PROFESORES DE SALAMANCA

BIBLIA COMENTADA

Texto de la Nácar-Colunga

VI

Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas

POR

LORENZO TURRADO

PROFESOR DE NUEVO TESTAMENTO EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXV

NIHIL OBSTAT: LIC. GABRIEL PÉREZ RODRÍGUEZ, CENSOR. IMPRIMATUR: † MAURO, OBISPO DE SALAMANCA. SALAMANCA, 16 ENERO 1965

Registro núm. 3826-1960.—Depósito legal M 8061-1960

INDICE GENERAL

A L   L E C T O R

El presente volumen, sexto de la BIBLIA COMENTADA, incluye los *Hechos de los Apóstoles* y las *Epístolas paulinas*. Son escritos estrechamente emparentados, que mutuamente se explican y complementan. Ello hace que, con oportunas referencias, hayamos podido omitir la repetición de explicaciones que, tratándose de volúmenes distintos, hubiera sido necesario hacer.

El comentario sigue la misma pauta de los volúmenes anteriores, dividiendo el texto bíblico en perícopas y adoptando, con realce especial para el contenido teológico, el sistema narrativo en la exposición. Creemos que ningún método más apropiado para lectores no especializados en estudios bíblicos, como se supone han de ser la inmensa mayoría de los lectores de la BAC. Dos cosas, sin embargo, quiero advertir. Y son: haber omitido deliberadamente el recargar de notas bibliográficas cada afirmación, contentándome con sólo aquellas que puedan ser de real utilidad a la generalidad de los lectores a quienes la obra va destinada, y haber tratado de evitar que el comentario se convierta en poco menos que una simple problemática de cuestiones, al estilo de ciertas publicaciones actuales sobre Sagrada Escritura. No que no se aluda a esas cuestiones cuando realmente existan, pero cuidando de que no vaguen sueltas y constituyan el nervio del comentario, sino enmarcadas en su lugar respectivo y una vez puesto por delante lo que es básico y permanente.

Quiera el Señor bendecir nuestro trabajo, que confesamos ha sido no pequeño, tratando de resumir, aclarar y completar explicaciones que a lo largo de los siglos se han dado al texto bíblico.

Salamanca, 25 de enero de 1965, festividad de la Conversión de San Pablo.

EL AUTOR.

A B R E V I A T U R A S

Libros de la Biblia

Abd	Abdías.	Gál	Gálatas.	Neh	Nehemías.
Act	Hechos	Gén	Génesis.	Núm	Números.
Ag	Ageo.	Hab	Habacuc.	Os	Oseas.
Am	Amós.	Heb	Hebreos.	Par	Paralipómenos.
Ap	Apocalipsis.	Is	Isaías.	Pe	Pedro.
Bar	Baruc.	Jds	Judas.	Prov	Proverbios.
Cant	Cantar de los C.	Jdt	Judit.	Re	Reyes.
Col	Colosenses.	Jer	Jeremías.	Rom	Romanos.
Cor	Corintios.	Jl	Joel.	Rut	Rut.
Crón	Crónicas.	Jn	Juan.	Sab	Sabiduría.
Dan	Daniel.	Jos	Josué.	Sal	Salmos.
Dt	Deuteronomio.	Jue	Jueces.	Sam	Samuel.
Ecl	Eclesiastés.	Lam	Lamentaciones.	Sant	Santiago.
Eclo	Eclesiástico.	Lc	Lucas.	Sof	Sofonías.
Ef	Efesios.	Lev	Levítico.	Tes	Tesalonicenses.
Esd	Esdras.	Mac	Macabeos.	Tim	Timoteo.
Est	Ester.	Mal	Malaquías.	Tit	Tito.
Ex	Exodo.	Mc	Marcos.	Tob	Tobías. .
Ez	Ezequiel.	Miq	Miqueas.	Zac	Zacarías.
Flm	Filemón.	Mt	Mateo.		
Flp	Filipenses.	Nah	Nahum.		

Abreviaturas de revistas y libros

AAS. . . . . Acta Apostolicae Sedis.
AASOR. . . . . Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT. . . . . . . H. Gressmann, Altorientalische Texte (Berlín 1926²).
AtAB. . . . . . . Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT. . . . . . H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 1926²).
BASOR. . . . . Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BB. . . . . Bonner Biblische Beitrage.
Bi. . . . . Bíblica.
BS. . . . . Biblische Studien.
BZ. . . . . Biblische Zeitschrift.
CAP. . . . . Charles, Apocrypha and Pseudoepigrapha, 2 vols. (Oxford 1913).
CB. . . . . Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897ss).
CBi. . . . . Century Bible.
CBQ. . . . . . . Catholic Biblical Quarterly.

CBSC....... Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE......... Catholic Encyclopedia.
CIC........ Codex Iuris Canonici.
Cis......... Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt..... Civiltà Cattolica.
CSEL....... Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS........ Cursus Scripturae Sacrae.
CT......... Ciencia Tomista.
DAC....... Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne.
DAFC...... Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DB......... Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).
DBS........ Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC....... Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz......... Denzinger.
EB......... Enchiridion Biblicon.
EBCB....... CHEYNE-BLACK, Encyclopedia Biblica.
EHAT...... Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER......... Etudes Religieuses (París).
EREH...... HASTINGS, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS........ LAGRANGE, Études sur les Religions Sémitiques (París 1903).
EstBib...... Estudios Bíblicos.
ETL........ Ephemerides Theologicae Lovanienses.
HDB....... HASTINGS, Dictionary of the Bible.
ICC........ International Critical Commentary.
JAOS....... Journal of the American Oriental Society.
JBL........ Journal of Biblical Literature.
JE.......... Jewish Encyclopedia.
JTS......... Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT....... Kommentar zum Alten Testament.
KHK....... Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB........ Keilinschriftliche Bibliotek.
KTW....... KITTEL, Theologisches Wörterbuch.
LTK....... Lexicon für Theologie und Kirche.
MGC....... MOULTON-GEDEN, Concordance to Greek NT.
NP......... Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico).
NRTh...... Nouvelle Revue Théologique.
NtAb....... Neutestamentliche Abhandlungen.
PG......... MIGNE, Patrologia Graeca.
PL......... MIGNE, Patrologia Latina.
RA......... Revue Apologétique.
RB......... Revue Biblique.
RHPR...... Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
RSPT....... Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RSR........ Recherches de Science Religieuse.
RT......... Revue Thomiste.
Sal......... Salmanticensis.
SB......... STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.
SC......... Studia Catholica (Universidad de Nimega).
SPIB........ Scripta Pontificii Instituti Biblica.
SSCC....... MIGNE, Scripturae Sacrae Cursus Completus.
ST......... Summa Theologica de SANTO TOMÁS.
Std......... Studies.
StKr........ Theologische Studien und Kritiken.

TG	Theologie und Glaube.
TQ	Theologische Quartalschrift (Tubinga).
TS	Texts and Studies.
VD	Verbum Domini.
Vg	Vulgata.
WC	Westminster Commentaries.
ZATW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZLG	ZORELL, Novi Testamenti Lexicon Graecum.
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

BIBLIA COMENTADA

VI

HECHOS DE LOS APÓSTOLES Y EPÍSTOLAS PAULINAS

LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

INTRODUCCION

Título del libro

En los manuscritos griegos antiguos suele aparecer este libro bajo el título de Πράξεις ἀποστόλων, o sea, Hechos de Apóstoles; algunos manuscritos añaden el artículo, «Hechos de *los* Apóstoles», y otros ponen simplemente «Hechos». En los manuscritos latinos es llamado «Actus Apostolorum», o también «Acta Apostolorum».

No es fácil saber si el libro apareció ya desde un principio con este título. Hay quienes suponen que primitivamente este libro formó una sola obra con el tercer evangelio, al que aparece íntimamente ligado (cf. 1,1-3), obra con la que su autor habría intentado darnos la historia de los orígenes cristianos, habiendo sido únicamente más tarde cuando estos dos libros se separaron, probablemente por el deseo de los cristianos de poder tener en un mismo *codex* los cuatro evangelios. En este caso, el título de «Hechos de los Apóstoles» no habría sido puesto por el mismo autor del libro, sino posteriormente, aunque todavía en tiempos muy antiguos, puesto que ya lo citan con ese título Ireneo, Clemente Alejandrino y el Fragmento Muratoriano [1]. Incluso se explicaría así mejor, tratándose de un título que no es del mismo autor del libro, la variedad de formas con que aparece en los antiguos manuscritos.

Sin embargo, conforme opinan otros muchos autores, juzgamos más probable que el libro fuera ya desde un principio entregado a la publicidad separadamente del tercer evangelio, pues, de lo contrario, difícilmente se explicaría ese volver a repetir, ampliándolo, lo ya dicho al final del Evangelio (cf. Lc 24,36-53), así como tampoco la inclusión nuevamente de la lista de los apóstoles (1,13), dada ya en Lc 6,14-16. Ni hay dificultad en que fuera el mismo Lucas quien pusiera a su libro el título con que hoy es conocido, pues títulos de esa clase estaban entonces muy en uso en la literatura helenística. Así, tenemos las Πράξεις Ἀλεξάνδρου, de Calístenes; y las Πράξεις Ἀννίβα, de Sósilo. No se trataba en estos libros de presentar una biografía o historia completa del personaje aludido (Alejandro o Aníbal), sino simplemente de recoger las gestas más señaladas; es precisamente lo que hace también Lucas respecto de los personajes por él elegidos, los *apóstoles*. Claro que, en realidad, el título no corresponde del todo al contenido, pues, de hecho, Lucas apenas habla de otros apóstoles que de Pedro y Pablo; por esto muchos juzgan preferible, en nuestro caso, el título de «Hechos de Apóstoles», sin artículo, que, además, es el mejor

[1] IREN., *Adv. haer.* 3,13,3: MG 7,912; CL. ALEX., *Strom.* 5,12,82: MG 9,124.

representado por los códices. Con todo, puede mantenerse el título de «Hechos de los Apóstoles», con artículo, pues desde un principio Lucas da la impresión de que presenta a los «apóstoles» como colegio (cf. 1,2.26; 2,14; 5,18; 6,2; 8,14; 9,27; 11,1; 15,2), aunque luego, de hecho, sólo se nombren sus portavoces y figuras capitales [2].

Contenido y disposición

Con razón se ha dicho que el libro de los Hechos es como una continuación de los Evangelios y una prolusión a las Epístolas. En efecto, los Evangelios terminan su narración con la muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo; a su vez, las Epístolas (paulinas y católicas) suponen ya más o menos formadas las comunidades cristianas a las que van dirigidas; pues bien, a llenar ese espacio intermedio entre Evangelios y Epístolas, hablándonos de la difusión del cristianismo a partir de la ascensión del Señor a los cielos, viene el libro de los Hechos.

Es, pues, un libro de importancia suma para la historia del cristianismo, pues nos presenta a éste en ese momento clave en que comienza a desarrollarse. El tema queda claramente reflejado en las palabras del Señor a sus apóstoles: «Descenderá el Espíritu Santo sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra» (1,8). En efecto, a través del libro de los Hechos podemos ir siguiendo los primeros pasos de la vida de la Iglesia, que nace en Jerusalén y se va extendiendo luego gradualmente, primero a las regiones cercanas de Judea y Samaria y, por fin, al mundo todo. Esta salida hacia la universalidad implicaba una trágica batalla con el espíritu estrecho de la religión judía, batalla que queda claramente reflejada en el libro de los Hechos y que pudo ser ganada gracias a la dirección y luces del Espíritu Santo, como constantemente se va haciendo notar (cf. 6,1-14; 11,1-18; 15,1-33).

Tan en primer plano aparecen las actividades del Espíritu Santo, que no sin razón ha sido llamado este libro, ya desde antiguo, el evangelio del Espíritu Santo [3]. Apenas hay capítulo en que no se aluda a esas actividades, cumpliéndose así la promesa del Señor

[2] No nos parece fundada la opinión de quienes creen que en el título del libro de los Hechos hay que tomar el término «apóstoles» en sentido amplio, más o menos como en la *Didaché* (11,3-6), designando simplemente a aquellos misioneros ambulantes, fueran o no de los Doce, que difundían el Evangelio allí donde no había sido aún predicado. De hecho Lucas, a lo largo de su libro, reserva habitualmente el término «apóstoles» para el grupo de los Doce, que forman categoría aparte, hasta el punto de que, ante el fallo de Judas, habla de que hubo que completar el número con Matías (cf. 1,2.13.26). Era éste un nombre que, según cuenta el mismo Lucas en su evangelio, había sido elegido por el mismo Señor (cf. Lc 6, 13); de ahí seguramente la importancia que le atribuye Lucas.

Unicamente hace excepción con Pablo y Bernabé, a quienes llama también «apóstoles» (14,4.14). Ello prueba que, a pesar de lo dicho anteriormente, el número «doce» no era coto tan cerrado, incluso para Lucas, que no admitiese adición alguna. En varias ocasiones defiende Pablo su condición de «apóstol» (cf. 1 Cor 9,1; 15,5-10; Gál 1,1); y en cuanto a Bernabé, cada día va extendiéndose más la idea de considerarle también «apóstol» en sentido estricto, igual que Pablo, elegido como él por el Espíritu Santo, de modo excepcional, para el apostolado entre los gentiles (cf. 13,2; 1 Cor 9,5-6). La Iglesia en su liturgia (11 de junio) conserva a Bernabé el nombre de «apóstol».

[3] Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Act. Apost.* I: MG 60,21; OECUM., *Proleg.*: MG 118,32; TEOFILACTO, *Expos. in Act.* pról.: MG 125,849.

a sus apóstoles de que serían «bautizados», es decir, como «sumergidos» en el campo de acción del Espíritu Santo (1,5-8). Con su efusión en Pentecostés se abre la historia de la Iglesia (2,4.33), interviniendo luego ostensiblemente en cada una de las fases importantes de su desarrollo (cf. 4,8-12; 6,5; 8,14-17; 10,44; 11,24; 13,2; 15,8.28). El es quien ordena (8,29; 10,19-20; 13,2; 15,28), prohíbe (16,6-7), advierte (11,27; 20,23; 21,11), da testimonio (5, 32), llena de sus dones (2,4; 4,8.31; 6,5.10; 7,55; 8,17; 9,17.31; 10,44; 11,15; 13,9.52; 19,6; 20,28), en una palabra, es el principio de vida que anima todos los personajes. Los fieles vivían y como respiraban esa atmósfera de la presencia del Espíritu Santo. Por eso, como la cosa más natural, dirá San Pedro a Ananías que con su mentira ha pretendido engañar al Espíritu Santo (5,3); y como la cosa más natural también, San Pablo se extrañará de que en Efeso unos discípulos digan que no saben nada de esas efusiones del Espíritu Santo (19,2-6). Tan manifiesta era su presencia en medio de los fieles, que Simón Mago trata de comprar por dinero a los apóstoles ese poder con que, por la imposición de manos, comunicaban el Espíritu Santo (8,18).

En consonancia con la intención de su autor, de contarnos la historia de los orígenes del cristianismo desde su nacimiento en Jerusalén hasta su difusión en medio de la gentilidad, podemos distinguir en este libro tres partes:

I. *La Iglesia en Jerusalén* (1,1-8,3).—Ultimas instrucciones de Jesús (1,1-8).—En espera del Espíritu Santo (1,9-26).—La gran efusión de Pentecostés (2,1-41).—Vida de los primitivos fieles (2, 42-47).—Actividades de los apóstoles y persecución por parte del Sanedrín (3,1-5,42).—Elección de los siete diáconos y martirio de Esteban (6,1-7,60).—Dispersión de la comunidad jerosolimitana (8,1-3).

II. *Expansión de la Iglesia fuera de Jerusalén* (8,4-12,25).—Predicación del diácono Felipe en Samaria (8,4-25).—Bautismo del eunuco etíope (8,26-40).—Conversión y primeras actividades de Saulo (9,1-30).—Correrías apostólicas de Pedro (9,31-43).—Conversión en Cesarea del centurión Cornelio (10,1-11,18).—Fundación de la iglesia de Antioquía (11,19-30).—Persecución de la iglesia en Jerusalén bajo Herodes Agripa (12,1-25).

III. *Difusión de la Iglesia en el mundo grecorromano* (13,1-28, 31).—Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles (13,1-3).—Viaje misional a través de Chipre y Asia Menor (13,4-14,20).—Regreso de los dos misioneros a Antioquía (14,21-28).—El problema de la obligación de la Ley discutido en Jerusalén (15,1-29).—Alegría de los fieles antioquenos por la solución dada al problema (15,30-35).—Segundo gran viaje misional de Pablo, que, atravesando Asia Menor y Macedonia, llega hasta Atenas y Corinto (15,35-18,17).—Regreso a Antioquía (18,18-22).—Tercer gran viaje misional, con parada especial en Efeso (18,23-19,40).—Sigue a Macedonia y Grecia, regresando luego a Jerusalén (20,

1-21,16).—Pablo es hecho prisionero en Jerusalén (21,17-23,22).—Su conducción a Cesarea, donde permanece dos años preso (23, 23-26,32).—Conducción a Roma, donde sigue preso otros dos años (27,1-28,31).

Como fácilmente podrá observarse, en las dos primeras partes, el personaje central es Pedro, y el marco geográfico queda limitado a Jerusalén, extendido luego, en la segunda parte, a Palestina y Siria; en cambio, la tercera parte tiene por personaje central a Pablo, rompiendo definitivamente con ese marco geográfico limitado de las dos primeras partes para llegar hasta Roma, capital del mundo gentil.

No se nos da, pues, una historia completa de los orígenes de la difusión del cristianismo. De hecho, nada se dice de las actividades de la gran mayoría de los apóstoles, e incluso respecto de Pedro se guarda absoluto silencio por lo que toca a su apostolado fuera de Palestina. Tampoco se dice nada de la fundación de ciertas iglesias importantes, como la de Alejandría o la de Roma, cuya fe cristiana es ciertamente anterior a la llegada de San Pablo a esa ciudad. Se ve claro que Lucas no intentó hacer una historia materialmente completa. Ni era necesario para lo que pretendía, ni seguramente le hubiera sido fácil proporcionarse la documentación suficiente para poder seguir la marcha de cada uno de los apóstoles a través de tan distanciadas regiones.

Pero, a pesar de ser una historia incompleta, ningún otro libro nos ofrece un cuadro tan completo, dentro de lo que cabe, de la vida de la Iglesia primitiva en sus dogmas, en su jerarquía y en su culto. A lo largo del comentario tendremos ocasión de irlo observando. De momento, baste esta observación general: la Iglesia, de que nos hablan los Hechos, tiene un carácter esencialmente interno y espiritual (cf. 2,38; 4,12; 11,14; 13,26; 15,11; 16,30-31); pero tiene también un aspecto externo y social. En efecto, no son los individuos aisladamente, siguiendo luces y criterios propios, quienes determinan lo que se ha de creer y hacer, sino que hay unos jefes, a cuya cabeza están los apóstoles y, de modo especial, Pedro, auténticos depositarios de la doctrina del Maestro, a los que hay que obedecer y en cuyas manos está la administración de ciertos ritos exteriores (sacramentos), que comunican la vida interna de la gracia (cf. 1,8.15; 2,14.38-41; 4,34-37; 6,3-6; 8,14; 10,1-11, 22; 14,22; 15,6-29; 20,7). Dicho de otra manera más técnica: hay una jerarquía, transmisora de verdad, que, con su poder jurisdiccional, da firmeza y cohesión al organismo y, con su poder sacramental, lleva a él la vida interna de la gracia. Se cumple así lo de «gracia y verdad por Jesucristo» (Jn 1,17), pero «por Jesucristo» en el modo por él establecido, es a saber, a través de la jerarquía.

Autor

La cuestión de autor puede decirse que no ha sido discutida hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX. Unánimemente se consideró siempre a Lucas, compañero y colaborador de Pablo

(cf. Col 4,14; Flm 24; 2 Tim 4,11), como autor del libro de los Hechos. Tenemos de ello testimonios explícitos a partir de mediados del siglo II, pertenecientes a las más diversas iglesias, prueba inequívoca de una tradición más antigua, que se remonta hasta las mismas fechas de la composición del libro [4].

De otra parte, el análisis del libro nos confirma en la misma idea. Nótese, en primer lugar, que el libro se presenta como complemento a otra obra anterior sobre los hechos y dichos de Jesús y está dedicado a Teófilo (1,1-2); pues bien, ese libro anterior no parece pueda ser otro sino el tercer evangelio, dedicado también al mismo personaje (cf. Lc 1,1-4). Además, un examen comparativo de ambos libros bajo el aspecto lexicográfico y de estilo nos lleva claramente a la misma conclusión; dicho examen ha sido hecho repetidas veces por autores de las más diversas tendencias, dando siempre como resultado una interminable lista de palabras y construcciones gramaticales comunes, que revelan ser ambas obras de un mismo autor, el cual ha empleado en ellas su habitual patrimonio lingüístico, diferente siempre del de cualquier otro escritor [5]. Incluso, al igual que en el tercer evangelio (4,38; 5,18; 22,44), también en los Hechos encontramos términos más o menos técnicos de carácter médico (cf. 3,7; 9,18; 28,8). Todo ello prueba que es uno mismo el autor de ambas obras; de donde, si el autor del tercer evangelio es Lucas, ese mismo ha de ser también el de los Hechos, y los argumentos en favor de la paternidad lucana del tercer evangelio pasan, *ipso facto*, a ser argumentos en favor de la paternidad lucana de los Hechos.

A este mismo resultado, sin salirnos del examen interno del libro, podemos llegar también por otro camino, tomando como punto de partida las «secciones *nos*» o pasajes en primera persona de plural. Esos pasajes aparecen de improviso en la trama lógica de la narración (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16), presentándose el

[4] He aquí los testimonios principales:

Fragmento Muratoriano: «Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quae (quia?) sub praesentia eius singula gerebantur».

San Ireneo *(Adv. haer.* 3,14,1): «Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo... Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea».

Tertuliano *(De ieiun.* 10): «Porro cum in eodem commentario Lucae et tertia hora orationis demonstretur, sub qua Spiritu Sancto initiati pro ebriis habebantur (cf. 2,15); et sexta, qua Petrus ascendit in superiora (cf. 10,9); et nona, qua templum sunt introgressi (cf. 3,1)...»

Clemente Alejandrino *(Strom.* 5,12,82): «Sicut et Lucas in Actibus Apostolorum commemorat Paulum dicentem: Viri Athenienses...» (cf. 17,22).

Orígenes *(Contra Celsum* 6,11): «Et Iudas Galilaeus, sicut Lucas in Actibus Apostolorum scripsit, voluit seipsum...»

Sería superfluo seguir aduciendo citas para tiempos posteriores, pues es cosa admitida por todos (cf. Euseb., *Hist. eccl.* 2,22,1; 3,4,1-10; 3,25,1). La única excepción es una homilía falsamente atribuida a San Juan Crisóstomo *(Hom. II in Ascens.:* MG 52,780), en la que se dice que la paternidad del libro de los Hechos es atribuida, ya a Clemente Romano, ya a Bernabé, ya a Lucas; afirmación que más tarde encontramos repetida en Focio *(Quaest. ad Amphil.* 123-145: MG 101,716). Probablemente el autor de la homilía confundió «Hechos» con «ad Hebraeos», que ciertos autores antiguos atribuyen a Clemente o a Bernabé.

[5] Bajo este aspecto son notabilísimas tres obras de A. Harnack, en que está estudiado el tema de modo casi exhaustivo: *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangelium und der Apostelgeschichte* (Leipzig 1906); *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1908); *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte* (Leipzig 1911). Una lista de estas palabras y construcciones gramaticales comunes a los Hechos y al tercer evangelio puede verse en E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* (París 1926) p.LX-LXX.

narrador como compañero de Pablo, presente en los acontecimientos allí descritos. Pues bien, si examinamos, a través de Hechos y Epístolas, quiénes fueron los compañeros de Pablo durante los períodos a que se refieren las «secciones *nos*», fácilmente llegaremos también a la conclusión de que, entre esos compañeros, únicamente Lucas pudo ser el autor de dichas narraciones. En efecto, quedan excluidos Sópatros, Aristarco, Segundo, Gayo, Timoteo, Tíquico y Trófimo, pues todos éstos se separan de Pablo antes de llegar a Tróade y, sin embargo, la narración prosigue en primera persona de plural (20,4-6); queda también excluido Silas, pues éste acompañaba ya a Pablo desde Antioquía al comenzar su segundo viaje apostólico (cf. 15,40), mientras que la narración en primera persona de plural no comienza hasta que llegan a Tróade (16,10). Además le excluimos, e igualmente a Tito, porque ni Silas ni Tito parece que acompañaran a Pablo en su viaje a Roma, donde nunca aparecen con él y, sin embargo, la narración está hecha en primera persona de plural (27,1-28,16). Por el contrario, de Lucas, no mencionado nunca por su nombre en los Hechos, igual que Juan en el cuarto evangelio, sabemos ciertamente que estaba con Pablo en Roma durante la cautividad que siguió a este viaje (Col 4,14; Flm 24), de donde cabe concluir que él es el compañero y colaborador de Pablo que se oculta bajo esa primera persona de plural de las «secciones *nos*».

Esto supuesto, es fácil ya dar el salto a todo el libro. Para ello bastará demostrar que las características de lengua y estilo propias de las «secciones *nos*» se encuentran igualmente en las restantes páginas de los Hechos; de ser ello así, como pacientes y minuciosos exámenes comparativos han demostrado, lógicamente cabe deducir que el autor que habla en primera persona en las «secciones *nos*» es el mismo que habla en tercera en el resto del libro. El cambio de persona se explica sencillamente porque Lucas, autor del libro, con perfecta unidad de plan desde un principio, ha querido indicar de este modo ser testigo ocular de algunos de los hechos que narra. Incluso es posible que esas «secciones *nos*» sean una especie de «diario de viaje», redactado precedentemente e incorporado luego al libro sin cambio siquiera de persona, como parece era frecuente hacer en la antigüedad [6].

No obstante tales y tan numerosos argumentos, ha sido frecuente entre los críticos acatólicos, a partir de fines del siglo XVIII y principios del XIX, negar a Lucas la paternidad del libro de los Hechos [7]. ¿Razones? Hay una fundamental que late por bajo de todas las otras, y es que no quieren admitir la historicidad de este libro, pues presenta unos orígenes del cristianismo que no encajan en sus ideas preconcebidas de negación de todo orden sobrenatural. Lucas, vienen a decir en resumen, no puede ser autor del libro, al menos del libro en su conjunto, pues hay en él narraciones que supo-

[6] Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos* (Berlín 1913) p.316ss, donde se citan varios documentos redactados de forma semejante.

[7] Cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (París 1926) p.XVII-LV y CXXXVIII-CLXIII.

nen un largo proceso de evolución, como son todas las que se refieren a milagros e intervenciones sobrenaturales; éstas se habrían ido formando poco a poco entre el pueblo, y habrían sido recogidas en el siglo II por un autor desconocido, que habría sido, valiéndose de documentos de diversa procedencia, el autor del libro. Ni hay inconveniente en admitir, según ellos, que alguno o algunos de esos documentos tengan por autor a Lucas. En confirmación de su tesis, insistirán mucho luego en ciertas diferencias entre Hechos y Epístolas paulinas respecto de algunos datos históricos, lo que probaría que el autor de Hechos no es testigo ocular, y en ciertas diferencias de estilo entre unas partes y otras dentro del libro mismo de los Hechos, lo que sería indicio de diversidad de autores.

Evidentemente, todas estas razones, al menos en su base, tienen mucho de apriorístico, y dejan en todo su valor los datos positivos antes examinados, externos e internos, en favor de la paternidad lucana del libro. Que haya algunas diferencias de estilo entre unas partes y otras del libro de los Hechos, puede explicarse perfectamente como consecuencia de la diversidad de fuentes usadas por San Lucas; y en cuanto a diferencias con las Epístolas paulinas (cf., v.gr., 15,1-29 y Gál 2,1-10), negamos rotundamente que se trate de diferencias inconciliables. Lo que sucede es que Lucas en los Hechos y Pablo en las Epístolas narran las cosas cada uno según su punto de vista, recogiendo aquellos datos que más interesan a la finalidad que pretenden, y dejando otros, sin que por eso falten a la verdad histórica.

Fecha del libro

Este punto de la fecha de composición del libro, una vez admitido que el autor es Lucas, es realmente de importancia muy secundaria. Lo verdaderamente importante es el hecho de que lo escribiera Lucas, contemporáneo de los hechos que narra, y de muchos de ellos testigo ocular; el que lo escribiera unos años antes o unos años después no afecta en nada al valor de la narración. De ahí que no se aluda siquiera a ello en los testimonios externos antiguos referentes al autor del libro de los Hechos.

Nuestra única base de argumentación ha de ser el examen interno del libro, cosa que vamos a hacer a continuación.

Ante todo, notemos que este libro está escrito después del tercer evangelio, al cual se hace explícita alusión (1,1); y que el tercer evangelio, según tradición antiquísima sólidamente documentada, es posterior cronológicamente al de Marcos, y éste, a su vez, al de Mateo. Si supiéramos, pues, la fecha de composición de los tres primeros evangelios, tendríamos ya un dato positivo, al menos como término *a quo*, para comenzar a buscar la fecha de composición de los Hechos; pero desgraciadamente, a pesar de los numerosos estudios hechos a este respecto, la fecha exacta de composición de los Evangelios sigue siendo bastante problemática, hasta el punto de que es corriente entre los autores proceder a la inversa, es decir, establecer primero la fecha de composición de los Hechos y luego,

yendo hacia atrás, deducir la fecha de composición de los Evangelios. Hay que buscar, pues, otro camino.

Un indicio no despreciable de que la fecha de composición del libro de los Hechos hay que ponerla bastante temprano podemos verlo en el hecho de que la perspectiva de la narración en los capítulos 11-15, por lo que se refiere a ciertos episodios de la vida del Apóstol, difiere bastante de la de las Epístolas paulinas, lo que da claramente a entender que Lucas no utilizó estas Epístolas para la composición de su libro, sin duda porque, aunque tuviese conocimiento de su existencia, no pudo tenerlas a mano por no haber sido aún coleccionadas y difundidas por las diversas iglesias. Claro que la conclusión deducida de este hecho no puede ser sino bastante genérica. Hay un indicio que puede ayudarnos a concretar más, y es la manera como se habla de Jerusalén y de los judíos en general, sin que se deje traslucir por ningún lado la gran catástrofe del año 70. Esto, desde luego, sería muy difícil de explicar si el libro hubiera sido compuesto después de esa fecha; tanto más que la destrucción de Jerusalén y del templo le habría ofrecido a Lucas un eficaz argumento en apoyo del universalismo cristiano y de la abrogación de la Ley mosaica. ¿Cómo, en tantas ocasiones como se le presentaban, no iba a hacer alguna alusión?

Todavía podemos descender más. En el verano del año 64 estalla en Roma el terrible incendio que destruyó diez de las catorce regiones o distritos de la ciudad. Como es sabido, se echó la culpa a los cristianos y, a partir de ese momento, comenzaron las persecuciones por parte de las autoridades imperiales contra la nueva religión; pues bien, si el libro de los Hechos hubiera sido escrito después de esa fecha del 64, es muy difícil que, con alguna referencia o alusión, no se dejara traslucir ese estado de ruptura con el imperio, al que, por el contrario, en el libro de los Hechos se presenta siempre en plan benévolo, que permite incluso a Pablo predicar libremente durante su prisión. Esto parece exigir para la composición del libro de los Hechos una fecha anterior al verano del 64; lo cual podemos ver confirmado en un nuevo indicio, es a saber, la manera como se nos transmite el discurso de Mileto, con la predicción de Pablo de que no volvería a Efeso (20,25), predicción que luego fue desmentida por los hechos, cosa que Lucas, sin duda, no habría dejado de observar si hubiese escrito después de la vuelta del Apóstol a Asia.

Queda todavía otro dato, que muchos consideran decisivo en orden a determinar la fecha de composición de este libro. Nos referimos al modo brusco como termina la narración (28,30-31), sin que se nos diga cuál fue el resultado de la causa de Pablo. Este silencio, dicen, no tiene explicación si, cuando se escribió el libro, había terminado ya el proceso en Roma y estaba fallada la causa; por consiguiente, la fecha de composición ha de ponerse al final de la primera cautividad romana de Pablo, cuando éste llevaba ya «dos años» en prisión (28,30), pero aún no había concluido el proceso; concretamente, a fines del 62 o principios del 63. Ni es admisible

la explicación que algunos, siguiendo a Th. Zahn, han pretendido dar a este silencio, como si Lucas no hubiera hablado del proceso en Roma, sencillamente porque pensaba escribir un tercer libro que habría de comenzar en ese punto de la vida de Pablo; pues, aparte de ser una suposición completamente gratuita, ni aun así se explicaría por qué no dedicaba siquiera unas palabras al resultado del proceso, sin perjuicio de que comenzase luego la narración de ese proceso con más detalle en el tercer libro, exactamente igual que hizo respecto de la ascensión del Señor al final de su evangelio y al principio de los Hechos.

Esta manera de interpretar el final de los Hechos es la corriente en nuestros manuales bíblicos, y ha sido tradicional desde tiempos de Eusebio y San Jerónimo. La Pontificia Comisión Bíblica, en su decreto de 12 de junio de 1913, la recoge como *iure et merito retinenda*. Con todo, hoy la cosa comienza a ser objeto de reconsideración por parte también de autores católicos, y hay bastantes, como A. Wikenhauser, J. Dupont, G. Ricciotti, M. E. Boismard, etc., que buscan otras explicaciones a ese final. Ni el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica parece deba ser obstáculo a que se discuta seriamente el problema.

Desde luego, en esa suposición tradicional queda siempre el interrogante de por qué Lucas no aguardó a que terminara el proceso o, al menos, por qué no completó siquiera brevemente el libro después. Decir que tenía prisa a fin de que su libro sirviera algo así como de defensa forense de Pablo en el juicio que se iba a celebrar, nos parece una afirmación totalmente gratuita y que incluso contradice en cierto sentido al texto mismo de los Hechos, que no son una apología de Pablo, sino una historia de la difusión del cristianismo, como luego explicaremos. Por lo demás, en el caso de que Lucas hubiera intentado hacer una defensa de Pablo, parece que debería haberla hecho antes y no esperar a que pasasen «dos años enteros de prisión» (28,30), cuando el desenlace era ya algo previsto (cf. Flp 1,25; 2,24; Flm 22).

A nuestro parecer, cuando Lucas terminó su libro, Pablo no estaba ya preso. La misma expresión «permaneció dos años enteros en la casa que había alquilado» (28,30) da claramente a entender que, al escribir Lucas esa frase, la situación de Pablo ya había cambiado. Ni es cierto que no diga nada del resultado de la causa de Pablo, pues, conforme explicaremos en el comentario, su expresión «dos años enteros» vendría a significar, en fin de cuentas, que Pablo consiguió la libertad después de haber permanecido en detención preventiva el plazo de «dos años». Con todo, aunque de este final de la narración nada pueda deducirse en orden a la fecha de composición del libro, sí que podrá hacerse a base de las otras razones antes apuntadas: modo de hablar de Jerusalén, de las autoridades romanas, de la predicción de Pablo en su discurso de Mileto. Todo ello da a entender que el libro de los Hechos debe estar escrito poco después de haber terminado el proceso de Pablo en Roma y antes de que, hacia el año 64, emprendiera de nuevo sus viajes por Oriente.

¿Historia o apología?

En las numerosas referencias que los escritores cristianos, ya desde los primeros siglos, han venido haciendo al libro de los Hechos, siempre fue considerado como libro histórico, que nos transmite datos y noticias fidedignas sobre la Iglesia primitiva. Puede decirse que hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, coincidiendo con el triunfo de las ideas racionalistas, a nadie se le ocurrió dudar del valor histórico de este libro.

Prescindiendo de anteriores voces aisladas, el primero que de forma sistemática abrió la marcha en este camino fue M. Schneckenburger (1841), presentando el libro de los Hechos no como una historia imparcial, sino como una apología tendenciosa a favor de Pablo frente a los judaizantes. La idea fue recogida por la escuela de Tubinga, con Ch. Baur a la cabeza, llegando ya mucho más lejos que Schneckenburger; pues mientras éste, no obstante defender que se trataba de una apología, no hallaba rasgos objetivamente falsos en la imagen de Pablo trazada por los Hechos, los de Tubinga negaban ya todo valor histórico al libro, que habría sido un amaño compuesto en el siglo II, presentando a Pedro y a Pablo artificiosamente unánimes, con la única finalidad de fomentar la conciliación entre las dos facciones existentes todavía entonces, la petrina (judaizante) y la paulina (universalista). El Pablo histórico no sería el Pablo de los Hechos, subordinado cooperador de Pedro (15,6-12) y observador de la Ley mosaica (16,3; 18,18; 21,23-26), sino el Pablo independiente y universalista de las Epístolas (Gál 1, 11-12; 2,11-14; Rom 7,1-25).

Otros muchos autores, como M. Aberle (1855) y D. Plooij (1914), siguiendo en la misma línea de que se trata de una apología, fueron, sin embargo, por otro camino totalmente distinto. Según ellos, el libro de los Hechos es una apología destinada a convencer a las autoridades romanas de que el Apóstol no era culpable de ningún delito político; incluso se supuso que el «Teófilo» a quien va dedicado el libro (1,1) bien pudiera ser alguno de los personajes que estaban interviniendo en el proceso de Pablo. A veces, sin concretar tanto la cosa en Pablo, muchos autores hablan de manera más general, diciendo que se trata de una apología del cristianismo destinada a conseguir de las autoridades romanas que la nueva religión fuese considerada *religio licita*, con los privilegios concedidos ya de antiguo al judaísmo.

Ciertamente, estas teorías, así en forma sistemática exclusiva, no parece sean hoy defendidas por nadie, aunque muchos de sus elementos sigan todavía ejerciendo influjo en bastantes de los autores actuales. Hoy se ataca la historicidad del libro de los Hechos, más que por considerarlo como una apología o escrito tendencioso, por suponer que está compuesto a base de fuentes no siempre seguras; de ahí que, al hablar de la historicidad del libro, necesariamente hayamos de aludir también al problema de las fuentes.

Ante todo, tengamos en cuenta que el libro de los Hechos quie-

re ser una obra histórica. El estilo sobrio de sus narraciones, los innumerables datos personales y geográficos, el conjunto todo de sus modos de información, es el que compete a los libros de esta clase. Además, se presenta como una continuación del tercer evangelio (cf. 1,1); y, por consiguiente, si con el tercer evangelio Lucas pretendía instruir a Teófilo sobre los hechos y doctrinas de Jesús, es obvio suponer que con este nuevo libro se proponga seguir en el mismo camino, informándole sobre cuanto aconteció después de desaparecido el Maestro. De hecho, eso es lo que hace a lo largo de los veintiocho capítulos del libro, presentándonos la historia de la difusión del cristianismo, que, partiendo de Jerusalén, se va extendiendo poco a poco a otras regiones y llega hasta Roma, capital del mundo gentil. Claro que la intención de Lucas no es la historia por la historia; para el caso del evangelio, expresamente dice a Teófilo que lo hace «para que conozca la firmeza de la doctrina que ha recibido» (Lc 1,4), y es obvio suponer que la misma finalidad persigue con el segundo libro, que presenta como continuación del primero. Tiene, pues, una finalidad apologética; y, en este sentido, el libro de los Hechos puede considerarse como una apología del cristianismo, pero no a base de hechos inventados con un fin tendencioso, sino a base de hechos históricos realmente acaecidos. Incluso, de modo parcial, podemos considerarlo también como una apología de Pablo; pero una apología que resulta como consecuencia de los hechos, y no una apología directamente planeada en orden al proceso de Roma, en cuyo caso Lucas no tenía por qué detenerse a narrar muchísimas cosas que nada tendrían que ver con esa finalidad.

Supuesta, pues, la intención de Lucas de escribir un libro histórico, no resta sino preguntar sobre el valor de sus fuentes o medios de información. Es éste un capítulo esencial, pues de poco vale la intención y buena fe del que escribe si las fuentes en que se inspira están equivocadas.

Por lo que respecta a la última parte del libro, en que el protagonista es Pablo, la cuestión apenas ofrece dificultad; pues en muchos de los pasajes, como son todas las «secciones *nos*», el autor narra como testigo de vista, y, en cuanto a los otros, le era muy fácil informarse, bien por los que en esas ocasiones habían acompañado al Apóstol, bien por el mismo Apóstol. Es de notar, sin embargo, que, en general, cuando Lucas cuenta lo que él mismo ha vivido, es más claro y preciso que cuando ha de atenerse a informes de otros, v.gr., para la descripción del concilio de Jerusalén o para la estancia del Apóstol en Corinto y Efeso, donde ciertamente faltan muchas cosas que sabemos o deducimos por las cartas a los Gálatas y a los Corintios.

Por lo que respecta a las dos primeras partes del libro, las cosas quedaban ya algo más lejos y Lucas había de valerse exclusiva o casi exclusivamente de informaciones ajenas. No es de extrañar, pues, que, en general, haya menos precisión, faltando sobre todo las indicaciones cronológicas, a excepción de un único caso, en 11,26. A lo

que podemos deducir de la carta a los Gálatas (1,18; 2,1), parece que los acontecimientos narrados en los capítulos 1-15 llenan unos dieciocho a veinte años. No parece caber duda de que para toda esta etapa, además de las informaciones directas en sus conversaciones con unos y otros (Pedro, Pablo, Juan, Santiago, Felipe, etc.), Lucas se valió de tradiciones sueltas en torno a determinados episodios, alguna de las cuales pudiera, tal vez, estar fijada por escrito. Baste fijarnos en la diversidad de vocabulario y estilo de algunas perícopas, en ciertas frases-puente para unir unas narraciones con otras (cf. 6,7; 9,31; 12,24), y hasta en ciertas repeticiones (2,42-47 = 4,32-35). Todo ello da la impresión de que Lucas recogió en su libro narraciones que provenían de diversas partes, cuyos vestigios se dejarían traslucir gracias a la fidelidad con que, dentro de cierta libertad de adaptación y encuadramiento en el conjunto, las habría reproducido. Es muy posible que las narraciones de los c.1-5, en que el horizonte está limitado a Jerusalén y al templo, provengan de fuentes judío-cristianas conservadas en la comunidad de Jerusalén; por el contrario, lo relativo a los orígenes de la iglesia de Antioquía (11,19-30; 13,1-3), y quizás también a la institución de los diáconos y a la conversión de Saulo (c.6-7 y 9), en que el punto de vista es ya mucho más universalista, se conservara en Antioquía, ciudad que sirvió como de centro de operaciones en los grandes viajes apostólicos de San Pablo, con una comunidad cristiana muy floreciente, de la que parece era originario San Lucas. Lo relativo a los hechos de Felipe (c.8) y a los viajes misionales de Pedro (10,1-11,18), es posible que proceda de Cesarea, en la que residió Felipe (cf. 21,8) y en la que tuvo lugar la conversión de Cornelio (cf. 10,1). Claro que en todo esto, si tratamos de aquilatar, apenas podemos salir del terreno de las conjeturas. Con razón escribe Ricciotti que «las más de las veces los criterios que rigen la identificación y extracción de esos materiales son tan subjetivos y gratuitos, que sólo consiguen convencer a los que ya están personalmente convencidos por otras razones» [8].

Después de todo, por lo que a nuestra cuestión se refiere, ello importa poco, una vez admitido que el autor del libro es Lucas. Procedan de aquí o de allí las fuentes, nada hay que se oponga a que nos fiemos del libro de los Hechos, pues, por la simple lectura del libro, aparece claro que Lucas, con su acostumbrado afán histórico (cf. Lc 1,3), trata de combinar esas fuentes con sus indagaciones y noticias personales, ordenándolas y encuadrándolas en el plan de su obra, y que, a poca distancia aún de los hechos narrados, estaba en condiciones de poder hacerlo. La extraordinaria precisión, contra lo que muchos se habían imaginado, al hablar de «procónsules» en Chipre y Acaya (13,7; 18,12), de «asiarcas» en Efeso (19,31), de «pretores» en Filipos (16,20), de «politarcas» en Tesalónica (17,6), de «primero» en Malta (28,7), que los recientes descubrimientos arqueológicos han demostrado, son buena prueba de la escrupulosa

[8] G. Ricciotti, *Los Hechos de los Apóstoles* (trad. esp., Barcelona 1957) p.41.

exactitud con que Lucas procedía. Igual se diga de su descripción de la vida en Atenas (17,16-34) y de la del viaje marítimo hasta Roma, cuya precisión y exactitud, hasta en los menores detalles, han sido reconocidas universalmente por los entendidos en estas materias. Vale la pena reproducir aquí el testimonio del gran arqueólogo protestante Sir William Ramsay, después de largos y prolongados viajes en Oriente y de minuciosísimas investigaciones: «Podéis escudriñar las palabras de Lucas más de lo que se suele hacer con cualquier otro historiador, y ésas resistirán firmes el más agudo examen y el más duro tratamiento, siempre a condición de que el crítico sea persona versada en la materia y no sobrepase los límites de la ciencia y de la justicia» [9].

A veces se ha alegado contra la historicidad de los Hechos el que este libro nos traza una imagen de Pablo que no responde a la de las epístolas. A esto podemos responder que, desde luego, hay ciertas diferencias; pero ésas están más bien en la superficie que en el fondo. Si los Hechos presentan un Pablo convertido que sigue mostrando veneración hacia la Ley (cf. 13,46; 16,3; 18,18; 21,24; 23,6; 24,14), mientras que el de las epístolas parece haber roto radicalmente con su pasado judaico (cf. Rom 7,1-25; Gál 2,3-16; Flp 3,7), téngase en cuenta que en las epístolas, a veces abiertamente polémicas, Pablo trata de defender la pureza del Evangelio contra las teorías judaizantes y, por consiguiente, la imagen formada a base sólo de esos pasajes tiene que resultar necesariamente unilateral. Por lo demás, también el Pablo de las epístolas muestra gran amor hacia su pueblo (cf. Rom 9,1-5; 11,1-36; 2 Cor 11,18-22), y sabe hacerse judío con los judíos (cf. 1 Cor 9,20).

Una última cuestión antes de abandonar el tema de la historicidad. Nos referimos a la serie de discursos que Lucas consigna en su libro, poniéndolos en boca de Pedro, Esteban, Pablo y Santiago. ¿Cuál es la parte que ha de atribuirse a Lucas? Ha sido opinión bastante extendida entre los críticos la de considerar estos discursos como creaciones literarias de Lucas, quien con ello no habría hecho sino seguir el ejemplo de los historiadores clásicos, los cuales solían intercalar en sus obras discursos libremente compuestos por ellos. Esos discursos, propiamente hablando, no eran históricos, puesto que no habían sido pronunciados de hecho por los personajes en cuya boca se ponían; pero sí lo eran, en cuanto que el historiador trataba de reflejar en ellos con absoluta fidelidad las ideas del personaje en cuestión en aquel momento histórico. Con ello, sin que perdiera la historia en exactitud, ganaba en vida y animación. ¿Serán así los discursos de Lucas en los Hechos? Desde luego, la respuesta no es fácil. No cabe duda que no se trata de reproducciones literales de discursos en realidad pronunciados, para lo cual serían extremadamente cortos; pero tampoco creemos que sean simplemente invenciones literarias de Lucas. Más bien parece que se trata de resúmenes conservados por tradición oral o, a veces, incluso escrita,

[9] W. M. RAMSAY, *The Bearing of Recent Discovery on the Taustworthines of the N. T.* (Londres 1915) p.89.

y que Lucas recogió en su libro, dentro de cierta libertad de redacción, al igual que había hecho con otras tradiciones. En los discursos mismos hay señales claras de autenticidad. Así, en los discursos de Pedro encontramos algunas expresiones típicas (cf. 2,23; 10,28), que sólo volvemos a encontrar en sus epístolas (1 Pe 1,2; 4,3); y más claro es aún el caso de los discursos de Pablo, cuyo contenido y expresiones ofrecen sorprendentes puntos de contacto con sus cartas.

El texto

El texto del libro de los Hechos, como en general el de los libros del Nuevo Testamento, ha llegado a nosotros con numerosas variantes de detalle; pero, mucho más que en los otros libros, estas variantes acusan aquí la existencia de dos formas textuales bien definidas que, aunque no se contradicen, son fuertemente divergentes entre sí. La una está representada por los más célebres códices griegos (B, S, A, C, H, L, P), así como por el papiro Chester Beatty (P^{45}). Es la que vemos usan los escritores alejandrinos, como Clemente y Orígenes, y a partir del siglo IV puede decirse que se hace general, no sólo entre los Padres orientales, sino también entre los latinos. Suele denominarse «texto oriental», y es el de nuestra Vulgata y el que suelen preferir las ediciones críticas actuales. La otra está representada por el códice D, así como por la antigua versión siríaca y las antiguas latinas anteriores a la Vulgata. También la encontramos en algunos antiguos papiros griegos (P^{38} y P^{58}). Es la que vemos usan los Padres latinos antiguos, como Ireneo, Tertuliano y Cipriano; de ahí, la denominación de «texto occidental».

El «texto oriental» es, en general, más breve que el «occidental». Como apreciación de conjunto puede calcularse que éste aventaja en un 8 por 100 de extensión al oriental. Muchos de sus elementos añadidos dan la impresión de no ser sino simples paráfrasis o explicaciones del texto (oriental), para hacerlo más inteligible y fluido o para hacer resaltar alguna idea doctrinal; pero, a veces, se trata de variantes que aportan nuevos datos al relato y lo hacen más vivo y pintoresco. Así, por ejemplo, en 12,10: «bajaron los siete peldaños»; 19,9: «de la hora quinta a la hora décima»; 20,15: «nos quedamos en Trogilio»; 28,16: «el centurión entregó los presos al estratopedarco». En alguna ocasión, la variante «occidental» cambia totalmente el sentido respecto de la «oriental»; así en el decreto apostólico (15,20.29), donde el texto occidental da al decreto un carácter moral que no tiene en el texto oriental.

Mucho se ha venido discutiendo sobre cuál de estas dos formas textuales, la oriental o la occidental, responde mejor al texto primitivo de Lucas. Es curiosa a este respecto la hipótesis propuesta por F. Blass en 1894, y que luego han defendido también otros. Según este autor, ambas formas textuales, la oriental y la occidental, se remontarían hasta Lucas, el cual primeramente habría escrito para los fieles de Roma el texto que hoy llamamos «occidental», y luego, estando en Oriente, habría hecho una nueva redacción en forma más

concisa, destinada a Teófilo, que sería el texto que hoy llamamos «oriental».

Sin embargo, esta teoría, a primera vista bastante atrayente, no sólo no tiene pruebas objetivas, sino que choca con gravísimas dificultades. En primer lugar, hay variantes, como la del decreto apostólico (15,29), que afectan sustancialmente al sentido y, por tanto, no pueden ser ambas genuinas de un mismo autor. Además, muchas de las variantes, como antes dijimos, dan claramente la impresión de ser explicaciones que tratan de hacer el texto más inteligible y fluido; si es que eran ya obra de Lucas, ¿cómo explicar que él mismo en una segunda redacción desmejorase el texto, volviéndolo más oscuro? La explicación más natural parece ser la inversa: no es el texto «oriental» una abreviación del «occidental», sino el «occidental» una ampliación del «oriental».

De hecho, ésa es en líneas generales la explicación que hoy suelen dar la mayoría de los críticos, al menos los de la parte católica. En efecto, los pacientes estudios e investigaciones de los últimos decenios han mostrado que, hablando en términos generales, debe preferirse el texto «oriental»; y que el «occidental» es probablemente el resultado de una refundición llevada a cabo en la primera mitad del siglo II, introduciendo aclaraciones al texto, algunas de las cuales aportan datos positivos nuevos, que pudieran muy bien ser históricos, recogidos de la tradición. Incluso es posible que estas aclaraciones figuraran en un principio como notas marginales, y que sólo posteriormente pasaran al texto.

Sin embargo, estas preferencias por el texto «oriental» son sólo en líneas generales y no excluyen el que algunas lecciones del texto occidental, de entre ésas precisamente que aportan datos nuevos y que, en determinados casos, incluso parecen tener las características del estilo de Lucas, puedan ser genuinas del texto primitivo. Ello supondría que también el texto «oriental» es fruto de una recensión en la que habrían desaparecido esos textos; hipótesis que no puede descartarse totalmente y que algunos críticos actuales consideran probable.

Decreto de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el libro de los Hechos

A las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si, habida cuenta, sobre todo, de la tradición de la Iglesia universal, que se remonta a los más antiguos escritores eclesiásticos, y atendiendo a las razones internas del libro de los Hechos, tanto en sí mismo como en su relación con el tercer evangelio, y sobre todo a la mutua afinidad y conexión de ambos prólogos (Lc 1,1-4; Act 1, 1-2), se ha de tener por cierto que el volumen titulado Hechos de los Apóstoles, o Πράξεις Ἀποστόλων, tenga por autor al evangelista Lucas.

Resp.—Afirmativamente.

II. Si por razones críticas deducidas de la lengua y estilo, de la manera de narrar y de la unidad de fin y de doctrina, se puede demostrar que el libro de los Hechos de los Apóstoles haya de ser atribuido a un solo autor; y si, por lo tanto, carece de todo fundamento la opinión de los autores modernos que sostiene no ser Lucas el único autor del libro, sino que se han de reconocer diversos autores del mismo.

Resp.—Afirmativamente a ambas partes.

III. Si especialmente aquellas perícopas importantes de los Hechos en las cuales, interrumpido el empleo de la tercera persona, se introduce la primera del plural (Wirstücke), debilitan la unidad de composición y la autenticidad, o si más bien se debe decir que, histórica y filológicamente consideradas, la confirman.

Resp.—Negativamente a la primera parte y afirmativamente a la segunda.

IV. Si, por el hecho de que el libro concluya de modo abrupto, apenas hecha mención del bienio de la primera cautividad de San Pablo en Roma, se puede inferir que el autor escribiera otro volumen perdido o tuviere intención de escribirlo, y, por lo tanto, se pueda diferir la fecha de composición del libro de los Hechos mucho después de dicha cautividad; o si más bien se debe mantener con todo derecho y razón que Lucas terminara el libro al final de la primera cautividad romana del apóstol Pablo.

Resp.—Negativamente a la primera parte y afirmativamente a la segunda.

V. Si, considerando conjuntamente, de un lado, la frecuente y fácil comunicación que sin duda tuvo Lucas con los primeros y principales fundadores de la Iglesia palestinense y con Pablo, el Apóstol de las Gentes, del cual fue auxiliar en la predicación evangélica y compañero de viaje; de otra parte, su acostumbrada habilidad y diligencia para buscar testigos y para observar las cosas con sus propios ojos; y, por último, la tan evidente y admirable coincidencia del libro de los Hechos con las epístolas de San Pablo y con los más serios monumentos de la historia; se debe sostener como cierto que Lucas tuvo a la mano fuentes absolutamente fidedignas y que las empleó cuidadosa, honrada y fielmente, de tal manera que con razón se arrogue plena autoridad histórica.

Resp.—Afirmativamente.

VI. Si las dificultades que a menudo se suelen oponer, provenientes de los hechos sobrenaturales narrados por Lucas; de la relación de algunos discursos, que, siendo resúmenes, se consideran inventados y acomodados a las circunstancias; de algunos pasajes que, por lo menos aparentemente, discrepan de la historia profana o bíblica, y, finalmente, de algunas narraciones que parecen estar en contradicción con el mismo autor de los Hechos o con otros autores sagrados, son tales que puedan poner en duda o, por lo menos,

disminuir de alguna manera la autoridad histórica del libro de los Hechos.

Resp.—Negativamente.

Y el día 12 de junio de 1913, en la audiencia benignamente concedida al infrascrito reverendísimo consultor secretario, nuestro Santísimo Padre el papa Pío X ratificó las anteriores respuestas y las mandó publicar.

Roma, 12 de junio de 1913.—LORENZO JANSSENS, O. S. B., secretario consultor (cf. AAS 5 [1913] 291-293).

BIBLIOGRAFIA

I. Comentarios

a) ANTIGUOS

S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Actus homiliae* 55: MG 60,13-384; OECUMENIUS, *Comm. in Actus:* MG 118,29-308; THEOPHYLACTUS, *Expos. in Actus:* MG 125,496-1132; S. BEDA VENERABILIS, *Expos. super Actus; Retractationis liber in Actus:* ML 92,939-1032; J. LORINUS, *In Acta Apostolorum commentaria* (Lugduni 1605); C. SANCTIUS, *Comment. in Actus* (Lugduni 1616); CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in S. Scripturam. In Acta Apostolorum* (Lugduni 1627); A. CALMET, *Comm. in omnes libros V. et N. Testamenti. In Acta Apostolorum* (París 1726).

b) MODERNOS

J. TH. BEELEN, *Comm. in Actus Apostolorum* (Lovaina 1850); F. X. PATRIZI, *In Actus Apostolorum* (Roma 1867); J. FELTEN, *Die Apostelgeschichte* (Freiburg-Br. 1892); J. KNABENBAUER, *Cursus Scripturae Sacrae: Comm. in Actus Apostolorum* (París 1899); F. C. CEULEMANS, *Comm. in Actus Apostolarum* (Mechliniae 1903); J. ROSE, *Les Actes des apôtres* (París 1905); J. A. VAN STEENKISTE-A. CAMERLYNCK, *Comm. in Actus Apostolorum* (Bruges 1910); M. SALES, *La Sacra Bibbia: Gli Atti degli Apostoli* (Torino 1911); C. J. CALLAN, *The Acts of the Apostles* (Nueva York 1919); E. JACQUIER, *Études Bibliques. Les Actes des Apôtres* (París 1926); A. BOUDOU, *Verbum salutis. Actes des Apôtres* (París 1933); J. M. RIERA, *Actes dels Apòstols* (Montserrat 1933); A. STEINMANN, *Die heilige Schrift des N. T. Die Apostelgeschichte* (Bonn 1934); A. WIKENHAUSER, *Regensburger Neue Testament. Die Apostelgeschichte übersetz und erclärt* (Regensburger 1938); J. RENIÉ, *La sainte Bible. Actes des Apôtres* (París 1949); G. RICCIOTTI, *Gli Atti degli Apostoli* (Roma 1952); L. CERFAUX-J. DUPONT, *La sainte Bible. Actes des Apôtres* (París 1953); C. S. DESSAIN, *A Catholic Commentary on Holy Scripture. The Acts of the Apostles* (Edinburgh 1953; trad. española, Barcelona 1959); J. KURZINGER, *Das N. T. Echterbibel. Die Apostelgeschichte* (Würzburg 1955); J. LEAL, *La Sagrada Escritura. Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1962).

*E. PREUSCHEN, *Handbuch zum N. T. Die Apostelgeschichte* (Tübingen 1912); *A. LOISY, *Les Actes des Apôtres* (París 1920); *M. GOGUEL, *Le livre des Actes* (París 1922); *TH. ZAHN, *Kommentar zum N. T. Die Apostelgeschichte des Lukas* (Leipzig 1927); *K. LAKE-H. J. CADBURY, *The Beginnings of Christianity. The Acts of the Apostles* (Londres 1933); *H. W. BEYER, *Das Neue Testament Deutsch. Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1959); *O. BAUERNFEIND, *Theologischer Handkommentar zum N. T. Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1939); *J. MOFFAT, *The Moffat New Testament Com-*

mentary. The Acts of the Apostles (Londres 1949); *F. F. BRUCE, *The New International Commentary on the N. T. The Acts of the Apostles* (Londres 1954); *E. HAENCHEN, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1956); *C. S. C. WILLIAMS, *Black's New Testament Commentaries. The Acts of the Apostles* (Londres 1958); *E. M. BLAIKLOK, *Tyndale New Testament Commentary. The Acts of the Apostles* (Londres 1959); *W. LÜTHI, *Les Actes des Apôtres* (Genève 1959).

II. Obras auxiliares

LE CAMUS, *L'oeuvre des Apôtres* (París 1905; trad. española, Barcelona 1913); P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme* (París 1909; traducción española, Friburgo Brisg. 1912); DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* (París 1906-1911); J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Regensburg 1910); J. LEBRETON-J. ZEILLER, *Histoire de l'Église primitive* (París 1934); J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de J. C.* (París 1935); A. J. FESTUGIÈRE-P. FABRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur* (París 1935); M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus Christ* (París 1931); L. CERFAUX, *La Communauté Apostolique* (Lovaina 1943); A. TRICOT, *L'Église naissante de l'an 30 à l'an 100* (Tournai 1964); DANIEL ROPS, *L'Église des Apôtres et des Martyrs* (París 1948; trad. española, Barcelona 1955); J. DUPONT, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents* (Lovaina 1950); *Les sources du livre des Actes. État de la question* (Bruges 1960); F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* (París 1952); J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (París 1957); E. TROCMÉ, *Le livre des Actes e l'histoire* (París 1957); P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck 1958); J. VAN DER PLOEG, *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (Bruges 1959); B. MARIANI, *S. Paolo da Cesarea a Roma. Esegesi, storia, topografia, archeologia*, a cura di B. Mariani (Torino 1963).

*E. SCHÜRER, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig 1901); *W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen 1926); *G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era* (Londres 1930); *J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul* (Londres 1943); *M. ROSTOVZEFF, *Social and Economic History of the Roman Empire* (Londres 1926; trad. española, Madrid 1937); *H. METZGER, *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec* (Neuchâtel-París 1945); *M. GOGUEL, *L'Église primitive* (París 1947); *M. SIMON, *Verus Israel: Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain* (París 1948);* W. L. KNOX, *The Acts of Apostles* (Cambridge 1948); *R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich 1949); *M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1951); *G. DIX, *Jew and Greek* (Londres 1953); *C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (München 1954); *J. V. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954); *H. J. CADBURY, *The Book of Acts in History* (Londres 1955); J. C. O'NEILL, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (Londres 1961); U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukalen 1962); F. V. FILSON, *The Crucial Decades. Studies in the Book of Acts* (Richmond 1963).

INTRODUCCION 1,1-11

Prólogo. 1,1-3

[1] En el primer libro, ¡oh Teófilo!, traté de todo lo que Jesús
hizo y enseñó, [2] hasta el día en que fue levantado al cielo, una
vez que, movido por el Espíritu Santo, dio sus instrucciones a
los apóstoles que se había elegido; [3] a los cuales, después de su
pasión, se dio a ver en muchas ocasiones, apareciéndoseles
durante cuarenta días y hablándoles del reino de Dios.

Como hizo cuando el Evangelio, también ahora antepone San Lucas un breve prólogo a su libro, aludiendo a la obra anterior [1], y recordando la dedicación a Teófilo, personaje del que no sabemos nada en concreto, pero que, en contra de la opinión de Orígenes, juzgamos con San Juan Crisóstomo sea persona real, no imaginaria, al estilo de «Filotea» (= alma amiga de Dios) de que habla San Francisco de Sales. El título de κράτιστε (óptimo, excelentísimo) con que es designado en Lc 1,3, título que solía darse a gobernadores, procónsules, etc., v.gr., a Félix y a Festo, procuradores de Judea (cf. 23,26; 26,25), parece indicar que sería persona constituida en autoridad. Está claro, sin embargo, dado el carácter de la obra, que San Lucas, aunque se dirige a Teófilo, no intenta redactar un escrito privado, sino que piensa en otros muchos cristianos que se encontraban en condiciones más o menos parecidas a las de Teófilo. Esta práctica de dedicar una obra a algún personaje insigne era entonces frecuente. Casi por las mismas fechas, Josefo dedicará sus *Antigüedades judaicas* (1,8) y su *Contra Apión* (1,1) a un tal Epafrodito.

Gramaticalmente, la construcción del prólogo es bastante intrincada. Ese «en el primer libro traté de...» parece estar pidiendo un «ahora voy a tratar de...» Es la construcción normal que encontramos en los historiadores griegos, quienes, además, suelen unir ambas partes mediante las conocidas partículas μὲν ... δὲ. También Lucas usa la partícula μέν para la primera parte: τὸν μὲν πρῶτον λόγον..., pero falta la segunda, acompañada del habitual δὲ, como todos esperaríamos. Esto ha dado lugar a una infinidad de conjeturas, afirmando, como hace, v.gr., Loisy, que en la obra principal de Lucas teníamos el período completo con el acostumbrado μὲν... δὲ, pero un redactor posterior, que mutiló y retocó los Hechos con carácter tendencioso, dándoles ese fondo de sobrenaturalismo que hoy tienen, suprimió la segunda parte con su correspondiente δὲ, en la que se anunciaba el sumario de las cosas a tratar, quedando así truncada la estructura armoniosa de todo el prólogo. Naturalmente, esto no pasa de pura imaginación. La realidad es que en

[1] El hecho de que para designar esa obra *anterior* use el adjetivo πρῶτος y no πρότερος, no quiere decir que tuviera intención de escribir un tercer libro, como algunos autores han pretendido deducir; pues, en el griego helenístico, frecuentemente es usado πρῶτος para designar el primero entre dos, y no sólo para designar el primero entre muchos.

Lucas, como, por lo demás, no es raro en la época helenística, encontramos no pocas veces el μὲν solitario, es decir, sin el correspondiente δὲ (cf. 3,21; 23,22; 26,9; 27,21). Y en cuanto a la cuestión de fondo, nada obligaba a Lucas, como hay también ejemplos en otros autores contemporáneos, a añadir, después de la alusión a lo tratado en su primer libro, el sumario de lo que se iba a tratar en el siguiente. Por lo demás, aunque no de manera directa, en realidad ya queda indicado en los v.3-8, particularmente en este último, en que se nos da claramente el tema que se desarrollará en el libro.

Es de notar la expresión con que Lucas caracteriza la narración evangélica: «lo que Jesús hizo y enseñó», como indicando que Jesús, a la predicación, hizo preceder el ejemplo de su vida, y que la narración evangélica, más que a la información histórica, está destinada a nuestra edificación. En griego se dice: «*comenzó* a hacer y a enseñar», frase que muchos interpretan como si Lucas con ese «comenzó» quisiera indicar que el ministerio público de Jesús no era sino el principio de su obra, cuya continuación va a narrar ahora él en los Hechos. Es decir, dan pleno valor al verbo «comenzar». Ello es posible, pues de hecho la obra de los apóstoles es presentada como continuación y complemento de la de Jesús (cf. 1,8; 9,15); sin embargo, también es posible, como sucede frecuentemente en el griego helenístico y en los evangelios (cf. Mt 12,1; 16,22; Lc 3,8; 14,9; 19,45), que el verbo «comenzó» se emplee pleonásticamente y venga a ser equivalente a «se dio a...», pudiendo traducirse: «hizo y enseñó».

También es de notar la mención que Lucas hace del Espíritu Santo, al referirse a las instrucciones que Jesús da a los apóstoles durante esos cuarenta días que median entre la resurrección y la ascensión. Son días de enorme trascendencia para la historia de la Iglesia, las postreras consignas del capitán antes de lanzar sus soldados a la conquista del mundo. De estos días, en que les hablaba del «reino de Dios», arrancan, sin duda, muchas tradiciones en torno a los sacramentos y a otros puntos dogmáticos que la Iglesia ha considerado siempre como inviolables, aunque no se hayan transmitido por escrito.

Si Lucas habla de que Jesús da esas instrucciones y consignas «movido por el Espíritu Santo», no hace sino continuar la norma que sigue en el evangelio, donde muestra un empeño especial en hacer resaltar la intervención del Espíritu Santo cuando la concepción de Jesús (Lc 1,15.35.41.67), cuando la presentación en el templo (Lc 2,25-27), cuando sus actuaciones de la vida pública (Lc 4,1.14.18; 10,21; 11,13). Es obvio, pues, que también ahora, al dar Jesús sus instrucciones a los que han de continuar su obra, lo haga «movido por el Espíritu Santo». Algunos interpretan ese inciso como refiriéndose a la frase siguiente, es decir, a la elección de los apóstoles; y San Lucas trataría de hacer resaltar cómo los apóstoles, cuyas actuaciones bajo la evidente acción del Espíritu Santo va a describir en su obra, habían sido ya elegidos con inter-

vención de ese mismo Espíritu. El texto griego (ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη) nada tendría que oponer gramaticalmente a esta interpretación, que es posible, igual que la anterior. Y hasta pudiera ser que San Lucas se refiera a las dos cosas, instrucciones y elección, hechas ambas por Jesús «movido por el Espíritu Santo».

Ultimos días de Jesucristo en la tierra. 1,4-8

**4 Y comiendo con ellos, les mandó no apartarse de Jerusalén,
sino esperar la promesa del Padre, que de mí habéis escuchado;
5 porque Juan bautizó en agua, pero vosotros, pasados no muchos días, seréis bautizados en el Espíritu Santo. 6 Ellos, pues,
estando reunidos, le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas
a restablecer el reino de Israel? 7 El les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha
fijado en virtud de su poder soberano; 8 pero recibiréis la virtud
del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis
mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta
los extremos de la tierra.**

Es normal que Jesús, después de su resurrección, aparezca a sus apóstoles en el curso de una comida y coma con ellos (cf. Mc 16, 14; Lc 24,30.43; Jn 21,9-13; Act 10,41). De esa manera, la prueba de que estaba realmente resucitado era más clara. En una de estas apariciones, al final ya de los cuarenta días que median entre resurrección y ascensión, les da un aviso importante: que no se ausenten de Jerusalén hasta después que reciban el Espíritu Santo. Quería el Señor que esta ciudad, centro de la teocracia judía, fuera también el lugar donde se inaugurara oficialmente la Iglesia, adquiriendo así un hondo significado para los cristianos (cf. Gál 4,25-26; Apoc 3,12; 21,2-22). Jerusalén será la iglesia-madre, y de ahí, una vez recibido el Espíritu Santo, partirán los apóstoles para anunciar el reino de Dios en el resto de Palestina y hasta los extremos de la tierra (cf. 1,8).

Llama al Espíritu Santo «promesa del Padre», pues repetidas veces había sido prometido en el Antiguo Testamento para los tiempos mesiánicos (Is 44,3; Ez 36,26-27; Jl 2,28-32), como luego hará notar San Pedro en su discurso del día de Pentecostés, dando razón del hecho (cf. 2,16). También Jesús lo había prometido varias veces a lo largo de su vida pública para después de que él se marchara (cf. Lc 24,49; Jn 14,16; 16,7). Ni se contenta con decir que recibirán el Espíritu Santo, sino que, haciendo referencia a una frase del Bautista (cf. Lc 3,16), dice que «serán bautizados» en él, es decir, como *sumergidos* en el torrente de sus gracias y de sus dones [2]. Evidentemente alude con ello a la gran efusión de Pentecostés, que luego se describirá con detalle (cf. 2,1-4).

La pregunta de los apóstoles de si iba, por fin, a «restablecer

[2] Sobre el sentido de la frase en labios del Bautista, cf. L. Turrado, *El bautismo «in Spiritu sancto et igni»*: Estudios Ecles. 34 (1960) p.807-817.

el reino de Israel» no está claro si fue hecha en la misma reunión a que se alude en el v.4, o más bien en otra reunión distinta. Quizás sea más probable esto último, pues la reunión del v.4 parece que fue en Jerusalén y estando en casa, mientras que esta del v.6 parece que tuvo lugar en el monte de los Olivos, cerca de Betania (cf. v.9-12; Lc 24,50). Con todo, la cosa no es clara, pues la frase «dicho esto» del v.9, narrando a renglón seguido la ascensión, no exige necesariamente que ésta hubiera de tener lugar en el mismo sitio donde comenzó la reunión. Pudo muy bien suceder que la reunión comenzara en Jerusalén y luego salieran todos juntos de la ciudad por el camino de Betania, llegando hasta la cumbre del monte Olivete, donde habría tenido lugar la ascensión. La distancia no era larga, sino el «camino de un sábado» (1,12), es decir, unos dos mil codos, que era lo que, según la enseñanza de los rabinos, podían caminar los israelitas sin violar el descanso sagrado del sábado. En total, pues, poco menos de un kilómetro, si se entiende el codo vulgar (= 0,450 m.), o poco más de un kilómetro, si se entiende el codo mayor o regio (= 0,525 m.). La misma pregunta de si era «ahora cuando iba a restablecer el reino de Israel», parece estar sugerida por la anterior promesa del Señor de que, pasados pocos días, serían bautizados en el Espíritu Santo.

Mas sea de eso lo que fuere, es interesante hacer notar cómo los discípulos, después de varios años de convivencia con el Maestro, seguían aún ilusionados con una restauración temporal de la realeza davídica, con dominio de Israel sobre los otros pueblos. Así interpretaban lo dicho por los profetas sobre el reino mesiánico (cf. Is 11,12; 14,2; 49,23; Ez 11,17; Os 3,5; Am 9,11-15; Sal 2,8; 110, 2-5), a pesar de que ya Jesús, en varias ocasiones, les había declarado la naturaleza espiritual de ese reino (cf. Mt 16,21-28; 20,26-28; Lc 17,20-21; 18,31-34; Jn 18,36). No renegaban con ello de su fe en Jesús, antes, al contrario, viéndole ahora resucitado y triunfante, se sentían más confiados y unidos a él; pero tenían aún muy metida esa concepción político-mesiánica, que tantas veces se deja traslucir en los Evangelios (cf. Mt 20,21; Lc 24,21; Jn 6,15) y que obligaba a Jesús a usar de suma prudencia al manifestar su carácter de Mesías, a fin de no provocar levantamientos peligrosos que obstaculizasen su misión (cf. Mt 13,13; 16,20; Mc 3,11-12; 9,9). Sólo la luz del Espíritu Santo acabará de corregir estos prejuicios judaicos de los apóstoles, dándoles a conocer la verdadera naturaleza del Evangelio. De momento, Jesús no cree oportuno volver a insistir sobre el particular, y se contenta con responder a la cuestión cronológica, diciéndoles que el pleno establecimiento del reino mesiánico, de cuya naturaleza él ahora nada especifica, es de la sola competencia del Padre, que es quien ha fijado los diversos «tiempos y momentos» de preparación (cf. 17,30; Rom 3,26; 1 Pe 1,11), inauguración (Mc 1,15; Gál 4,4; 1 Tim 2,6), desarrollo (Mt 13,30; Rom 11,25; 13,11; 2 Cor 6,2; 1 Tes 5,1-11) y consumación definitiva (Mt 24,36; 25,31-46; Rom 2,5-11; 1 Cor 1,7-8; 2 Tes 1,6-10). En tal ignorancia, lo que a ellos toca, una vez recibida la fuerza proce-

dente del Espíritu Santo, es trabajar por ese restablecimiento, presentándose como testigos de los hechos y enseñanzas de Jesús, primero en Jerusalén, luego en toda la Palestina y, finalmente, en medio de la gentilidad.

Con esas palabras traza Jesús a los apóstoles las diversas fases de la propagación del Evangelio, tal como luego lo veremos descrito en el libro de los Hechos. Es un mandato y una promesa. Al reino de Israel, limitado a Palestina, opone Jesús la universalidad de su Iglesia y de su reino, predicha ya por los profetas (cf. Sal 87,1-7; Is 2,2-4; 45,14; 60,6-14; Jer 16,19-21; Sof 3,9-10; Zac 8, 20-23) y repetidamente afirmada por él (cf. Mt 8,11; 24,14; 28,19; Lc 24,47).

La ascensión. 1,9-11

9 Dicho esto y viéndole ellos, se elevó, y una nube le ocultó a sus ojos. 10 Mientras estaban mirando al cielo, fija la vista en El, que se iba, dos varones con hábitos blancos se les pusieron delante, 11 y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así, como le habéis visto ir al cielo.

Narra aquí San Lucas, con preciosos detalles, el hecho trascendental de la ascensión de Jesús al cielo. Ya lo había narrado también en su evangelio, aunque más concisamente (cf. Lc 24,50-52). Lo mismo hizo San Marcos (Mc 16,19). San Mateo y San Juan lo dan por supuesto, aunque explícitamente nada dicen (cf. Mt 28, 16-20; Jn 21,25).

Parece que la acción fue más bien lenta, pues los apóstoles están mirando al cielo mientras «se iba». Evidentemente, se trata de una descripción según las apariencias físicas, sin intención alguna de orden científico-astronómico. Es el cielo atmosférico, que puede contemplar cualquier espectador, y está fuera de propósito querer ver ahí alusión a alguno de los cielos de la cosmografía hebrea o de la cosmografía helenística (cf. 2 Cor 12,2). Los dos personajes «con hábitos blancos» son dos ángeles en forma humana, igual que los que aparecieron a las mujeres junto al sepulcro vacío de Jesús (Lc 24,4; Jn 20,12).

En cuanto a la nube, ya en el Antiguo Testamento una nube reverencial acompañaba casi siempre las teofanías (cf. Ex 13,21-22; 16,10; 19,9; Lev 16,2; Sal 97,2; Is 19,1; Ez 1,4). También en el Nuevo Testamento aparece la nube cuando la transfiguración de Jesús (Lc 9,34-35). El profeta Daniel habla de que el «hijo del hombre» vendrá sobre las nubes a establecer el reino mesiánico (Dan 7,13-14), pasaje al que hace alusión Jesucristo aplicándolo a sí mismo (cf. Mt 24,30; 26,64). Es obvio, pues, que, al entrar Jesucristo ahora en su gloria, una vez cumplida su misión terrestre, aparezca también la nube, símbolo de la presencia y majestad divinas. Los dos personajes de «hábito blanco» anuncian a los apóstoles que Jesús reaparecerá de nuevo de la misma manera que lo

ven ahora desaparecer, sólo que a la inversa, pues ahora desaparece subiendo y entonces reaparecerá descendiendo. Alusión, sin duda, al retorno glorioso de Jesús en la *parusía*, que desde ese momento constituye la suprema expectativa de la primera generación cristiana, y cuya esperanza los alentaba y sostenía en sus trabajos (cf. 3,20-21; 1 Tes 4,16-18; 2 Pe 3,8-14).

I. LA IGLESIA EN JERUSALEN. 1,12-8,3

El grupo de los apóstoles. 1,12-14

12 Entonces se volvieron del monte llamado Olivete a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado. 13 Cuando hubieron llegado, subieron al aposento superior, en donde solían morar Pedro y Juan; Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes y Judas de Santiago. 14 Todos éstos perseveraban unánimes en la oración, con algunas mujeres, con María, la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste.

Estos versículos permiten dar una ojeada fugaz al embrión de la primitiva Iglesia. Los apóstoles, desaparecido de entre ellos el Maestro, vuelven del Olivete a Jerusalén, «perseverando unánimes en la oración», en espera de la promesa del Espíritu Santo hecha por Jesús.

A los apóstoles acompañaban algunas mujeres, que no se nombran, a excepción de la madre de Jesús, pero bien seguro son de aquellas que habían acompañado al Señor en su ministerio de Galilea (cf. Lc 8,2-3), y aparecen luego también cuando la pasión y resurrección (cf. Mt 27,56; Lc 23,55-24,10). Y aún hay un tercer grupo, los «hermanos de Jesús». De ellos se habla también en el Evangelio, e incluso se nos da el nombre de cuatro: Santiago, José, Simón y Judas (cf. Mt 13,55-56; Mc 6,3). Entonces se habían mostrado hostiles a las enseñanzas de Jesús (Mc 3,21-32; Jn 7,5), pero se ve que, posteriormente, al menos algunos de ellos, habían cambiado de actitud. Parece que, junto con los apóstoles, gozaron de gran autoridad en la primitiva Iglesia, a juzgar por aquella expresión de San Pablo, cuando trata de defender ante los corintios su modo de proceder en la predicación del Evangelio: «¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?» (1 Cor 9,5). Entre estos «hermanos del Señor» destacará sobre todo Santiago, al que Pablo visita después de convertido en su primera subida a Jerusalén (Gál 1,19), y es, sin duda, el mismo que aparece en los Hechos como jefe de la iglesia jerosolimitana (cf. 12,17; 15,13; 21,18; Gál 2,9-12). La opinión tradicional es que este Santiago, «hermano del Señor» y autor de la carta que lleva su nombre, es Santiago de Alfeo, llamado también Santiago el Menor, que aparece en las listas de los apóstoles (cf. Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6, 14-16; Act 1,13). Sin embargo, aunque es la opinión más fundada

(cf. Gál 1,19), pruebas apodícticas no las hay, y son bastantes los autores que se inclinan a la negativa.

En cuanto a la expresión «hermanos de Jesús», a nadie debe extrañar, no obstante no ser hijos de María, pues en hebreo y arameo no hay un término especial para designar a los primos y primas, y se les llama en general «hermanos» y «hermanas», sea cual fuere el grado de parentesco (cf. Gén 13,8; 14,16; 29,15; Lev 10,4; Núm 16,10; 1 Par 23,22).

No es fácil saber si ese «aposento superior» donde ahora se reúnen los apóstoles en espera de la venida del Espíritu Santo es el mismo lugar donde fue instituida la eucaristía. El término que aquí emplea San Lucas (ὑπερῷον) es distinto del empleado entonces (ἀνάγαιον: cf. Mc 14,15; Lc 22,12). Sin embargo, la significación de los dos términos viene a ser idéntica, designando la parte alta de la casa, lugar de privilegio en las casas judías (cf. 4 Re 4,10), más o menos espacioso, según la riqueza del propietario. En el caso de la eucaristía expresamente se dice que era «grande», y en este caso se supone también que era grande, pues luego se habla de que se reúnen ahí unas 120 personas (cf. 1,15). Además, parece claro que San Lucas alude a ese lugar como a algo ya conocido y donde se reunían los apóstoles habitualmente. Incluso es probable que se trate de la misma «casa de María», la madre de Juan Marcos, en la que más adelante vemos se reúnen los cristianos (cf. 12,12).

Elección de Matías. 1,15-26

15 En aquellos días se levantó Pedro en medio de los hermanos, que eran en conjunto unos ciento veinte, y dijo: 16 Hermanos, era preciso que se cumpliese la Escritura, que por boca de David había predicho el Espíritu Santo acerca de Judas, que fue guía de los que prendieron a Jesús, 17 y era contado entre nosotros, habiendo tenido parte en este ministerio. 18 Este, pues, adquirió un campo con el precio de su iniquidad; y, precipitándose, reventó y todas sus entrañas se derramaron; 19 y fue público a todos los habitantes de Jerusalén, tanto que el campo se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir Campo de Sangre. 20 Pues está escrito en el libro de los Salmos:

«Quede desierta su morada y no haya quien habite en ella, y otro se alce con su cargo».

21 Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, 22 a partir del bautismo de Juan, hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección. 23 Fueron presentados dos: José, por sobrenombre Barsaba, llamado Justo, y Matías. 24 Orando dijeron: Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muestra a cuál de estos dos escoges 25 para ocupar el lugar de este ministerio y el apostolado de que prevaricó Judas para irse a su lugar. 26 Echaron suertes sobre ellos, y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles.

Tenemos aquí la primera intervención de Pedro, quien, en consonancia con lo predicho por el Señor (cf. Mt 16,13-19; Lc 22,32;

Jn 21,15-17), aparece como jefe de la naciente Iglesia. Lo mismo sucede en los siguientes capítulos de los Hechos, hasta el 15 inclusive (cf. 2,14.37; 3,5-12; 4,8; 5,3.29; 8,20; 9,32; 10,5-48; 11,4; 12,3; 15,7); posteriormente, San Lucas ya no vuelve a hablar de él, pues restringe su narración a las actividades de Pablo.

Es curiosa esa necesidad, que en su discurso parece suponer Pedro, de tener que completar el número «doce», buscando sustituto de Judas. Se trataría de una necesidad de orden simbólico, al igual que habían sido doce los patriarcas del Israel de la carne (cf. Rom 9,8; Gál 6,16). Por lo demás, no parece que el número «doce» fuese coto tan cerrado que no admitiese adición alguna, pues, de hecho, fue agregado Pablo (cf. 1 Cor 9,1-2; Gál 1,1), y probablemente también Bernabé (cf. 14,4.14).

San Pedro funda la necesidad de esa sustitución en que ya está predicha en la Escritura, y cita los salmos 69,26 y 109,8, fundiendo las dos citas en una. Creen algunos que se trata de textos directamente mesiánicos, alusivos a Judas, que entrega al divino Maestro. Parece, sin embargo, a poco que nos fijemos en el conjunto del salmo, que esos salmos no son directamente mesiánicos, sino que el salmista se refiere, en general, al justo perseguido, concretado muchas veces en la persona del mismo salmista, quejándose ante Yahvé de los males que por defender su causa sufre de parte de los impíos, y pidiendo para éstos el merecido castigo. En los versículos de referencia pide que el impío sea quitado del mundo y quede desierta su casa, pasando a otro su cargo. San Pedro hace la aplicación a Judas, que entregó al Señor. No se trataría, sin embargo, de mera *acomodación*, sino que, al igual que en otras citas de estos mismos salmos (cf. Jn 2,17; 15,25; Rom 11,9-10; 15,3), tendríamos ahí un caso característico de sentido «plenior». Esas palabras del salmo, no en la intención expresa del salmista, pero sí en la de Dios, iban hasta los tiempos del Mesías, el justo por excelencia, y con ellas trataba Dios de ir esbozando el gran misterio de la pasión del Mesías, que luego, a través de Isaías, en los capítulos del «siervo de Yahvé», nos anunciara ya directamente [3]. Sabido es que, en los planes de Dios, cual se manifiestan en el Antiguo Testamento, el pueblo judío y su historia no tienen otra razón de ser sino servir de preparación para la época de «plenitud» (cf. Mt 5, 17; 1 Cor 10,1-11; Gál 3,14; Col 2,17). Los judíos, atentos sólo a la letra de la Escritura, no se dan cuenta de esta verdad (cf. 2 Cor 3,13-18); no así los apóstoles, una vez glorificado el Señor (cf. Lc 24,45; Jn 12,16).

La condición que pone San Pedro es que el que haya de ser elegido tiene que haber sido testigo ocular de la predicación y hechos de Jesús a lo largo de toda su vida pública (v.21-22). Los apóstoles iban a ser los pilares del nuevo edificio (cf. Ef 2,20), y convenía que fueran testigos *de visu*. De los dos presentados nada

[3] Es por eso que en estos salmos, como dice Santo Tomás, a veces «inseruntur quaedam, quae excedunt conditionem illius rei gestae, ut animus elevatur ad figuratum» (SANTO TOMÁS, *Prol. Comm. in 50 Psalmos)*.

sabemos en concreto. Eusebio afirma[4] que eran del número de los 72 discípulos (Lc 10,1-24), cosa que parece muy probable, dado que habían de ser testigos oculares de la vida del Maestro. A nuestra mentalidad resulta un poco chocante el método de las suertes para la elección, pero tengamos en cuenta que era un método de uso muy frecuente en el Antiguo Testamento (cf. Lev 16,8-9; Núm 26,55; Jos 7,14; 1 Sam 10,20; 1 Par 25,8), en conformidad con aquello que se dice en los Proverbios: «En el seno se echan las suertes, pero es Dios quien da la decisión» (Prov 16,33). Piensan los apóstoles que la elección de un nuevo apóstol debía ser hecha de manera inmediata por el mismo Jesucristo y, acompañando la oración, juzgan oportuno ese método para que diera a conocer su voluntad.

No es fácil concretar el sentido de la expresión aplicada a Judas, de que «prevaricó... para irse a su lugar» (v.25). Generalmente se interpreta como un eufemismo para indicar el infierno (cf. Mt 26, 24; Lc 16,28); pero muy bien pudiera aludir simplemente a la nueva posición que él escogió, saliendo del apostolado, es decir, el lugar de traidor, con sus notorias consecuencias, el suicidio inclusive, predichas ya en la Escritura.

En cuanto a la alusión que se hace a su muerte, diciendo que «adquirió un campo... y precipitándose reventó...» (v.18-19), no está en oposición con lo que dice San Mateo de que Judas «se ahorcó» y son los sacerdotes quienes adquieren el campo para sepultura de peregrinos (Mt 27,3-8); pues los sacerdotes adquieren el campo con dinero de Judas, al que, por tanto, en cierto sentido, puede atribuirse su adquisición, y sería en ese campo donde habría sido enterrado Judas, el cual habría ido ahí a ahorcarse, como refiere Mateo, pero en el acto de ahorcarse se habría roto la cuerda o la rama a que estaba atada, cayendo el infeliz de cabeza y reventando por medio. Una tradición antigua, y probablemente auténtica, coloca este lugar de la muerte de Judas en el valle de *Ge-Hinnom* o de la *Gehenna*, al sur de Jerusalén. No está claro si estos dos versículos alusivos a la muerte de Judas forman parte del discurso de Pedro o son un inciso explicatorio de Lucas. Más bien parece esto último, pues interrumpen el discurso y, hablando a un auditorio perfectamente conocedor del hecho, bastaba una simple alusión y no tenía Pedro por qué detenerse en dar tan detallados pormenores. Además, puesto que hablaba en arameo, no tiene sentido eso de «se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir campo de sangre». En cambio, todo se explica perfectamente si, parecido a como hace en otras ocasiones (cf. 9,12; Lc 23,51), es Lucas quien inserta esas noticias para ilustrar a sus lectores no palestinenses, ignorantes del hecho y de las lenguas semitas. En cuanto al nombre «Hacéldama», Lucas parece derivarlo de la *sangre* de Judas, mientras que Mateo parece que lo deriva del precio con que se compró el campo, que fue la *sangre* de nuestro Señor. Quizás eran corrientes ambas etimologías.

[4] *Hist. eccl.* 1,12.

Venida del Espíritu Santo en Pentecostés. 2,1-13

1 Cuando llegó el día de Pentecostés, estando todos juntos en
un lugar, 2 se produjo de repente un ruido del cielo, como el
de un viento impetuoso, que invadió toda la casa en que residían.
3 Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron
sobre cada uno de ellos, 4 quedando todos llenos del Espíritu
Santo; y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según que
el Espíritu les movía a expresarse. 5 Residían en Jerusalén
judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo,
6 y habiéndose corrido la voz, se juntó una muchedumbre
que se quedó confusa al oírlos hablar cada uno en su propia
lengua. 7 Estupefactos de admiración, decían: Todos éstos que
hablan, ¿no son galileos? 8 Pues ¿cómo nosotros los oímos cada
uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? 9 Par-
tos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea,
Capadocia, el Ponto y Asia, 10 Frigia y Panfilia, Egipto y las
partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros roma-
nos, 11 judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos hablar
en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios. 12 Todos,
atónitos y fuera de sí, se decían unos a otros: ¿Qué es esto?
13 Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto.

Escena de enorme trascendencia en la historia de la Iglesia la narrada aquí por San Lucas. A ella, como a algo extraordinario, se refería Jesucristo cuando, poco antes de la ascensión, avisaba a los apóstoles de que no se ausentasen de Jerusalén hasta que llegara este día (cf. 1,4-5). Es ahora precisamente cuando puede decirse que va a comenzar la historia de la Iglesia, pues es ahora cuando el Espíritu Santo desciende visiblemente sobre ella para darle vida y ponerla en movimiento. Los apóstoles, antes tímidos (cf. Mt 26,56; Jn 20,19), se transforman en intrépidos propagadores de la doctrina de Cristo (cf. 2,14; 4,13.19; 5,29). El hecho, dentro de la sobriedad, se nos cuenta con bastantes detalles. Comienza por indicársenos tiempo y lugar: «el día de Pentecostés, estando todos juntos...» (v.1). Esa fiesta de Pentecostés era una de las tres grandes fiestas judías llamadas de «peregrinación», pues en ellas debían los israelitas peregrinar a Jerusalén para adorar a Dios en el único y verdadero templo que se había elegido. Las otras dos eran Pascua y los Tabernáculos. Estaba destinada a dar gracias a Dios por el final de la recolección, y en ella se le ofrecían los primeros panes de la nueva cosecha. Una tradición rabínica posterior añadió a este significado el de conmemoración de la promulgación de la Ley en el Sinaí; y, en este sentido, los Padres hablan muchas veces de que, así como la Ley mosaica se dio el día de Pentecostés, así la Ley nueva, que consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, debía promulgarse en ese mismo día. Los judíos de Palestina solían llamarla la fiesta de las «semanas» (hebr. *shabu'oth)*, pues había de celebrarse siete «semanas» después de Pascua (cf. Lev 23,15; Núm 28,26; Dt 16,9); en cambio, los judíos de la diáspora parece que la designaban con el término griego *pentecosté* (= quincua-

gésimo), por la misma razón de tener que celebrarse el «quincuagésimo» día después de Pascua. Había seria discusión sobre cuándo habían de comenzar a contarse esos «cincuenta» días, pues el texto bíblico está oscuro, y no es fácil determinar cuál es ese día «siguiente al sábado» (Lev 23,11.15), que debe servir de base para comenzar a contar. Los fariseos, cuya interpretación, al menos en época posterior, prevaleció, tomaban la palabra «sábado», no por el sábado de la semana pascual, sino por el mismo día solemne de Pascua, 15 de Nisán, que era día de descanso «sabático»; en consecuencia, el día «siguiente al sábado» era el 16 de Nisán, fuese cual fuese el día de la semana. No así los saduceos, que afirmaban tratarse del «sábado» de la semana, y, por consiguiente, el día «siguiente al sábado» era siempre el domingo, y la fiesta de Pentecostés (cincuenta días más tarde) había de caer siempre en domingo. De hecho, en el año a que nos referimos, parece que cayó en domingo, como ha sido tradición constante en la Iglesia.

En cuanto al lugar en que sucedió la escena, parece claro que fue en una casa o local cerrado (v.1-2), probablemente la misma en que se habían reunido los apóstoles al volver del Olivete, después de la ascensión (1,13), y de la que ya hablamos al comentar ese pasaje. Si ahora estaban reunidos todos los 120 de cuando la elección de Matías (1,15), o sólo el grupo apostólico presentado antes (1,13-14), no es fácil de determinar. De hecho, en la narración sólo se habla de los apóstoles (2,14.37), pero la expresión «estando todos juntos» (v.1) parece exigir que, si no el grupo de los 120, al menos estaban todos los del grupo apostólico de que antes se habló.

La afirmación fundamental del pasaje está en aquellas palabras del v.4: «quedaron todos llenos del Espíritu Santo». Todo lo demás, de que se habla antes o después, no son sino manifestaciones exteriores para hacer visible esa gran verdad. A eso tiende el ruido, como de viento impetuoso, que se oye en toda la casa (v.2). Era como el primer toque de atención. A ese fenómeno acústico sigue otro fenómeno de orden visual: unas llamecitas, en forma de lenguas de fuego, que se reparten y van posando sobre cada uno de los reunidos (v.3). Ambos fenómenos pretenden lo mismo: llamar la atención de los reunidos de que algo extraordinario está sucediendo. Y nótese que lo mismo el «viento» que el «fuego» eran los elementos que solían acompañar las teofanías (cf. Ex 3,2; 24,17; 2 Sam 5,24; 3 Re 19,11; Ez 1,13) y, por tanto, es obvio que los apóstoles pensasen que se hallaban ante una teofanía, la prometida por Jesús pocos días antes, al anunciarles que serían bautizados en el Espíritu Santo (1,6-8). Es clásica, además, la imagen del «fuego» como símbolo de purificación a fondo y total (cf. Is 6,5-7; Ez 22,20-22; Sal 16,3; 17,31; 65,10; 118,110; Prov 17,3; 30,5; Ecli 2,5), y probablemente eso quiere indicar también aquí. El texto, sin embargo, parece que, con esa imagen de las «lenguas de fuego», apunta sobre todo al don de lenguas, de que se hablará después (v.4).

Qué es lo que incluye ese «quedaron llenos del Espíritu Santo», que constituye la afirmación fundamental del pasaje, no lo especifica San Lucas. El se fija sólo en el primer efecto manifiesto de esa realidad, y fue que «comenzaron a hablar en lenguas extrañas», pero no por propia iniciativa, sino «según que el Espíritu les movía a expresarse».

Mucho se ha discutido y sigue discutiéndose sobre este «don de lenguas» concedido a los apóstoles. Ha sido opinión bastante común en siglos pasados entender ese «don de lenguas» como un don permanente para poder expresarse en varias lenguas, sin necesidad de estudiarlas, en orden a facilitar la predicación evangélica entre los pueblos; o, con la modalidad que interpretan otros, un don para que, aunque hablasen una sola lengua, la suya nativa, ésta fuese entendida por los oyentes, cada uno en su lengua respectiva. Pues bien, creemos que el texto bíblico no alude ni a lo uno ni a lo otro. En primer lugar, nótese que el texto bíblico dice «comenzaron a *hablar en lenguas* extrañas, según que *el Espíritu les movía* a expresarse», indicando claramente que el milagro ha de ponerse en los labios de los apóstoles y no en los oídos de los que escuchaban (cf. Mc 16,17); y, por lo que respecta a la primera interpretación, no hay indicio alguno de que ese carisma de «hablar en lenguas» concedido a los apóstoles fuese algo permanente en orden a la predicación. Más bien, hay indicios de lo contrario. En efecto, ese «hablar en lenguas» lo ejercitan no sólo después que acude la muchedumbre (v.6), sino ya antes, cuando están solos (v.4), y el texto da a entender que fue concedido no sólo a los apóstoles, sino a «todos los reunidos» (v.1), incluso las piadosas mujeres (1,14), que, sin duda, formaban parte también del grupo. Además, de San Pablo, verdadero apóstol equiparado a los Doce, sabemos que conocía el griego (21,37) y el arameo (22,2), lenguas que solía usar en su predicación, pero que ignoraba otras lenguas locales de los pueblos donde predicaba (14,11-15). También de Pedro, cuando los Padres, ya desde Papías, hablan de Marcos como «interpretes Petri», parece lo más cierto que aluden a que, al menos en un principio, Pedro hubo de valerse de él, como mejor conocedor de la lengua griega.

La interpretación que juzgamos más probable es la de que ese «hablar en lenguas» consistía en una oración de alabanza a Dios cantando sus grandezas en lenguas distintas a la propia, sin tener inteligencia clara de lo que se dice, sino sólo conciencia de hablar con él bajo la acción del Espíritu Santo. Esta oración no era una oración en frío y con el espíritu en calma, sino más bien en estado de excitación psíquica bajo la acción del Espíritu Santo. Podíamos encontrar antecedentes, más o menos cercanos de este fenómeno, en el antiguo profetismo de Israel (cf. Núm 11,25-29; 1 Sam 10,5-6; 19,20-24; 3 Re 22,10), como parece insinuar luego el mismo San Pedro al citar la profecía de Joel (v.16-17). Su finalidad era llamar la atención y provocar el asombro de los infieles, disponiéndoles a la conversión, y al mismo tiempo servir de consuelo a los fieles al

verse así favorecidos con la presencia del Espíritu Santo. No fue un fenómeno exclusivo del día de Pentecostés, sino que fue bastante frecuente en la Iglesia primitiva. A él se alude en otros dos lugares de los Hechos (10,46; 19,6), y, por cierto, en uno de ellos, que fue el caso del centurión Cornelio, haciendo notar expresamente que fue un don como el concedido a los apóstoles en Pentecostés (11,15-17). A este mismo don de hablar en lenguas o «glosolalia», como hoy suele denominarse, alude varias veces San Pablo en sus cartas, particularmente en la primera a los Corintios (cf. 1 Cor 12,10; 14,2-39); y dice que no es un don en orden a la predicación, sino en orden a hablar con Dios (14,2), y que ni el mismo que goza de él tiene clara inteligencia de lo que habla, si no hay quien interprete (14,9-19.28).

Hay bastantes autores que niegan tratarse del mismo don en Pentecostés y en estos otros lugares de los Hechos y de las cartas de San Pablo. La razón principal es que, en Pentecostés, al contrario que en los casos a que se refiere San Pablo, los oyentes entendían directamente, sin necesidad de intérprete, al que hablaba en lenguas (cf. 2,6-11). La razón, sin embargo, no parece muy convincente, pues no vemos dificultad alguna en que, en el caso de Pentecostés, esas «lenguas extrañas» coincidieran *providencialmente* con las de los numerosos judíos allí presentes; cosa que apenas tenía aplicación en el caso de Corinto, donde, a pocos años aún de la fundación de esa iglesia, no es fácil que en las reuniones de la pequeña grey cristiana hubiese ya fieles procedentes de diversas regiones, que pudiesen entender las «lenguas extrañas» que hablaba el glosólalo. Pero, desde luego, si hubiese habido tales fieles, creemos que también entonces, ahí en Corinto, hubieran entendido directamente al glosólalo, pues no se trataba de sonidos inarticulados y carentes de sentido, sino de una lengua bien articulada, que expresaba conceptos concretos, hasta el punto de que podía ser traducida con exactitud (cf. 1 Cor 14,9.13.19.27). Ni hay motivo para suponer, como hacen algunos autores, que esas «lenguas extrañas» constituían un lenguaje especial, más que humano, divino y celestial, que nada tenía que ver con las lenguas vivas corrientes entre los hombres. Esto se opone claramente a las palabras del texto de los Hechos (cf. v.6), a no ser que supongamos un nuevo milagro, convirtiendo Dios en lenguaje humano respecto de determinados oyentes lo que, en realidad, no lo era. No vemos necesidad de multiplicar los milagros. De otra parte, parece que también entre los oyentes de Pentecostés se encontraban algunos que, por no ser de las regiones cuyas lenguas hablaban los apóstoles, no entendían ninguna de las lenguas habladas en aquella ocasión; tales serían esos que atribuían todo a efectos de la embriaguez (v.13). Para estos burlones el caso se presentaba muy parecido al que describe San Pablo: si en una reunión todos hablan en lenguas y entraren infieles, «¿no dirían que estáis locos?» (1 Cor 14,33).

Queda, por fin, una última cuestión: ¿quiénes eran esos «judíos, varones piadosos de toda nación..., partos, medos, elamitas...»,

que residían entonces en Jerusalén y presenciaron el milagro de Pentecostés? Parecería obvio suponer que se trataba de peregrinos de las regiones ahí enumeradas (v.9-11), venidos a Jerusalén con ocasión de la fiesta de Pentecostés. Sabemos, en efecto, que era una fiesta a la que concurrían judíos de todo el mundo de la diáspora (cf. 20,16; 21,27), dado que caía en una época muy propicia para la navegación (cf. 27,9). Sin embargo, la expresión de San Lucas en el v.5: «estaban domiciliados en Jerusalén» (ἦσαν δὲ κατοικοῦντες) parece aludir claramente a una residencia *habitual* y no tan sólo transitoria, con ocasión de la fiesta de Pentecostés. Por eso, juzgamos más probable que se trata de judíos nacidos en regiones de la diáspora, pero que, por razones de estudios (cf. 22,3; 23,16) o de devoción, habían establecido su residencia en Jerusalén, ya que el vivir junto al templo y el ser enterrado en la «tierra santa» era ardiente aspiración de todo piadoso israelita. Entre ellos, además de judíos de raza, había también «prosélitos», es decir, gentiles incorporados al judaísmo por haber abrazado la religión judía y aceptado la circuncisión (cf. v.11). Todo esto no quiere decir que no se hallasen también presentes peregrinos llegados con ocasión de la fiesta, mas ésos no entrarían aquí en la perspectiva de San Lucas. El se fija en los de residencia «habitual», los mismos a quienes luego se dirigirá San Pedro (v.14), probabilísimamente en arameo, como, en ocasión parecida, hace San Pablo (22,2), lengua que todos parecen entender (v.37).

No es fácil saber cuál fue la causa de haber acudido todos esos judíos y prosélitos al lugar donde estaban reunidos los apóstoles. La expresión de San Lucas en el v.6: «hecha esta voz» (γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης) es oscura. Comúnmente suele interpretarse este inciso como refiriéndose al *ruido* (ἦχος) de que se habló en el v.2, que, por consiguiente, se habría oído no sólo en la casa donde estaban los apóstoles, sino también en la ciudad. Algunos autores, sin embargo, creen que el «ruido como de viento impetuoso» (v.2) se oyó sólo en la casa; y si la muchedumbre acude, no es porque oyera el «ruido», sino porque se corrió la voz, sin que se nos diga cómo, de lo que allí estaba pasando. Es la interpretación adoptada en la traducción que hemos dado del v.6 en el texto.

Discurso de Pedro. 2,14-36

14 Entonces se levantó Pedro con los once y, alzando la voz,
les habló: Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, oíd y
prestad atención a mis palabras. 15 No están éstos borrachos,
como vosotros suponéis, pues no es aún la hora de tercia;
16 esto es lo dicho por el profeta Joel:
17 «Y sucederá en los últimos días, dice Dios, | que derramaré
mi Espíritu sobre toda carne, | y profetizarán vuestros hijos y
vuestras hijas, | y vuestros jóvenes verán visiones, | y vuestros
ancianos soñarán sueños;
18 Y sobre mis siervos y sobre mis siervas | derramaré mi
Espíritu en aquellos días | y profetizarán,

19 Y haré prodigios arriba en el cielo, | y señales abajo en la
tierra, | sangre y fuego y nubes de humo.
20 El sol se tornará tinieblas | y la luna sangre, | antes que
llegue el día del Señor, grande y manifiesto.
21 Y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará».
22 Varones israelitas, escuchad estas palabras: Jesús de Naza-
ret, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, pro-
digios y señales que Dios hizo por El en medio de vosotros,
como vosotros mismos sabéis, 23 a éste, entregado según los
designios de la presciencia de Dios, le alzasteis en la cruz y le
disteis muerte por mano de los infieles. 24 Pero Dios, rotas
las ataduras de la muerte, le resucitó, por cuanto no era posible
que fuera dominado por ella, 25 pues David dice de El:
«Traía yo al Señor siempre delante de mí, | porque El está
a mi derecha, para que no vacile.
26 Por esto se regocijó mi corazón y exultó mi lengua, | y
hasta mi carne reposará en la esperanza.
27 Porque no abandonarás en el hades mi alma, | ni permitirás
que tu Santo experimente la corrupción.
28 Me has dado a conocer los caminos de la vida, | y me lle-
narás de alegría con tu presencia».
29 Hermanos, séame permitido deciros con franqueza del
patriarca David, que murió y fue sepultado, y que su sepulcro
se conserva entre nosotros hasta hoy. 30 Pero, siendo profeta
y sabiendo que le había Dios jurado solemnemente que un
fruto de sus entrañas se sentaría sobre su trono, 31 le vio de ante-
mano y habló de la resurrección de Cristo, que no sería aban-
donado en el hades, ni vería su carne la corrupción. 32 A este
Jesús le resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos.
33 Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa
del Espíritu Santo, lo derramó, según vosotros veis y oís.
34 Porque no subió David a los cielos, antes dice:
«Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra
35 Hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies».
36 Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios
le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis
crucificado.

Este discurso de Pedro inaugura la apologética cristiana, y en él podemos ver el esquema de lo que había de constituir la predicación o kerigma apostólico (cf. 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41). Como centro, el testimonio de la resurrección y exaltación de Cristo (v.24.31-33), en consonancia con lo que ya les había predicho el Señor (cf. 1,8.22); y girando en torno a esa afirmación fundamental, otras particularidades sobre la vida y misión de Cristo (v.22.33), para concluir exhortando a los oyentes a creer en él como Señor y Mesías (v.36). Contra la aceptación de esa tesis se levantaba una enorme dificultad, cual era la pasión y muerte ignominiosa de ese Jesús Mesías; y a ella responde San Pedro que todo ocurrió «según los designios de la presciencia de Dios» (v.23), y, por tanto, no fue a la muerte, porque sus enemigos prevalecieran sobre él (cf. Jn 7,30; 10,18), sino porque así lo había decretado Dios en orden a la salvación de los hombres (cf. Jn 3,16; 14,31;

18,11; Rom 8,32). La misma solución dará también San Pablo (cf. 13,27-29).

En este discurso de Pedro, como, en general, en todos los discursos de los apóstoles ante auditorio judío, se da un realce extraordinario a la prueba de las profecías. Más que insistir en presentar los hechos, se insiste en hacer ver que esos hechos estaban ya predichos en la Escritura. Así, por ejemplo, el fenómeno de «hablar en lenguas», predicho ya por Joel (v.16), y lo mismo la resurrección y exaltación de Jesús, predichas en los salmos (v.25.34). Se hace, sí, alusión al testimonio de los hechos (v.22.32.33), pero con menos realce. Ello se explica por la extraordinaria veneración que los judíos sentían hacia la Escritura, cuyas afirmaciones consideraban de valor irrefragable. También en la Iglesia se ha seguido usando la prueba de las profecías (cf. Conc. Vatic., ses.3 c.3). Hemos de notar, sin embargo, que algunos de los textos proféticos citados por los apóstoles no siempre tienen el valor probativo de una profecía directa. Ya aludimos a este problema al comentar 1,15-26.

Por lo que toca a los tres pasajes escriturísticos citados en este discurso de Pedro (v.16.25.34), notemos lo siguiente. El pasaje de Joel (Jl 2,28-32) es ciertamente mesiánico, aludiendo el profeta a la extraordinaria efusión del Espíritu Santo que tendrá lugar en los tiempos del Mesías. Con razón, pues, San Pedro hace notar el cumplimiento de esa promesa en la efusión de Pentecostés, comienzo solemne de las que luego habrían de tener lugar en la Iglesia a lo largo de todos los siglos. Sin embargo, la última parte de esa profecía (Jl 2,30-32) no parece haya de tener aplicación hasta la etapa final de la época mesiánica, cuando tenga lugar el retorno glorioso de Cristo. ¿Por qué la cita aquí San Pedro? Late aquí un problema que, aunque de tipo más general, no quiero dejar de apuntar, y es que para los profetas no suele haber épocas o fases en la obra del Mesías, sino que lo contemplan todo como en bloque, en un plano sin perspectiva, hasta el punto de que, a veces, mezclando promesas mesiánicas y los últimos destinos de los pueblos, dan la impresión de que todo ha de tener lugar en muy poco tiempo. Es el caso de Joel. Pedro, en cambio, sabía perfectamente, después de la revelación evangélica, que dentro de la época mesiánica había una doble venida de Cristo, y que entre una y otra ha de pasar un espacio de tiempo más o menos largo (cf. 2 Pe 3,8-14); si aquí cita también la segunda parte de la profecía de Joel, es probabilísimamente a causa de las últimas palabras del profeta: «... antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto; y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará», sobre las que quiere llamar la atención. Para Joel, en efecto, igual que para los profetas en general, ese «día del *Señor*» es el «día de Yahvé», con alusión a la época del Mesías, sin más determinaciones (cf. Is 2,12; Jer 30,7; Sof 1,14; Am 5,18; 8,9; 9,11); pero, en la terminología cristiana, precisadas ya más las cosas, el «día del Señor» es el día del retorno glorioso de *Cristo* en la *parusía* (cf. Mt 24,6; 1 Tes 5,2; 2 Tes 1,7-10; 2,2; 2 Tim 4,8), y es a Cristo a quien Pedro, en la conclusión de su discurso, aplicará ese título de «Señor»

(v.36), ni hay otro nombre, como dirá más tarde (cf. 4,12), por el cual podamos ser salvos. Lo mismo dirá San Pablo, con alusión evidente al texto de Joel: «Uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan, pues todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Rom 10,12-13). Ninguna manifestación más expresiva de la fe de los apóstoles en la divinidad de su Maestro que esta equivalencia Cristo-Yahvé, considerando como dicho a él lo dicho de Yahvé.

Respecto del segundo de los textos escriturísticos citados por Pedro (Sal 16,8-11), que aplica a la resurrección de Jesucristo (v.25-32), notemos que la cita está hecha según el texto griego de los Setenta; de ahí el término *hades* (v.27), que para los griegos era la mansión de los muertos, correspondiente al *sheol* de los judíos. Notemos también que en el original hebreo la palabra correspondiente a *corrupción* (v.27) es *shahath*, término que puede significar *corrupción*, pero también *fosa* o *sepulcro*.

Mucho se ha discutido modernamente acerca del sentido mesiánico de este salmo, citado aquí por San Pedro, y que luego citará también San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia, aplicándolo igualmente a la resurrección de Cristo (cf. 13,35). Ambos apóstoles hacen notar, además, que David, autor del salmo, no pudo decir de sí mismo esas palabras, puesto que él murió y experimentó la corrupción. De su sepulcro, como de cosa conocida, habla varias veces Josefo [1]. La Pontificia Comisión Bíblica, en decreto del 1 de julio de 1933, afirmó rotundamente que, teniendo sobre todo en cuenta la interpretación de los príncipes de los apóstoles, no es lícito al exegeta católico interpretar esas palabras del salmo *quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione Domini nostri Iesu Christi*.

No está claro, sin embargo, en qué sentido ha de afirmarse la mesianidad de este salmo. Afirmar el carácter directamente mesiánico de todo el salmo, como fue opinión corriente entre los expositores antiguos, es no atender al contexto general del salmo, que en ocasiones parece referirse claramente a circunstancias concretas de la vida del salmista (cf. v.3-4); querer establecer una división, como si en los siete primeros versículos hablase el salmista en nombre propio y, en los cuatro últimos, que son los citados en los Hechos, lo hiciese en nombre del Mesías, parece un atentado contra la unidad literaria del salmo; ir sólo hacia un sentido mesiánico típico, como si el salmista, al expresar su firme confianza de permanecer siempre unido a Yahvé, que le librará del poder del *sheol* y le mostrará los caminos de la vida, fuese «tipo» de Cristo, rogando al Padre que no abandonase su alma en el *sheol* ni permitiese que su cuerpo viese la corrupción, parece, además de restar fuerza a muchas expresiones del salmo, desvirtuar un poco las palabras de los príncipes de los apóstoles, cuando afirman que David «*habló* de la resurrección de Cristo» (v.31). Quizás la opinión más acertada sea aplicar también aquí la noción de sentido «pleno», que ya aplicamos a

[1] Cf. *Ant. iud.* 7,15; 16,7.

otras citas de los salmos hechas por San Pedro cuando la elección de Matías (cf. 1,15-26). En efecto, no sabemos hasta qué punto iluminaría Dios la mente del salmista en medio de aquella oscuridad en que los judíos vivían respecto a la vida de ultratumba; pero es evidente que esa ansia confiada que manifiesta de una vida perpetuamente dichosa junto a Yahvé es un chispazo revelador de la gran verdad de la resurrección que Cristo, con la suya propia, había de iluminar definitivamente. El fue el primero que logró de modo pleno la consecución de esa gloriosa esperanza que manifiesta el salmista, y por quien los demás la hemos de lograr. A su resurrección, como a objetivo final, apuntaban ya, en la intención de Dios, las palabras del salmo.

La tercera de las citas escriturísticas hechas por Pedro es la del salmo 110,1, que aplica a la gloriosa exaltación de Cristo hasta el trono del Padre (v.34-35). Es un salmo directamente mesiánico, que había sido citado también por Jesucristo para hacer ver a los judíos que el Mesías debía ser algo más que hijo de David (cf. Mt 22, 41-46). San Pablo lo cita también varias veces (cf. 1 Cor 15,25; Ef 1,20; Heb 1,13). El razonamiento de Pedro es, en parte, análogo al de Jesús, haciendo ver a los judíos que esas palabras no pueden decirse de David, que está muerto y sepultado, sino que hay que aplicarlas al que resucitó y salió glorioso de la tumba, es decir, a Jesús de Nazaret, a quien ellos crucificaron.

La conclusión, pues, como muy bien deduce San Pedro (v.36), se impone: Jesús de Nazaret, con el milagro de su gloriosa resurrección, ha demostrado que él, y no David, es el «Señor» a que alude el salmo 110, y el «Cristo» (hebr. *Mesías)* a que se refiere el salmo 16. Entre los primitivos cristianos llegó a adquirir tal preponderancia este título de «Señor», aplicado a Cristo, que San Pablo nos dirá que confesar que Jesús era el «Señor» constituía la esencia de la profesión de fe cristiana (cf. Rom 10,9; 1 Cor 8,5-6; 12,3). Los dos títulos, «Señor y Cristo», vienen a ser en este caso palabras casi sinónimas, indicando que Jesús de Nazaret, rey mesiánico, a partir de su exaltación, ejerce los poderes soberanos de Dios. No que antes de su exaltación gloriosa no fuera ya «Señor y Mesías» (cf. Mt 16,16; 21, 3-5; 26,63; Mc 12,36), pero es a partir de su exaltación únicamente cuando se manifiesta de manera clara y decisiva esta su suprema dignidad mesiánica y señorial (cf. Flp 2,9-11).

Con razón se ha hecho notar que, en este discurso de San Pedro, igual que en los que pronunciará poco después (cf. 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43), nunca se afirma explícitamente la divinidad de Jesucristo. Difícilmente los judíos, tan rígidamente monoteístas, hubieran escuchado esa afirmación sin levantar grandes protestas. Era más prudente la prueba indirecta, en que la divinidad de Jesús fuera quedando patente, como explicación única de las prerrogativas extraordinarias que se le atribuían, totalmente inexplicables si no fuese Dios. Este parece que fue el proceder de los apóstoles. Algo parecido había sido también el proceder de Jesús en su predicación.

Efecto del discurso de Pedro y primeras conversiones. 2,37-41

37 En oyéndole, se sintieron compungidos de corazón y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué hemos de hacer, hermanos? 38 Pedro les contestó: Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo. 39 Porque para vosotros es esta promesa y para vuestros hijos, y para todos los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro. 40 Con otras muchas palabras atestiguaba y los exhortaba diciendo: Salvaos de esta generación perversa. 41 Ellos recibieron su palabra y se bautizaron, y se convirtieron aquel día unas tres mil almas.

Vemos que la reacción de los oyentes ante el discurso de Pedro es muy parecida a la que habían mostrado los oyentes de Juan Bautista. Como entonces (cf. Mt 3,7), también ahora, además de los compungidos y bien dispuestos (v.37), aparecen otros que siguen mostrando su oposición al mensaje de Cristo, contra los que Pedro previene diciendo: «Salvaos de esta generación perversa» (v.40). Con esta grave sentencia parece insinuar que la gran masa del pueblo judío quedará fuera de la salud mesiánica, y habrá que buscar ésta separándose de ellos (cf. Rom 9,1-10,36).

Las condiciones que Pedro propone a los bien dispuestos, que preguntan qué deben hacer, son el «arrepentimiento» y la «recepción del bautismo en nombre de Jesucristo» (v.38). Con ello conseguirán la «salud» (cf. 2,21.47; 4,12; 11,14; 13,26; 15,11; 16,17.30-31), la cual incluye la «remisión de los pecados» y el «don del Espíritu» (v.38) o, en frase equivalente de otro lugar, la «remisión de los pecados y la herencia entre los santificados» (26,18). Ese «don del Espíritu» no es otro que el tantas veces anunciado por los profetas en el Antiguo Testamento (cf. Jer 31,33; Ez 36,27; Jl 3,1-2) y prometido por Cristo en el Evangelio (cf. Lc 12,12; 24,49; Jn 14,26; 16,13), don que solía exteriorizarse con los carismas de glosolalia y milagros (cf. 2,4; 8,17-19; 19,5-6), pero que suponía una gracia interior más permanente que, aunque no se especifica, parece consistía, como se desprende del conjunto de las narraciones, en una fuerza y sabiduría sobrenaturales que capacitaban al bautizado para ser testigo de Cristo (cf. 1,8; 2,14-36; 4,33; 5,32; 6,10; 11,17).

Esta «promesa» del don del Espíritu, de que habla el anteriormente citado profeta Joel (v.17), está destinada no sólo a los judíos, sino también a «todos los de lejos» (v.39), expresión que es una reminiscencia de Is 57,19, y que alude, sin duda alguna, a los gentiles (cf. 22,21; Ef 2,13-17). Vemos, pues, que, contra el exclusivismo judío, San Pedro proclama abiertamente la universalidad de la salud mesiánica, cosa que, por lo demás, podíamos ver ya aludida en la cita «sobre toda carne», de Joel (v.17). Unicamente que a los judíos está destinada «en primer lugar» (3,26), frase que usa también varias veces San Pablo (cf. 13,46; Rom 1,16; 2,9-10), y con la que se da a entender que el don del Evangelio, antes que a los gentiles, debía

ser ofrecido a Israel, la nación depositaria de las promesas mesiánicas (cf. Rom 3,2; 9,4), como aconsejaba, además, el ejemplo de Cristo (cf. Mt 10,6; Mc 7,27). Incluso después que el Evangelio se predicaba ya abiertamente a los gentiles, San Pablo seguirá practicando la misma norma (cf. 13,5.46; 14,1; 16,13; 17,2.10.17; 18, 4.19; 19,8; 28,17.23).

Acerca del bautismo «en el nombre de Jesucristo», que San Pedro exige a los convertidos (v.38), se ha discutido bastante entre los autores. Desde luego, es evidente que se trata de un bautismo en agua, igual que lo había sido el bautismo de Juan (cf. Mt 3,6.16; Jn 3,23), pues Pedro está dirigiéndose a un auditorio judío, que no conocía otro bautismo que el de agua, tan usado entre los prosélitos y por el Bautista, y, por tanto, en ese sentido habían de entender la palabra «bautizaos». Más adelante, en el caso del eunuco etíope y en el del centurión Cornelio, expresamente se hablará del agua (cf. 8, 38; 10,47).

Más difícil es determinar el sentido de la expresión «en el nombre de Jesucristo». La misma fórmula se repite varias veces en los Hechos (cf. 8,16; 10,48; 19,5). Entre los antiguos hubo muchos que creyeron ser ésa la fórmula con que se administraba entonces el bautismo [2]. Sin embargo, juzgamos mucho más fundado, con la inmensa mayoría de los autores modernos, que también entonces se usaba la fórmula trinitaria, como Cristo había determinado (cf. Mt 28,19), y como vemos se hacía en la época de la *Didaché (Did.* 8,1-3). Es probable que la expresión «en el nombre de Jesucristo» sea simplemente un modo de designar el bautismo cristiano, es decir, ese bautismo que recibe de Cristo su eficacia y nos incorpora a él, muy distinto bajo ese aspecto de otros ritos análogos, como el del Bautista, el de los esenios, el de los prosélitos, etc. De hecho, la *Didaché*, después de afirmar que el bautismo debe administrarse en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo *(Did.* 8,1-3), añade más adelante que sólo podrán participar en el banquete eucarístico los que hubieren sido bautizados «en el nombre del Señor» *(Did.* 10,5), con cuya expresión es evidente que no quiere indicar otra cosa sino los bautizados «con el bautismo cristiano».

Lo que se dice de que «se bautizaron y se convirtieron aquel día unas tres mil personas» (v.41), llama un poco la atención, pues no hubiera sido tarea fácil bautizar en aquel mismo día tres mil personas. Es posible que el inciso «en aquel día» se refiera directamente a los que se convirtieron merced al discurso de Pedro, y que después fueron sucesivamente bautizados en aquel día o en los siguientes.

[2] De la misma opinión es Santo Tomás: «Ex speciali Christi revelatione apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi quod erat odiosum iudaeis et gentilibus honorabile redderet per hoc quod ad invocationem Spiritus Sanctus dabatur in baptismo» *(Sum. Theol.* 3 q.66 a.6 ad 1).

Vida de la comunidad cristiana primitiva. 2,42-47

42 Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles, y en la unión, en la fracción del pan y en la oración.
43 Se apoderó de todos el temor a la vista de los muchos prodigios y señales que hacían los apóstoles: 44 y todos los que creían vivían unidos, teniendo sus bienes en común; 45 pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno. 46 Día por día, todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón,
47 alabando a Dios en medio del general favor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos.

¡Bellísimo retrato de la vida íntima de la comunidad cristiana de Jerusalén este que aquí nos presenta San Lucas! Con términos muy parecidos vuelve a ofrecérnoslo en 4,32-37 y 5,12-16. Cuatro cosas enumera como características de los nuevos convertidos: perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles, en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones (v.42), o dicho en otras palabras, enseñanza jerárquica, unión de caridad, culto público y sacramental, tres elementos que desde ese momento permanecerán siempre como fundamentales en la vida de la Iglesia.

Ante todo, la enseñanza de los apóstoles. No se trata, claro es, de la predicación de la buena nueva tal como se hacía a los aún no convertidos y cuyos esquemas nos conserva San Lucas (2,14-36; 3,12-26; 7,1-53; 13,16-41; 17,22-31), sino de una instrucción más íntima, una auténtica catequesis, a la que asiduamente concurrían los nuevos convertidos para completar su formación.

Por lo que toca a la unión o *koinonía*, parece que lo que con esa palabra, a juzgar por el contexto, quiere significar San Lucas es aquella unión de espíritus y de corazones que reinaba entre los miembros de la primitiva comunidad jerosolimitana, que llegaban incluso a poner los bienes temporales en común (v.44-45). De esta comunidad de bienes se vuelve a hablar en 4,32-37, y parece que no pasó de un entusiasmo primerizo de corta duración, aprobado, claro es, por los apóstoles, pero nunca exigido y fomentado de propósito. Aunque algunos textos parecen suponer que se trata de una norma general (2,44-45; 4,34), es evidente que dichas expresiones no deben urgirse demasiado, pues, como se dice expresamente en el caso de Ananías (5,4), era algo libre de hacerse, y el elogio que se hace de Bernabé (4,36-37) da a entender que no todos lo hacían. Sabemos de cristianos que poseían casas en Jerusalén (cf. 12,12; 21,16). Mas, aun con esas limitaciones, tal práctica no debió de ser de muy buenos resultados, pues es muy probable que a eso se deba, al menos en parte, la general pobreza de la comunidad de Jerusalén, que obligó a San Pablo a tener que organizar frecuentes colectas en su favor (cf. 11,29; Rom 15,25-28; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,1-9; Gál 2,10). Desde luego, no se introdujo en las iglesias fundadas por

San Pablo, ni hubiera sido de fácil adaptación para dimensiones universales y ecuménicas. Algunos creen que es una práctica inspirada en las comunidades de Qumrán, pero no es necesario recurrir a tales influencias, pues bastaba el ejemplo de Cristo y de sus apóstoles, viviendo de una bolsa común (cf. Jn 12,6; 13,24), y las exhortaciones que frecuentemente había hecho el Maestro a vender los bienes terrenos y dar su precio en limosna a los pobres (cf. Mt 6, 19-34; Mc 10,21-31; Lc 12,15-34), para que aquellos primeros cristianos, pocos aún en número, que se consideraban como una prolongación de la comunidad que habían formado Cristo y sus apóstoles, se sintiesen impelidos a esa práctica. Sin estos motivos religiosos no creemos que hubiera tenido lugar esa parcial comunidad de bienes. Qué grave diferencia con el comunismo de nuestros tiempos, aunque a veces hayan querido buscar apoyo en estos textos bíblicos.

En cuanto a qué quiera significar San Lucas con la expresión «fracción del pan» (v.42), han sido muchas las discusiones. Reconocemos que la expresión «partir el pan», acompañada incluso de acción de gracias y de oraciones, de suyo puede no significar otra cosa que una comida ordinaria al modo judío, en que el presidente pronunciaba algunas oraciones antes de partir el pan (cf. Mt 14,19; 15,36). Probablemente ése es el sentido que tiene en 27,35. Sin embargo, también es cierto que en el lenguaje cristiano, como aparece en los documentos primitivos [3], fue la expresión con que se designó la eucaristía, y su recuerdo se conservará a través de todas las liturgias, aunque, a partir del siglo II, se haga usual el nombre «eucaristía», prevaleciendo la idea de agradecimiento *(eucaristía)* sobre la de convite *(fracción del pan)*. El texto de San Lucas es, desde luego, poco preciso, limitándose simplemente a señalar el hecho de la «fracción del pan», sin especificar en qué consistía ni qué significaba ese rito. Algo parecido hace en 20,7, donde vuelve a usar la misma expresión.

Sin embargo, estos textos reciben mucha luz de otros dos de San Pablo, que son más detallados y expresivos: 1 Cor 10,16-21; 11,23-29. Téngase en cuenta, en efecto, que San Lucas es discípulo y compañero de San Pablo; si, pues, en éste la expresión «partir el pan» significa claramente la eucaristía, ese mismo sentido parece ha de tener en San Lucas. Tanto más que, en el caso de la reunión de Tróade (20,7), se trata de una iglesia paulina, y la reunión la preside el mismo San Pablo; y, en cuanto a este texto, referente a la iglesia de Jerusalén, todo hace suponer la misma interpretación, pues, si se tratase de una comida ordinaria en común, no vemos qué interés podía tener San Lucas en hacer notar que «perseveraban asiduamente en la fracción del pan», ni en unir ese dato a los otros tres señalados: enseñanza de los apóstoles, unión, oraciones. Y esto vale no sólo para el v.42, sino también para el v.46; pues, si la «fracción del pan», de que se habla en el v.42, alude a la eucaristía, no vemos cómo en el v.46, que refleja una situación idéntica, esa

[3] Cf. *Didaché* 9,1-3; 14,1; San Ignacio Ant., *Ad Eph.* 20,2.

misma expresión tenga un significado diferente. Tanto más, que estos v.43-47 parecen no ser sino explicación del v.42. Lo que sucede es que en este v.46 se alude *también* a una comida en común que, en consonancia con la situación creada por la comunidad de bienes (v.44-45), hacían diariamente «con alegría y sencillez de corazón» esos primeros fieles de Jerusalén, unida a la cual tenía lugar la «fracción del pan».

Al lado, pues, de la liturgia tradicional del Antiguo Testamento, a la que esos primeros fieles cristianos asisten con regularidad (v.46), comienza un nuevo rito, el de la «fracción del pan», para cuya celebración parece que los fieles se repartían «por las casas» particulares en grupos pequeños (v.46). Se trataría probablemente de casas de cristianos más acomodados, lo suficientemente espaciosas para poder tener en ellas esa clase de reuniones. Entre ellas estaría la de María, la madre de Juan Marcos (12,12), lo mismo que más tarde, fuera de Jerusalén, aquellas iglesias «domésticas» a que frecuentemente alude San Pablo en sus cartas (1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2).

San Lucas hace notar también que perseveraban «en las oraciones» (v.42). La construcción gramatical de la frase, uniendo ambos miembros por la conjunción copulativa «y», parece indicar que se trata no de oraciones en general, sino de las que acompañaban a la «fracción del pan». De cuáles fueran estas oraciones, nada podemos deducir. La *Didaché*, y más todavía San Justino, nos describirán luego todo con mucho más detalle [4], pero no es fácil saber qué es lo que de esto podemos trasladar con certeza a los tiempos a que se refiere San Lucas.

Llama un poco la atención el «temor» que se apodera de todos, de que se habla en el v.43. Probablemente no se trata sino de ese sentimiento, mezcla de admiración y de reverencia, que surge espontáneo en el hombre ante toda manifestación imprevista de orden sobrenatural. A él se alude frecuentemente en el Evangelio con ocasión de los milagros de Jesucristo (cf. Mt 9,8; 14,26; Mc 5,43; Lc 9,43). Este «temor» afectaría también a los convertidos, particularmente en algunas ocasiones (cf. 5,10-11), pero sobre todo había de afectar a los no convertidos, que con ello se sentían cohibidos para impedir el nuevo movimiento religioso dirigido por los apóstoles.

Es muy de notar la frase con que San Lucas termina la narración: «cada día el Señor iba incorporando a *los que habían de ser salvos*» (v.47), con la que da a entender que el conjunto de todos los fieles cristianos constituían una especie de «unidad universal», en la que se entraba por la fe y el bautismo (cf. 2,38-39), y dentro de la cual únicamente se obtendrá la «salud» en el día del juicio (cf. 2,21; 4,12). Es la misma idea que encontramos en 13,48: «... creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna». Muy pronto se hará usual el término «iglesia» para designar esta unidad universal (cf. 5,11; 8,3; 9,31; 20,28), llamada también por San Pablo «Israel de Dios» (Gál 6,16), y por Santiago «nuevo pueblo de Dios» (cf. 15,14).

[4] Cf. *Did.* 9-10 y 14; SAN JUSTINO, I *Apol.* 67.

Curación de un cojo de nacimiento. 3,1-11

1 Pedro y Juan subían a la hora de la oración, que era la de nona. 2 Había un hombre tullido desde el seno de su madre, que traían y ponían cada día a la puerta del templo llamada la Hermosa para pedir limosna a los que entraban en el templo. 3 Este, viendo a Pedro y a Juan que se disponían a entrar en el templo, extendió la mano pidiendo limosna. 4 Pedro y Juan, fijando en él los ojos, le dijeron: Míranos. 5 El los miró esperando recibir de ellos alguna cosa. 6 Pero Pedro le dijo: No tengo oro ni plata; lo que tengo, eso te doy: En nombre de Jesucristo Nazareno, anda. 7 Y tomándole de la diestra, le levantó, y al punto sus pies y sus talones se consolidaron; 8 y de un brinco se puso en pie, y comenzando a andar entró con ellos en el templo, saltando y brincando y alabando a Dios. 9 Todo el pueblo, que lo vio andar y alabar a Dios, 10 reconoció ser el mismo que se sentaba a pedir limosna en la puerta Hermosa del templo, y quedaron llenos de admiración y espanto por lo sucedido. 11 El no se separaba de Pedro y Juan, y todo el pueblo, espantado, concurrió a ellos en el pórtico llamado de Salomón.

Es una escena llena de colorido, que trae a la memoria aquella otra similar de la curación del ciego de nacimiento hecha por Jesús (cf. Jn 9,1-41). También ahora, como entonces, los dirigentes judíos, que no pueden negar el milagro, se encuentran en situación sumamente embarazosa (cf. 4,14-16), dada su pertinacia en no creer.

Es de notar la frecuencia con que, en estos primeros tiempos de la Iglesia, Pedro y Juan aparecen juntos (cf. 4,13; 8,14; Jn 20,2-9; 21,7; Gál 2,9). Ya durante la vida terrena de Jesús parece que sucedía lo mismo (cf. Jn 13,24; 18,15; Lc 22,8). Eran dos grandes enamorados del Maestro, unidos íntimamente en el mismo ideal, aunque cada uno con temperamento y genio distintos. En esta ocasión, los dos suben juntos al templo para la oración a la hora de nona, es decir, a las tres de la tarde. Era la hora del sacrificio *vespertino*, con sus largos ritos, que duraba desde que el sol empieza a declinar, hacia las tres de la tarde, hasta su ocaso. Había también el sacrificio *matutino*, con los mismos ritos del de la tarde (cf. Ex 29, 39-42), que comenzaba al salir el sol y duraba hasta la hora de tercia, es decir, las nueve de la mañana. En sentido amplio, pues, aunque no muy exacto, solían designarse las horas de oración como hora de tercia y hora de nona (cf. 10,3.30), y los judíos acudían numerosos al templo para estar presentes allí durante esas horas de la oración oficial (cf. Ecli 50,5-21; Lc 1,8-10). Los cristianos, a pesar de su fe en Cristo y de los nuevos ritos que tenían ya propios (cf. 2,42-44), no habían roto aún con el judaísmo, cosa que les costará bastante, hasta que los acontecimientos y la voz del Espíritu Santo les vayan indicando otra cosa (cf. 10,14; 11,17; 15,1; 21,20).

El milagro tiene lugar junto a la puerta llamada «Hermosa», donde se sentaba a pedir limosna el pobre tullido (v.2.10). En ningún otro documento antiguo se da este nombre a una puerta del templo. Probablemente se trata de la puerta que los rabinos llama-

ban «puerta de Nicanor», que ponía en comunicación el atrio de los gentiles con el atrio de las mujeres y, a través de éste, con el atrio de los israelitas, sobrepasando en mucho a las otras en valor y hermosura, según testimonio de Josefo [5]. Era puerta de extraordinario tránsito y, por consiguiente, muy a propósito para colocarse junto a ella *a pedir limosna*. Miraba hacia Oriente, que era hacia donde caía el llamado «pórtico de Salomón», lugar preferido para reuniones públicas (cf. 5,12; Jn 10,23), y que, también en esta ocasión, va a servir de escenario para el discurso de San Pedro (v.11).

Discurso de Pedro al pueblo en el pórtico de Salomón. 3,12-26

12 Visto lo cual por Pedro, habló así al pueblo:
Varones israelitas, ¿qué os admiráis de esto o qué nos miráis
a nosotros, como si por nuestro propio poder o por nuestra
piedad hubiéramos hecho andar a éste? 13 El Dios de Abraham,
de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a
su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en pre-
sencia de Pilato, cuando éste juzgaba que debía soltarle. 14 Vos-
otros negasteis al Santo y al Justo y pedisteis que se os hiciera
gracia de un homicida. 15 Disteis la muerte al autor de la vida,
a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nos-
otros somos testigos. 16 Por la fe en su nombre, este a quien
veis y conocéis ha sido por su nombre consolidado, y la fe que
de El nos viene dio a éste la plena salud en presencia de todos
vosotros. 17 Ahora bien, hermanos, ya sé que por ignorancia
habéis hecho esto, como también vuestros príncipes. 18 Dios
ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por
boca de todos los profetas, la pasión de su Cristo. 19 Arrepentíos,
pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados,
20 a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del
Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha sido destinado,
21 a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la
restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde an-
tiguo por boca de sus santos profetas. 22 Dice, en efecto, Moisés:
«Un profeta hará surgir el Señor Dios de entre vuestros her-
manos, como yo; vosotros le escucharéis todo lo que os ha-
blare; 23 toda persona que no escuchare a ese profeta, será exter-
minada de su pueblo». 24 Y todos los profetas, desde Samuel
y los siguientes, cuantos hablaron, anunciaron también estos
días. 25 Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza
que Dios estableció con vuestros padres cuando dijo a Abra-
ham: «En tu descendencia serán bendecidas todas las familias
de la tierra». 26 Dios, resucitando a su Siervo, os lo envía a vos-
otros primero para que os bendiga, al convertirse cada uno de
sus maldades.

En este segundo discurso de Pedro al pueblo podemos distinguir dos partes principales: una, de carácter apologético, haciendo ver que el milagro obrado en el cojo de nacimiento es debido a

[5] *De bell. iud.* 5,5,3.

Jesucristo, a quien los judíos crucificaron, pero Dios resucitó de entre los muertos, de todo lo cual ellos son testigos (v.12-16); y otra, de carácter parenético, exhortando a sus oyentes al arrepentimiento y a la fe en Jesús, si quieren tener parte en las bendiciones mesiánicas (v.19-26).

Entre una y otra parte, como tratando de atenuar el pecado de los judíos y así captar mejor su benevolencia, dice (v.17-18) que obraron por ignorancia y con su acción, sin darse cuenta, contribuyeron a que se cumplieran las profecías que hablan de un Mesías paciente (cf. Is 53,1-12; Sal 21,2-19). De modo parecido se expresará también San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia (13,27); por lo demás, a sí mismo aplicará la misma doctrina, aduciendo cierta ignorancia como excusa de su antigua incredulidad (cf. 1 Tim 1,13). Disculpa análoga había ya aducido Jesús respecto de los que le crucificaban (cf. Lc 23,34). Claro que esta ignorancia, como es obvio, no bastaba a excusarles de todo pecado, pues en mayor o menor grado, según los casos, eso sólo Dios lo sabe, era una ignorancia culpable, habiendo Jesús probado suficientemente su misión divina (cf. Jn 15,22-24; 19,11).

Son de notar, en la primera parte del discurso, los títulos mesiánicos que se dan a Jesús: «siervo de Dios» (v.13), «santo» y «justo» (v.14), que revelan un cristianismo muy enraizado aun en el judaísmo, y que constituyen una prueba de la exactitud con que reproduce sus fuentes San Lucas. De nuevo volveremos a encontrar estos títulos más adelante (cf. 4,27.30; 7,52; 22,14; 1 Pe 3,18; 1 Jn 2,1). Parece que fueron títulos mesiánicos muy en uso en la primera generación cristiana. Fue Isaías quien primeramente, en estrofas enternecedoras, habló del «siervo de Yahvé», preanunciando sus sufrimientos y su triunfo (Is 42,1; 49,3; 50,10; 52,13; 53,11), y en ese misterioso «siervo de Yahvé» reconocen los cristianos a Jesús, tratando de disipar la repugnancia que experimentaba el judaísmo contemporáneo en aceptar la idea de un Mesías paciente (cf. 2,23; 8,32-33; 17,3; Lc 24,26; 1 Pe 1,11). La glorificación que Dios le otorga (v.13) es su resurrección (v.15), con todas las consecuencias que eso lleva consigo (cf. 2,32-33). En cuanto a los títulos de «santo» y «justo» (v.14), están inspirados también en el Antiguo Testamento (cf. Is 53,11; Jer 23,5; Sal 16,10), y en el Evangelio habían sido aplicados ya con frecuencia a Jesucristo (cf. Mt 27,19; Lc 1,35; 4,34; 23,47; Jn 6,69).

Se le aplica también otro título, el de «autor» (ἀρχηγός) de la vida» (v.15), en contraposición a Barrabás, asesino o destructor de la misma [1]. ¿De qué vida se trata, la vida física o la vida sobrenatural? Parece claro, a pesar de que la contraposición con Barrabás *homicida* invitaría a pensar lo contrario, que en la intención de Pedro se trata de la vida sobrenatural, es decir, de la «salud» me-

[1] El término ἀρχηγός (ἀρχή-ἄγω), traducido aquí por «autor», como hace la Vulgata, lo traducimos por «príncipe» en 5,31. Su sentido primitivo es el de «qui initium agit», pero ese significado puede matizarse de diversas maneras, según el contexto, equivaliendo unas veces a «autor de la cosa», y otras veces a «príncipe» o guía que conduce a la consecución de determinada finalidad.

siánica en toda su extensión, incluyendo la vida gloriosa futura. Vendría a ser el mismo sentido que Jesucristo da a la palabra «vida», cuando dice que ha venido al mundo para que sus ovejas tengan vida y vida abundante (cf. Jn 10,10.28; 17,2-3). Expresiones semejantes tenemos en Heb 2,10 y 12,2, donde se llama a Jesucristo «autor de la salud» y «autor de la fe», que vendrían a tener el mismo sentido. Por lo demás, el mismo Pedro parece darnos la interpretación auténtica, al repetir poco después ante el sanedrín, en un contexto muy semejante, que Jesús es *autor de la salud* o *príncipe que nos salva*, al igual, aunque en plano más elevado, que lo había sido Moisés respecto de los israelitas (cf. 7,25.35). Es de notar el paralelismo latente en todos estos primeros capítulos de los Hechos entre Moisés y Cristo (cf. 3,22; 7,35-53), paralelismo que conviene tener muy en cuenta al tratar de precisar el sentido de la expresión «autor de la vida», aplicada a Cristo.

La afirmación fundamental de Pedro en esta primera parte de su discurso es que no ha obrado el milagro con el cojo de nacimiento en virtud de sus fuerzas naturales o en virtud de los méritos de su piedad (v.12), sino *por la fe en Jesucristo* (v.16). En varias ocasiones, con motivo de sus milagros, Jesús había urgido la necesidad de la fe, como condición previa para realizarlos (cf. Mt 9,28-29; Mc 5,36; 6,5-6; 9,23; Lc 8,50). La diferencia está en que Jesús obraba milagros en su propio nombre, exigiendo únicamente la fe en los que iban a ser curados, mientras que los apóstoles han de de hacerlos invocando la autoridad de Jesús y apoyados en la fe en él. Con sólo tener fe como un grano de mostaza, les había dicho, podréis trasladar las montañas (cf. Mt 17,20; 21,21; Mc 16,17-18). Esa fe tenía ciertamente Pedro al ordenar el milagro en el nombre de Jesucristo (v.6), pero es posible que secundariamente la tuviera también el tullido por habérsela comunicado el impulso autoritario de Pedro.

En cuanto a la segunda parte del discurso (v.19-26), es toda ella una apremiante exhortación al arrepentimiento y a la fe en Jesús como Mesías, del que dice que ha sido destinado «primeramente» a los judíos (v.20.26), y a quien vuelve a designar con el título de «siervo de Dios» (v.26). De esta prioridad de los judíos en la salud mesiánica ya hablamos al comentar 2,39, a cuyo lugar remitimos.

Una cosa importante, sin embargo, conviene hacer notar, y es que Pedro en este discurso, al referirse a la salud mesiánica, suele hablar en tiempo futuro, diciendo a los judíos que se arrepientan «a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio..., de la restauración... y Dios envíe a Jesús, el Mesías» (v.19-21). No hay duda que alude con esto a la *parusía* o segunda venida del Señor, prometida por los ángeles el día de la ascensión, a la que seguirán «tiempos de refrigerio» y de «restauración de todas las cosas». Hasta que lleguen esos tiempos, Cristo seguirá retenido en el cielo (v.21), aquel cielo al que subió en su ascensión (cf. 1,11; 2,33-34). Sobre esta restauración de todas las cosas en la *parusía* y glorificación de los elegidos vuelve a hablar San Pedro en su segunda carta (2 Pe 3,12-13), y

de ella habla también San Pablo con extraordinario dramatismo (Rom 8,19-23). Parece que San Pedro, al unir la conversión de los judíos a la *parusía* (v.19-20), se refiere simplemente a que dicha conversión *impulsará* a Cristo a venir, pues lo que le retarda es la «espera de que todos vengan a penitencia» (2 Pe 3,9). No creemos, en contra de lo que muchos autores suelen afirmar, que haya aquí alusión directa al «misterio», de que habla San Pablo en Rom 11, 25-26, refiriéndose a que antes de la *parusía* ha de tener lugar la conversión de los judíos. Al menos será muy difícil probarlo.

Repetidas veces dice San Pedro que todo esto estaba predicho por los profetas (v.21-24). Ello no ha de aplicarse solamente a los tiempos de la *parusía*, sino a los tiempos mesiánicos en general, cuya triunfal manifestación y como coronación se efectuará en la *parusía*. De hecho, la cita que hace de Dt 18,15-19 la aplica a Jesucristo a partir ya de su encarnación, en quien los judíos deben creer si quieren alcanzar la salud (v.22-23). También la promesa hecha a Abraham (Gén 12,3; 22,18), que cita a continuación (v.25), ha comenzado a cumplirse ya, y es necesario decidirse a la conversión para participar en esa «bendición» prometida a la descendencia de Abraham (v.26). Esta «bendición» no es otra que la salud mesiánica, extendida a judíos y gentiles (cf. Gál 3,8), la misma de que Pedro había hablado ya en su primer discurso de Pentecostés (cf. 2,38-40). La expresión «hijos de los profetas y de la alianza» (v.25), un poco oscura, no significa otra cosa sino que ellos, los judíos, son antes que nadie los beneficiarios y herederos de la alianza, en favor de los cuales hablaron los profetas; o dicho de otra manera, a ellos de manera especial pertenecen los oráculos de los profetas y la alianza de Dios con los antiguos patriarcas (cf. Mt 8,12; Jn 4,22; Rom 3,2).

Referente al texto del Deuteronomio antes citado, que Pedro aplica a Jesucristo (v.22-23), hay que notar lo que ya dijimos respecto de otras citas hechas también por Pedro en anteriores discursos (cf. 1,20; 2,25-28), es, a saber, que no parece que el texto del Deuteronomio sea directamente mesiánico, pues si algo vale en hermenéutica la ley del contexto, habrá que afirmar que Moisés, con esas palabras, no piensa en ningún profeta particular y determinado, sino en la institución de los profetas, que Dios establece en Israel para que prosigan la obra que él comenzó y tenga el pueblo a quién consultar sin necesidad de acudir a hechiceros y adivinos, como hacían los gentiles. Sin embargo, no por eso queda excluido todo sentido mesiánico. Aunque el autor sagrado, al consignar aquellas palabras en el Deuteronomio, no pensara en la persona del Mesías, sino sólo en la institución de los profetas—tal sería el sentido literal histórico—, Dios, autor principal de la Escritura, iba mucho más lejos, apuntando sobre todo al que había de ser término de los profetas y consumador de su obra, en razón del cual y para prepararle el camino suscitaba todos los otros profetas [2]. Basta esta intención de Dios para justificar plenamente la cita de San Pedro.

[2] La expresión «un profeta hará surgir» (ἀναστήσει...) del v.22 ha dado lugar a muchas discusiones. Algunos, afirmando que es un texto directamente mesiánico, sostienen que Pe-

Pedro y Juan ante el sanedrín. 4,1-22

1 Mientras ellos hablaban al pueblo, sobrevinieron los sacer-
dotes, el oficial del templo y los saduceos. 2 Indignados de que
enseñasen al pueblo y anunciasen cumplida en Jesús la resu-
rrección de los muertos, 3 les echaron mano y los metieron en
prisión hasta la mañana, porque era ya tarde. 4 Pero muchos
de los que habían oído la palabra creyeron, hasta un número
de unos cinco mil.
5 A la mañana se juntaron todos los príncipes, los ancianos
y los escribas en Jerusalén, 6 y Anás, el sumo sacerdote, y Caifás,
y Juan, y Alejandro, y cuantos eran del linaje pontifical; 7 y po-
niéndolos en medio, les preguntaron: ¿Con qué poder o en
nombre de quién habéis hecho esto vosotros? 8 Entonces Pedro,
lleno del Espíritu Santo, les dijo: «Príncipes del pueblo y ancia-
nos: 9 Ya que somos hoy interrogados sobre la curación de este
inválido, por quién haya sido curado, 10 sea manifiesto a todos
vosotros y a todo el pueblo de Israel que en nombre de Jesucristo
Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios
resucitó de entre los muertos, por El, éste se halla sano ante
vosotros.
11 El es la piedra rechazada por vosotros los constructores,
que ha venido a ser piedra angular. 12 En ningún otro hay salud,
pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre
los hombres, por el cual podamos ser salvos».
13 Viendo la libertad de Pedro y Juan, y considerando que
eran hombres sin letras y plebeyos, se maravillaban, pues los
habían conocido de que estaban con Jesús; 14 y viendo presente
al lado de ellos al hombre curado, no sabían qué replicar; 15 y
mandándoles salir fuera del sanedrín, conferían entre sí, 16 di-
ciendo: ¿Qué haremos con estos hombres? Porque el milagro
hecho por ellos es manifiesto, notorio a todos los habitantes de
Jerusalén y no podemos negarlo. 17 Pero para que no se difunda
más el suceso en el pueblo, conminémosles que no hablen a
nadie en este nombre. 18 Y llamándolos, les intimaron no ha-
blar absolutamente ni enseñar en el nombre de Jesús. 19 Pero
Pedro y Juan respondieron y dijéronles: «Juzgad por vosotros
mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros
más que a El; 20 porque nosotros no podemos dejar de decir
lo que hemos visto y oído». 21 Pero ellos les despidieron con
amenazas, no hallando motivo para castigarlos, y por causa del

dro ve ahí indicada la *resurrección* de Cristo, pues en el v.26, en que se hace notar la realización de esta promesa, se emplea el mismo verbo para señalar su resurrección: «Dios, resucitando a su Siervo (ἀναστήσας τὸν παῖδα αὐτοῦ...)». Otros dicen que, lo mismo en el v.22 que en el v.26, el verbo ἀνίστημι ha de traducirse por «suscitar», no por «resucitar», en el sentido de que, al igual que Dios había *suscitado* a Moisés de en medio del pueblo, así *suscitará* otros profetas, y últimamente a Jesús de Nazaret (cf. Heb 1,1-2), para completar la obra comenzada por Moisés.

Desde luego, el verbo ἀνίστημι permite ambos significados, el de «suscitar» y el de «resucitar». No parece haber duda que en el texto del Deuteronomio tiene el sentido de «suscitar», como pide el contexto; en cuanto al v.26, la cosa es dudosa, y mientras unos lo traducen también por «suscitar», diciendo que no se trata de la resurrección de Cristo, sino de su envío de parte de Dios al mundo, otros, quizás más fundadamente, lo traducen por «resucitar», con alusión a la resurrección, que es el punto clave de todos los discursos de Pedro.

pueblo, porque todos glorificaban a Dios por el suceso. 22 El hombre en quien se había realizado el milagro de la curación pasaba de los cuarenta años.

El milagro del cojo de nacimiento, magníficamente aprovechado por Pedro en su discurso (cf. 3,16), estaba dando mucho que hacer a las autoridades religiosas judías, que, de una parte, no podían negar el hecho (v.14-16), y, de otra, se obstinaban en no creer, metiéndose por el único camino que parecía quedarles abierto: echar tierra encima y que nadie vuelva a hablar del asunto (v.17-18).

A esta solución, que tratan de imponer por la fuerza, responden Pedro y Juan con admirable valentía, diciendo que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres, y que ellos no callarán (v.19-20). La misma respuesta darán más tarde, cuando vuelvan a urgirles el mandato (cf. 5,29). Y es que, aunque hay que obedecer a las autoridades legítimas (cf. 1 Pe 2,13-14; Rom 13,1-7; Tit 3,1), tenían orden de predicar el Evangelio (cf. 1,8; Mt 28,19-20; Lc 24,47), y contra un mandato divino no pueden alegarse leyes humanas. Esa misma valentía habían demostrado antes, cuando les preguntaban con qué poder y en nombre de quién habían hecho el milagro (cf. v.7). Es admirable la respuesta de Pedro, diciendo que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien ellos crucificaron, y que no hay otro nombre por el cual podamos ser salvos (v.9-12). Palabras de enorme alcance, en que se omite toda mención de la Ley, en la que no se puede ya confiar para conseguir la salud. Es el mismo principio que se aplicará en el concilio de Jerusalén para resolver la grave cuestión allí planteada (cf. 15,10-11), y el que luego desarrollará San Pablo al insistir sobre la universalidad de la salud cristiana, sin barreras de razas ni de clases sociales (cf. Rom 10,11-12; Gál 3, 26-28). San Pedro aplica aquí a Jesucristo una cita de Sal 118,22, que ya el mismo Jesús se había aplicado a sí mismo (cf. Mc 12,10), diciendo que, aunque rechazado por los judíos, él es la piedra angular de la nueva casa de Israel (v.11).

Interesante hacer notar que San Lucas, antes de darnos estas magníficas respuestas de Pedro, dice que éste responde «lleno del Espíritu Santo» (v.8). Se cumple así lo que el Señor había prometido para después de su muerte (cf. Mt 10,19; Lc 12,11-12; Jn 16,7-15), y en que se viene haciendo hincapié desde el comienzo del libro de los Hechos (cf. 1,5-8; 2,4.38). Con razón se ha llamado a este libro, ya desde antiguo, el evangelio del Espíritu Santo.

Acerca de los personajes que intervienen en estos interrogatorios a los dos apóstoles, conviene que hagamos algunas aclaraciones. Se habla primeramente de «sacerdotes, oficial del templo y saduceos» (v.1) que, indignados de su predicación al pueblo, les meten en la cárcel hasta el día siguiente, pues era ya tarde (v.2-3).

Se trataba evidentemente de un arresto preventivo, en espera de las decisiones definitivas que habría de tomar el sanedrín al día siguiente. Los «sacerdotes» a que ahí se alude eran, sin duda, los que estaban entonces de turno, conforme a la costumbre introducida ya en tiempo de David de atender el servicio del templo por sema-

nas (cf. 1 Par 24,1-19; Lc 1,5). El «oficial (στρατηγός) del templo», del que se vuelve a hablar en 5,24-26, era un sacerdote encargado de vigilar el buen orden del culto, turnos de guardia, manifestaciones populares, etc., cargo de gran importancia en esos tiempos de tanta efervescencia religiosa y política. En cuanto a los «saduceos», no se ve claro por qué se mencionen al lado de los «sacerdotes» y del «oficial del templo», pues, en cuanto tales, no tenían función alguna en el mismo. Es probable que entre los oyentes de Pedro hubiera saduceos y, dada su odiosidad contra el dogma de la resurrección (cf. 23,6-9), fuesen ellos, al oír hablar a Pedro de la resurrección de Jesús, quienes interviniesen cerca de los encargados del orden en el templo para que arrestasen a los apóstoles. Tanto más que en esta época su influencia era extraordinaria, pues todas las grandes familias sacerdotales, a las que estaba prácticamente reservado el cargo de sumo sacerdote, pertenecían al partido de los saduceos, siendo por tanto árbitros de cuanto al templo concernía. Por lo demás, los saduceos aparecen siempre en los Hechos como enemigos encarnizados de los cristianos, al contrario de los fariseos, que, en general, se muestran bastante más favorables (cf. 5,17.34; 15,5; 23,7-10). Claro que también entre los fariseos había encarnizados enemigos del nombre cristiano, como prueba el caso de Pablo (cf. 26,5-11).

Los que al día siguiente se reúnen para decidir qué solución había de tomarse, quedan enumerados en el v.5: «príncipes (ἄρχοντες, equivalente a ἀρχιερεῖς de otros lugares), ancianos y escribas», es decir, los tres grupos o clases de miembros que constituían el sanedrín, consejo supremo de Israel, con potestad no sólo religiosa, sino también civil, hasta donde se lo permitían las autoridades romanas. El grupo de los «príncipes» o «sumos sacerdotes» (ἀρχιερεῖς) comprendía ora los que ya habían estado investidos de tal dignidad, ora los miembros principales de las familias de entre las que solía ser elegido el sumo sacerdote; era, pues, el grupo representativo de la aristocracia sacerdotal. El segundo grupo, o de los «ancianos» (πρεσβύτεροι), representaba a la aristocracia laica, y se componía de ciudadanos que, por su prestigio o influencia, podían aportar una eficaz contribución a la dirección de los asuntos públicos. El tercer grupo era el de los «escribas» o doctores de la Ley, pertenecientes en su gran mayoría a los fariseos, aunque había también algunos de tendencia saducea. Del sanedrín se habla también en los Evangelios cuando la pasión de Jesucristo (Mc 15,1; Jn 11,47), y los judíos expresamente reconocen que Roma no les había dejado el derecho a imponer la pena de muerte (Jn 18,31).

El presidente nato de este tribunal era el sumo sacerdote, que a la sazón era Caifás (v.6), el mismo que cuando la pasión de Cristo (cf. Jn 18,13). Fue sumo sacerdote del año 18 al 36 de nuestra era, depuesto por el legado de Siria L. Vitelio, quien puso en su lugar a Jonatán, hijo de Anás. Sin embargo, este título es aplicado aquí a Anás (v.6), sin duda por la excepcional autoridad que Anás conservó después de su deposición por Valerio Grato el año 15 de nues-

tra era. También en los Evangelios se le da ese título, aunque allí juntamente con Caifás (cf. Lc 3,2). Había sido nombrado sumo sacerdote por P. Sulpicio Quirino el año 6, permaneciendo nueve años en el cargo. Josefo dice de él que era considerado, en su tiempo, como el «más feliz» de su nación [1]. Poseía inmensas riquezas, gracias sobre todo al establecimiento de tiendas o puestos con monopolio de venta de ciertos artículos requeridos para los sacrificios, e incluso después de su deposición seguía siendo el verdadero amo del sanedrín a través de Caifás, su yerno, y de los cinco hijos que le sucedieron en el sumo pontificado.

De los otros dos personajes nombrados, «Juan y Alejandro» (v.6), no tenemos noticias. Quizás haya que leer «Jonatán y Eleazar», como tienen algunos códices, en cuyo caso se trataría de dos hijos de Anás, que sabemos fueron también sumos sacerdotes. Desde luego eran «del linaje pontifical» (ἀρχιερατικοῦ), es decir, de aquellas familias de entre las cuales solía elegirse el sumo sacerdote.

Oración de los apóstoles. 4,23-31

23 Los apóstoles, despedidos, se fueron a los suyos y les comunicaron cuanto les habían dicho los pontífices y los ancianos.
24 Ellos, en oyéndolos, a una levantaron la voz a Dios ydij eron: Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, y el mar y cuanto en ellos hay, 25 que por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste:

«¿Por qué braman las gentes y los pueblos meditan cosas vanas?

26 Los reyes de la tierra han conspirado y los príncipes se han federado contra el Señor y contra su Cristo».

27 En efecto, juntáronse en esta ciudad contra tu santo Siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles
y el pueblo de Israel, 28 para ejecutar cuanto tu mano y tu con-
sejo habían decretado de antemano que sucediese. 29 Ahora,
Señor, mira sus amenazas, y da a tus siervos hablar con toda
libertad tu palabra, 30 extendiendo tu mano para realizar cura-
ciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo Siervo
Jesús. 31 Después de haber orado, tembló el lugar en que esta-
ban reunidos, y todos fueron llenos del Espíritu Santo y habla-
ban la palabra de Dios con libertad.

Esta hermosa oración, la primera que conocemos de la Iglesia cristiana, si exceptuamos aquella brevísima de cuando la elección de Matías (cf. 1,24-25), expresa, después de una invocación general a Dios (v.24), dos ideas principales: que la muerte de Jesús, al mismo tiempo que es prueba de la hostilidad del mundo, es cumplimiento de lo decretado de antemano por Dios (v.25-28), y que necesitan el auxilio divino para anunciar libremente el Evangelio y para poder hacer milagros que atestigüen la verdad de su predicación (v.29-30). Por vez primera los apóstoles experimentan el cumplimiento de las repetidas predicciones del Señor sobre las persecuciones

[1] Cf. *Ant. iud.* 20,9,1.

que debían sufrir (cf. Mc 13,9; Jn 16,1-4), y se dirigen a Dios Padre en nombre de su Hijo, pidiendo su protección y fortaleza para proseguir en el cumplimiento de la misión que tenían encomendada (cf. 1,8).

No está del todo claro en boca de quién hayamos de poner esta oración. El texto dice que Pedro y Juan, conminados por el sanedrín a que no siguiesen hablando en nombre de Jesús, vinieron «a los suyos, que, en oyéndolos, a una levantaron la voz a Dios», prorrumpiendo en esa oración (v.23-24). El término «los suyos» puede muy bien indicar la comunidad cristiana en general, apóstoles y fieles, reunidos en el lugar de costumbre (cf. 1,13; 2,1), posiblemente en casa de María la madre de Juan Marcos (cf. 12,12). Sin embargo, las peticiones que en la oración se hacen a Dios (v.29-30), más que a los fieles en general, parecen mirar a los apóstoles, pues a ellos pertenece, no a los fieles, la misión de predicar y hacer milagros que confirmen esa predicación. Por eso, no sin fundamento, opinan muchos que ese «los suyos», a los que se juntan Pedro y Juan, alude no a los cristianos en general, sino a los apóstoles, en boca de los cuales habría que poner esta oración. Habían sido conminados por las autoridades judías a no hablar más en nombre de Jesús, y querían asegurarse de seguir contando con la aprobación de Dios, a quien debían obedecer antes que a los hombres. La respuesta de Dios no se hizo esperar, produciéndose un fenómeno, no igual, pero sí análogo, al de Pentecostés (cf. 2,1-4), con una efusión del Espíritu, que los impulsó a predicar el Evangelio con mayor audacia (v.31).

Desde luego, hay que reconocer que las peticiones de la oración (v.29-30) apuntan claramente a los apóstoles, pero nada hay en el texto que nos impida admitir la presencia también de otros fieles durante aquella oración. Algunos hablan de que fue una oración carismática, bajo el influjo colectivo del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12, 3-11; 14,2), pues pronuncian todos *a una* (ὁμοθυμαδὸν) las mismas palabras (v.24). Creemos, sin embargo, que muy bien puede tomarse la expresión en sentido un poco amplio, significando simplemente que todos los asistentes eran de los mismos sentimientos, y se asociaban, repitiendo incluso las mismas palabras, a la oración que en voz alta dirigía a Dios alguno de los apóstoles, probablemente Pedro.

La oración comienza aludiendo a Sal 2,1-2, cuyas predicciones ven cumplidas en Jesucristo (v.25-28). El salmo es, en efecto, mesiánico, aludiendo a la conspiración de los poderes mundanos contra la soberanía de Dios y de su Cristo [2]. Esa conspiración la había experimentado Jesús y la estaban experimentando ahora sus apóstoles.

[2] El nombre griego *Cristo* (hebr. *Mesías)* de la cita del salmo (v.26) es explicado etimológicamente, al aplicarlo a Jesús, *ungido* por Dios (v.27). Evidentemente no se trata de «unción» en sentido propio, cual se hacía con sacerdotes, profetas y reyes (cf. Ex 28,41; Lev 8,12; 1 Sam 10,1; 3 Re 19,16), sino en sentido impropio, significando una elección divina en orden a determinada misión, para la que se confieren las gracias congruentes (cf.2 Sam 12,7; Sal 45,8; Is 61,1).

Dios «unge» a Jesús al constituirle como rey mesiánico. Esa «unción» sustancialmente tiene lugar ya en la encarnación, pero se manifiesta públicamente en el bautismo (cf. Jn 1, 31-34), y más aún en la resurrección (cf. 13,33).

Acerca del apelativo «siervo» aplicado a Jesús (v.27), ya hablamos al comentar 3,13.

Unión fraterna de los fieles. 4,32-37

[32] La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común. [33] Los apóstoles atestiguaban con gran poder la resurrección del Señor Jesús, y todos los fieles gozaban de gran estima. [34] No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, [35] y lo depositaban a los pies de los apóstoles y a cada uno se le repartía según su necesidad. [36] José, el llamado por los apóstoles Bernabé, que significa hijo de la consolación, levita, chipriota de naturaleza, [37] que poseía un campo, lo vendió y llevó el precio, y lo depositó a los pies de los apóstoles.

De nuevo presenta aquí San Lucas una descripción sumaria de la vida de la comunidad cristiana, muy semejante a la que ya nos ofreció en 2,42-47. Vuelve a insistir, con expresiones realmente encantadoras, en la unión fraternal de todos los fieles, que les llevaba incluso a poner sus bienes en común (v.32). La consecuencia era [3] que no había ningún necesitado entre ellos, pues los que tenían posesiones las vendían y ponían el precio a los pies de los apóstoles para que repartieran a cada uno según sus necesidades (v.34-35). Si aquí San Lucas vuelve a repetir casi el mismo relato, parece ser preparando lo que va a decir de Bernabé (v.36-37) y de Ananías y Safira (5,1-11), pues antes de hablar de las luces y sombras de un cuadro conviene presentar el conjunto del cuadro.

Acerca de esta comunidad de bienes y cómo no debe entenderse en sentido absoluto, ya hablamos al comentar 2,42-47, a cuyo lugar remitimos. Por lo que toca a Bernabé, se hace mención especial no sólo por su acto de generosidad, desprendiéndose de sus bienes (v.37), como, sin duda, habían hecho también otros (v.34), sino por ser personaje que desempeñará un papel importante en esos primeros tiempos de la Iglesia. Era de la tribu de Leví y natural de la isla de Chipre (v.36). Su nombre aparecerá varias veces en los siguientes capítulos de los Hechos (cf. 11,22; 12,25; 13,1-2; 15,2.39), y San Pablo elogiará su desinterés al predicar el Evangelio, viviendo de su trabajo para no ser gravoso a los fieles (cf. 1 Cor 9,6).

Su verdadero nombre era José (v.36), e ignoramos con qué ocasión le pusieron los apóstoles el sobrenombre de Bernabé (Βαρνάβας), con el que aparecerá ya únicamente en adelante. La etimología que se nos da, «hijo de la consolación» (v.36), ha sido muy discutida. Fijándonos en la palabra «consolación», parecería habría que derivarlo de la forma aramea *bar-nahmâ* (= hijo de consolación), pero falta la letra *b*, que se halla en βαρ-νάβας. Quizás, como quieren algunos, al pasar al griego la forma aramea, la *m* se convertía en *b;* o quizás, como dicen otros, hay que derivarlo no de *bar-nahmâ*, sino de *bar-*

[3] Del v.32 parece hay que saltar al v.34, si queremos mantener la ilación de las ideas. A su vez, el v.33 enlaza muy bien con el v.31. Quizás haya habido aquí trastrueque por parte de algún amanuense, o quizás este aparente desorden sea debido a la diversidad de fuentes usadas por San Lucas.

nebu'ah (= hijo de profecía), y si se dice «hijo de consolación» es porque en el Nuevo Testamento el profeta tiene como misión la de exhortar y consolar (cf. 1 Cor 14,3). Eso había de hacer Bernabé (cf. 11,23), que ciertamente es contado entre los profetas (cf. 13,1).

El caso de Ananías y Safira. 5,1-11

1 Pero cierto hombre llamado Ananías, con Safira, su mujer,
vendió una posesión 2 y retuvo una parte del precio, siendo
sabedora de ello también la mujer, y llevó el resto a depositarlo
a los pies de los apóstoles. 3 Díjole Pedro: Ananías, ¿por qué
se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar
al Espíritu Santo, reteniendo una parte del precio del campo?
4 ¿Acaso sin venderlo no lo tenías para ti, y vendido no quedaba
a tu disposición el precio? ¿Por qué has hecho tal cosa? No has
mentido a los hombres, sino a Dios. 5 Al oír Ananías estas pala-
bras, cayó y expiró. Se apoderó de cuantos lo supieron un temor
grande. 6 Luego se levantaron los jóvenes y envolviéndole le
llevaron y le dieron sepultura. 7 Pasadas como tres horas entró
la mujer, ignorante de lo sucedido, 8 y Pedro le dirigió la pa-
labra: Dime si habéis vendido en tanto el campo. Dijo ella:
Sí, en tanto; 9 y Pedro a ella: ¿Por qué os habéis concertado en
tentar al Espíritu Santo? Mira, los pies de los que han sepultado
a tu marido están ya a la puerta, y ésos te llevarán a ti. 10 Cayó
al instante a sus pies y expiró. Entrando los jóvenes, la hallaron
muerta y la sacaron, dándole sepultura con su marido. 11 Gran
temor se apoderó de toda la iglesia y de cuantos oían tales cosas.

Este relato de lo acaecido a Ananías y Safira es, sin duda, impresionante. Constituye, además, una prueba de que, incluso en la edad de oro de la Iglesia había algunas sombras. Nueva confirmación la tenemos poco después en las murmuraciones de los helenistas contra los hebreos (cf. 6,1). El grave castigo impuesto a los dos esposos debía contribuir a acrecentar el respeto debido a la Iglesia y a mantener la disciplina, ambas cosas muy necesarias en una comunidad incipiente. Podemos admitir, como interpretan algunos Santos Padres, que fue un castigo temporal, a fin de librarles de la pena eterna (cf. 1 Cor 5,5; 11,32).

El pecado de estos dos esposos no estaba en que vendieran o no vendieran el campo, ni en que, una vez vendido, retuvieran o no retuvieran una parte del precio. Todo eso estaban en perfecta libertad para poder hacerlo (v.4). Su pecado estaba en que, una vez vendido, llevaron cierta parte (μέρος τι) a los apóstoles (v.2), dando a entender explícita o implícitamente que aquélla era la ganancia total (cf. v.8), y que hacían como había hecho Bernabé (cf. 4,37) y tantos otros (cf. 4,34). Era, pues, una mentira (v.3-4); mentira que, más que de avaricia, procedía probablemente de hipocresía y vanagloria, para no ser menos que tantos otros cristianos que se expropiaban íntegramente de sus bienes. En otras palabras, querían pasar por generosos y a la vez quedarse con una parte del dinero.

San Pedro les echa en cara su pecado con expresiones muy duras,

que ya desde antiguo han llamado la atención: «engañar al Espíritu Santo» (v.3), «tentarle» (v.9), «mentir a Dios» (v.4). Algunos Santos Padres, a vista de estas expresiones, creen que Ananías había hecho voto de entregar a la Iglesia todos sus bienes, y, al retener ahora parte del precio, se hacía reo no sólo de mentira, sino también de sacrilegio. Pero no hay indicios de tal voto; más aún, a ello parece oponerse el que, como dice Pedro, Ananías era libre de hacer esa entrega (v.4). Probablemente, lo que con esas expresiones se quiere significar es que tratar de engañar a los apóstoles equivalía a tratar de engañar al Espíritu Santo, verdadero principio rector de la Iglesia, bajo cuyo influjo y dirección estaban actuando ellos (cf. 1,8; 2,4.33.38; 4,8.31). Y nótese, de paso, la equivalencia que hace Pedro entre «mentir al Espíritu Santo», tratando de engañarle (v.3) y «mentir a Dios» (v.4), claro testimonio de la divinidad del Espíritu Santo.

San Lucas termina de narrar esta escena, diciendo que «un gran temor se apoderó de toda la iglesia y de cuantos oían tales cosas» (v.11). Por primera vez encontramos en los Hechos el término «iglesia» para designar la comunidad cristiana, término que, en adelante, se hará frecuentísimo, sea en su sentido universal (cf. 8,3; 9,31; 20, 28), sea en sentido de iglesia local (cf. 8,1; 11,22; 13,1; 14,27; 15,41). El empleo de este término, por lo demás, lo ponen ya los Evangelios en boca de Jesucristo (cf. Mt 16,18; 18,17), aunque sería muy difícil concretar qué término arameo usaría el Señor.

Es muy probable que la razón de esta preferencia de la comunidad cristiana primitiva por el término «iglesia», con preferencia a cualquier otro, haya sido para proclamarse, incluso en el nombre, como la comunidad «mesiánica». En efecto, era creencia común entre los judíos considerar la comunidad israelítica que sale de Egipto como la comunidad ideal, tipo de la comunidad mesiánica, que no será sino una reproducción de aquella (cf. 2 Mac 2,7-8). En los mismos profetas, los tiempos mesiánicos son pintados frecuentemente con colores de la comunidad del desierto (cf. Is 40, 3-5; Os 2,16.25; Ecli 36,13-16). Y en los Evangelios, la predicación de la buena nueva comienza con Juan Bautista en el desierto, haciendo expresamente notar que con ello se da cumplimiento a la profecía de Isaías, que habla del nuevo paso por el desierto en los tiempos mesiánicos (cf. Mt 3,1-3; Mc 1,1-4; Lc 3,2-6). También San Pablo, refiriéndose a los acontecimientos del desierto, dice que eran tipo de las realidades cristianas (cf. 1 Cor 10,1-11), viendo en aquella comunidad representada típicamente la cristiana [1].

Nada, pues, tiene de extraño que la primitiva comunidad cristiana, que se consideraba a sí misma como la comunidad «mesiánica», se aplicase tipológicamente rasgos de la comunidad del desierto y comenzase a denominarse «iglesia» o «iglesia de Dios», que era el término con que en los Setenta suele designarse aquella

[1] Es la idea que recoge San Ireneo, cuando dice: «Universa enim quae ex Aegypto profectio fiebat populi a Deo, typus et imago fuit profectionis Ecclesiae, quae erat futura ex gentibus» (*Adv. haer.* 4,30: MG 7,1067).

comunidad (cf. Dt 4,10; 9,10; 23,2-4; 31,30), y que el mismo San Esteban recoge en su discurso (cf. 7,38), mientras establece un parangón entre Moisés y Cristo, rechazados ambos por su pueblo, y ambos también constituidos por Dios jefes y salvadores [2].

Numerosos milagros de los apóstoles y continuo aumento de fieles. 5,12-16

**12 Eran muchos los milagros y prodigios que se realizaban
en el pueblo por mano de los apóstoles. Estando todos reunidos
en el pórtico de Salomón, 13 nadie de los otros se atrevía a unirse
a ellos, pero el pueblo los tenía en gran estima. 14 Crecían más
y más los creyentes, en gran muchedumbre de hombres y mu-
jeres, 15 hasta el punto de sacar a las calles los enfermos y po-
nerlos en los lechos y camillas, para que, llegando Pedro, si-
quiera su sombra los cubriese; 16 y la muchedumbre concurría
de las ciudades vecinas a Jerusalén, trayendo enfermos y ator-
mentados por los espíritus impuros, y todos eran curados.**

Un verdadero derroche de milagros, si es lícito hablar así, el que aquí deja entender la narración de San Lucas que hacían los apóstoles (v.12.15). Buena respuesta a la oración que en este sentido habían hecho al Señor (cf. 4,30). Es natural que el número de fieles creciese más y más (v.14) y que la fama saliese muy pronto fuera de Jerusalén (v.16), dando sin duda ocasión a que la Iglesia comenzase a extenderse por Judea.

Esos «otros» que no se atrevían a unirse a los apóstoles (v.13) serían los ciudadanos de cierta posición, que se mantenían apartados por miedo al sanedrín (cf. 4,17-18; 5,28), en contraste con la masa del pueblo que abiertamente se mostraba bien dispuesta (cf. v.13). Las reuniones solían tenerse en el «pórtico de Salomón» (v.12), lugar preferido para reuniones públicas de carácter religioso, y donde ya Pedro, a raíz de la curación del cojo de nacimiento, había tenido el discurso que motivó su primer arresto por parte del sanedrín (cf. 3,11).

Los apóstoles, nuevamente arrestados, comparecen ante el sanedrín. 5,17-33

**17 Con esto, levantándose el sumo sacerdote y todos los suyos,
de la secta de los saduceos, llenos de envidia, 18 echaron mano
a los apóstoles y los metieron en la cárcel pública. 19 Pero el
ángel del Señor les abrió de noche las puertas de la prisión,
y sacándolos les dijo: 20 Id, presentaos en el templo y predicad**

[2] Se ha discutido mucho sobre cuál fue entre los primeros cristianos la significación primaria y más antigua del término «iglesia», si la de sentido *universal* o la de sentido *local*.

Algunos, como P. Batiffol, sostienen que el lenguaje cristiano procedió de lo concreto a lo abstracto, y que el nombre «iglesia», después de haber significado, como el nombre «sinagoga», una cosa local, pasó a expresar otra realidad, otra unidad, de que los fieles tenían cabal idea (cf. *La Iglesia primitiva y el catolicismo* [Barcelona 1912] p.53). Sin embargo, en conformidad con lo que hemos dicho en el comentario, nos inclinamos más bien a creer que su acepción primera fue la de sentido universal, denotando el conjunto de todos los fieles cristianos, que constituían el «nuevo pueblo de Dios» (cf. 15,14).

**al pueblo todas estas palabras de vida. 21 Ellos obedecieron;
y entrando al amanecer en el templo, enseñaban. Entretanto,
llegado el sumo sacerdote con los suyos, convocó el sanedrín,
es decir, todo el senado de los hijos de Israel, y enviaron a la
prisión para que se los llevasen. 22 Llegados los alguaciles, no
los hallaron en la prisión. Volvieron y se lo hicieron saber, 23 di-
ciendo: La prisión estaba cerrada y bien asegurada y los guar-
dias en sus puertas; pero, abriendo, no encontramos dentro a
nadie. 24 Cuando el oficial del templo y los pontífices oyeron
tales palabras, se quedaron sorprendidos, pensando qué habría
sido de ellos.**

**25 En esto llegó uno que les comunicó: Los hombres esos que
habéis metido en la prisión están en el templo enseñando al
pueblo. 26 Entonces fue el oficial con sus alguaciles y los condujo,
pero sin hacerles fuerza, porque temían que el pueblo los ape-
drease. 27 Conducidos, los presentó en medio del sanedrín. Di-
rigiéndoles la palabra el sumo sacerdote, les dijo: 28 Solemne-
mente os hemos ordenado que no enseñaseis sobre este nombre,
y habéis llenado a Jerusalén de vuestra doctrina y queréis traer
sobre nosotros la sangre de ese hombre.**

**29 Respondiendo Pedro y los apóstoles, dijeron: «Es preciso
obedecer a Dios antes que a los hombres. 30 El Dios de nues-
tros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muer-
te suspendiéndole de un madero. 31 Pues a ése le ha levantado
Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel
penitencia y la remisión de los pecados. 32 Nosotros somos tes-
tigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó
a los que le obedecen». 33 Oyendo esto, rabiaban de ira y trataban
de quitarlos de delante.**

Los rápidos progresos de la Iglesia (v.14), y la estima que ante el pueblo iban adquiriendo los apóstoles (v.13), provocan una fuerte reacción por parte del sanedrín, que tratará de impedir por todos los medios la difusión del naciente cristianismo.

La orden parte de los saduceos, y entre ellos el sumo sacerdote (v.17), es decir, de los mismos que iban también a la cabeza cuando el primer arresto (cf. 4,1.6), como ya hicimos resaltar al comentar ese pasaje. Los meten en la cárcel (v.18), en espera de poder convocar el sanedrín, que es el que debía tomar las oportunas decisiones. Exactamente igual que habían hecho la primera vez (cf. 4,3.5). Pero, durante la noche, el ángel del Señor saca fuera a los apóstoles, sin que los centinelas advirtieran nada anormal (cf. v.19.23). Una liberación análoga, aunque narrada con más detalle, tendrá lugar con San Pedro más adelante (cf. 12,6-10).

Todavía estaba amaneciendo y ya se hallaban otra vez predicando en los pórticos del templo (v.21). A esa misma hora, poco más o menos, se reunía también el sanedrín para deliberar sobre el asunto (v.21). Ni debe extrañar que lo hicieran tan de madrugada; lo mismo había sucedido cuando el proceso de Jesús (cf. Lc 22,66). Y es que en Oriente la actividad diaria comienza muy temprano.

La sorpresa de los sanedritas debió de ser extraordinaria, al enterarse de que los apóstoles ya no estaban en la cárcel (v.22-25). Con suma cautela, para no alborotar al pueblo, los trae ante el sa-

nedrín el «oficial del templo» (v.26), el mismo que había intervenido ya también cuando el primer arresto (cf. 4,1), y, sin aludir para nada a la huida milagrosa, sobre cuyo asunto preferían, sin duda, el silencio, se les acusa de desobedecer la orden de no predicar en el nombre de Jesús y de que con su predicación estaban intentando traer sobre ellos «la sangre de ese hombre» (v.28). La orden ya nos era conocida (cf. 4,17-18), pero esta última acusación aparece aquí por primera vez. Lo que el sumo sacerdote parece querer decir es que Jesús fue condenado en nombre de la Ley, y tratar de presentarlo ahora como inocente y a las autoridades judías como culpables (cf. 2,23; 3,13-15; 4,10), era excitar al pueblo contra esas autoridades, con peligro de desórdenes públicos e incluso con peligro de la intervención violenta de Roma. Idéntico razonamiento se había hecho ya en vida de Jesús cuando se trataba de condenarle a muerte, y precisamente por Caifás, el mismo que lo hace también ahora (cf. Jn 11,47-50). Sin pretenderlo, estaba confesando la tremenda realidad de aquel grito que durante la pasión de Jesús dirigieron los judíos a Pilato: «Su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27,25).

La respuesta de los apóstoles se da por boca de Pedro, que en en este como en otros casos aparece siempre como jefe del grupo apostólico (cf. 1,15; 2,14; 3,12; 4,6; 5,3.15). Valientemente les vuelve a decir que ellos son los culpables de la muerte de Jesús (v.30), a quien Dios resucitó de entre los muertos, constituyéndole «príncipe y salvador» de Israel [3]; y que seguirán predicando en su nombre, pues es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres (v.29; cf. 4,19). Añade, además, que, junto con ellos, también el Espíritu Santo da testimonio de Jesús (v.32), testimonio que aparece manifiesto en la extraordinaria profusión con que ha sido derramado sobre los fieles, señal evidente de aprobación de la doctrina que ellos predican (cf. 1,8; 2,4.33; 4,6.31; 5,3).

Era de presumir la reacción que tales respuestas producirían en el sanedrín. San Lucas dice que «rabiaban de ira y trataban de quitarlos de delante».

Intervención de Gamaliel. 5,34-42

34 Pero levantándose en el sanedrín un fariseo, de nombre Gamaliel, doctor de la Ley, muy estimado de todo el pueblo, mandó sacar a los apóstoles por un momento y dijo:

35 «Varones israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres. 36 Días pasados se levantó Teudas, diciendo que él era alguien, y se le allegaron como unos cuatrocientos hombres. Fue muerto, y todos cuantos le seguían se disolvieron, quedando reducidos a nada. 37 Después se levantó Judas el Galileo, en los días del empadronamiento, y arrastró al pueblo en pos de sí; mas pereciendo él también, cuantos le seguían

[3] La expresión «príncipe» (ἀρχηγός) y «salvador» (v.31), que Pedro aplica a Jesucristo, se corresponde con «autor (ἀρχηγός) de la vida» en 3,15, y su sentido ya lo explicamos al comentar ese pasaje.

se dispersaron. 38 Ahora os digo: Dejad a estos hombres, dejadlos; porque si esto es consejo u obra de hombres, se disolverá;
39 pero si viene de Dios, no podréis disolverlo, y quizá algún día os halléis con que habéis hecho la guerra a Dios».
Se dejaron persuadir; 40 e introduciendo luego a los apóstoles, después de azotados, les conminaron que no hablasen en el nombre de Jesús y los despidieron. 41 Ellos se fueron contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús; 42 y en el templo y en las casas no cesaban todo el día de enseñar y anunciar a Cristo Jesús.

La violenta reacción del sanedrín fue calmada por Gamaliel, personaje de gran autoridad, del que hablan con elogio los escritos rabínicos posteriores. Fue maestro de San Pablo (cf. 22,3), y era considerado como el representante más autorizado de la escuela de *Hillel*, más benigna y comprensiva en la interpretación de la Ley que la otra escuela, entonces también en boga, la escuela de *Shammai*. Antiguas tradiciones cristianas hablan de que más tarde se convirtió al cristianismo; pero es difícil de creer, pues, si así fuera, difícilmente se explicaría la manera elogiosa con que de él habla el Talmud.

Su intervención, más que en simpatía por los cristianos, de la cual no consta, parece inspirada en un sentimiento de imparcialidad y de prudencia, muy de acuerdo con su carácter tolerante y pronto a favorecer las corrientes populares, y de acuerdo también con la actitud general del partido fariseo, mucho menos hostil al naciente cristianismo que el partido de los saduceos, como ya hicimos notar más arriba al comentar 4,1. Apoyándose en la experiencia histórica, propone su dilema: o los apóstoles son unos embaucadores ordinarios, y entonces podemos estar seguros que nada conseguirán, como nada consiguieron Teudas y Judas el Galileo, o realmente son portadores de una misión divina, en cuyo caso no sólo es inútil, sino que sería impío oponernos a ellos (v.38-39). Admite, pues, la posibilidad de que el movimiento cristiano provenga de Dios; ello demuestra en Gamaliel una gran amplitud de miras, que ciertamente faltaba en muchos otros componentes del sanedrín.

Ante ese razonamiento de Gamaliel, el sanedrín, sin duda con la esperanza de que pronto caería todo en el olvido, se contentó con volver a intimar la orden dada ya anteriormente: decir a los apóstoles que no hablasen más en el nombre de Jesús (v.40). Pero antes, con una lógica difícil de entender, se les hace azotar (v.40). La misma lógica con que había procedido Pilato en el proceso de Jesús, al declarar que no hallaba en él delito alguno, por lo que, después de azotado, le soltará (cf. Lc 23,14-16). Esta flagelación se aplicaba con bastante frecuencia entre los judíos, y San Pablo dice haberla recibido cinco veces (cf. 2 Cor 11,24). Estaban permitidos hasta 40 azotes, pero los rabinos los habían limitado a 39 para evitar el riesgo de sobrepasar el límite permitido (cf. Dt 25,3).

Referente a las insurrecciones de Teudas y de Judas el Galileo, a que alude Gamaliel (v.36-37), conviene advertir que son también

mencionadas por Josefo, pero no siempre hay coincidencia de fechas, y ello ha dado motivo a algunos críticos para afirmar que el discurso de Gamaliel es pura invención del autor de los Hechos, quien habría caído en el anacronismo de anticipar en más de cuarenta años el episodio de Teudas, que por los años 33-36, tiempo en que se supone hablaba Gamaliel, ni siquiera habría tenido lugar. En efecto, según los Hechos, lo de Teudas es anterior a lo de Judas Galileo (v.36-37), mientras que, según Josefo, la insurrección de Teudas tuvo lugar el año 45 de la era cristiana, siendo procurador Cuspio Fado (a.44-46), y la de Judas Galileo habría tenido lugar el año 6-7 de nuestra era, a raíz del censo hecho en Judea por el legado de Siria P. Sulpicio Quirino, al ser depuesto Arquelao y comenzar la serie de procuradores, el primero de los cuales fue Coponio, que en esos momentos actuaba ya junto con Quirino [4].

No hay dificultad de conciliación por lo que se refiere a Judas el Galileo. También los Hechos hablan de que fue en los días del «empadronamiento» (v.37). Fue éste un censo muy movido, que motivó muchas revueltas. La rebelión fue sofocada con no poco trabajo, y los secuaces de Judas, aunque «dispersados» (v.37), continuaron trabajando en la oscuridad, dando origen al partido de los *zelotas*, que tanto dio que hacer a los romanos, y cuyo desenlace fue la destrucción de Jerusalén el año 70. Mayor dificultad hay por lo que se refiere a Teudas. Hemos de reconocer que con los datos que actualmente poseemos la conciliación con Josefo no es fácil. Lo más probable es que no se trate del mismo personaje, y que el Teudas de tiempos anteriores a Judas Galileo, a que alude Gamaliel, no tenga nada que ver con el Teudas de tiempos del procurador Fado, a que alude Josefo. El nombre de Teudas era bastante corriente entre los judíos, y nada tendría de extraño que, entre los numerosos agitadores que turbaron la paz de Palestina a la muerte de Herodes, hubiera algún Teudas, que sería el aludido por Gamaliel. Josefo da el nombre de varios de estos agitadores [5], y aunque explícitamente no nombra a ningún Teudas, bien pudiera ser, como creen algunos autores, que el nombre θευδᾶς, forma abreviada de θεόδωρος, no sea sino la traducción al griego del hebreo *Matías*, nombre que sí da Josefo. Pero, sea de esto lo que fuere, una cosa juzgamos cierta, y es que, en caso de verdadero desacuerdo entre Lucas y Josefo, todas las presunciones están a favor de Lucas, siempre cuidadosísimo en sus datos, al contrario de Flavio Josefo, «compilador bastante distraído, en el que se hallan numerosas contradicciones, incluso entre sus propios escritos» (Ricciotti).

4 Cf. *Ant. iud.* 18,1,1-6; 20,5,1.
5 Cf. *Ant. iud.* 17,10,6; *De bell. iud.* 2,4,2.

Elección de los siete diáconos. 6,1-7

[1] Por aquellos días, habiendo crecido el número de los discípulos, se produjo una murmuración de los helenistas contra los hebreos, porque las viudas de aquéllos eran mal atendidas en el servicio cotidiano. [2] Los doce, convocando a la muchedumbre de los discípulos, dijeron: No es razonable que nosotros abandonemos el ministerio de la palabra de Dios para servir a las mesas. [3] Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos, llenos de espíritu y de sabiduría, a los que constituyamos sobre este ministerio, [4] pues nosotros debemos atender a la oración y al ministerio de la palabra. [5] Fue bien recibida la propuesta por toda la muchedumbre, y eligieron a Esteban, varón lleno de fe y del Espíritu Santo, y a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Pármenas y a Nicolás, prosélito antioqueno; [6] los cuales fueron presentados a los apóstoles, quienes, orando, les impusieron las manos. [7] La palabra de Dios fructificaba, y se multiplicaba grandemente el número de los discípulos en Jerusalén, y numerosa muchedumbre de sacerdotes se sometía a la fe.

Ha pasado ya, evidentemente, algún tiempo desde los acontecimientos narrados en el capítulo anterior. Es probable que para las narraciones que ahora comienzan San Lucas se haya valido de fuentes conservadas en Antioquía, procedentes de los cristianos helenistas llegados allí a raíz de la persecución suscitada contra ellos cuando la lapidación de San Esteban (cf. 8,1; 11,19). Desde luego, estas narraciones, relativas a la institución de los diáconos y a San Esteban, se desenvuelven con puntos de vista más universalistas que las narraciones de los anteriores capítulos, en que el horizonte estaba limitado a Jerusalén y al templo. La unión con lo anterior se hace con la frase genérica: «Por aquellos días...» (v.1).

El incidente aquí narrado indica que, dentro mismo de la Iglesia, se habían ido formando dos grupos, no siempre en perfecta inteligencia entre sí: el de los palestinenses o hebreos y el de los helenistas. Ello no era nuevo, pues también dentro del judaísmo los *helenistas*, judíos nacidos en tierra extranjera, cuya lengua habitual era el griego, eran tenidos por los de Palestina, cuya lengua habitual era el arameo, en menos estima que los nacidos en Tierra Santa, existiendo entre ellos cierto distanciamiento y como división. A lo que parece, esa misma manera de ver seguían teniendo muchos dentro de la Iglesia, en la que, ya desde un principio, entraron no sólo judíos palestinenses, sino también judíos helenistas o de la diáspora, con residencia o de paso en Jerusalén (cf. 2,8-11.41). Y una consecuencia fue que en el *servicio cotidiano*, es decir, en la distribución de los medios ordinarios de sustento que cada día se hacía a los indigentes (cf. 2,45; 4,35), las «viudas» de los helenistas (en Oriente las «viudas», faltas de la protección del varón, quedaban en situación muy difícil) [1] no eran suficientemente atendidas (v.1).

[1] Cf. Ex 22,21; Dt 14,19; Sal 68,6; Is 1,17; Jer 22,3; Act 9,39; 1 Tim 5,3; Sant 1,27.

La queja de los helenistas, a juzgar por el proceder consiguiente de los apóstoles (v.2-3), parece que tenía serio fundamento. Algunos han querido deducir del texto bíblico que los encargados de esa distribución eran los mismos apóstoles, pues tratan de disculparse diciendo que no pueden descuidar la predicación por atender a esos menesteres materiales (v.2), y que, al no poder hacerlo ellos bien, conviene buscar otra solución (v.3). Pero tal deducción va más allá de lo que exige el texto. En él no se dice que los apóstoles, dadas sus otras ocupaciones, deban *dejar* ese servicio, sino que no pueden *asumirlo*. Más bien se supone que el servicio lo venían desempeñando otros, que serían los responsables de la negligencia en cuestión; y esos otros, contra los que iban dirigidas las quejas de los helenistas, eran «hebreos» (v.1), es decir, judíos nacidos en Palestina. Una variante del códice Beza lo dice aún más expresamente: «... las viudas de aquellos, *en el servicio de los hebreos*, eran mal atendidas...» (v.1). El oficio que para sí reservan los apóstoles en las reuniones de la comunidad es *dirigir las oraciones* y *tener la catequesis* (v.4; cf. 2,42).

La propuesta hecha por los apóstoles de que la comunidad misma elija siete de sus miembros para ponerlos al frente de ese servicio, fue muy bien recibida (v.5). Con razón se ha hecho notar el método democrático, pero al mismo tiempo jerárquico, de la elección: «*elegid* de entre vosotros... a los que *constituyamos*» (v.3). Y, en efecto, los siete elegidos por la multitud son constituidos en su cargo por los apóstoles, cuando éstos, «orando, les impusieron las manos» (v.6). No sabemos con certeza el porqué del número *siete*. Se han intentado dar muchas explicaciones. Desde luego, siete era un número sagrado para los judíos (cf. Gén 21,28; Ex 37,23; Is 11,2; Apoc 1,4), y quizá no sea necesario buscar otras razones.

Los siete llevan nombres griegos, y de uno expresamente se dice que era «prosélito» de Antioquía (v.5), es decir, pagano de nacimiento, pero incorporado luego al judaísmo por haber abrazado la religión judía y aceptado la circuncisión. Es probable que también los otros seis, dados sus nombres, pertenecieran al grupo de los *helenistas*, que fue el grupo que había presentado las quejas. Con todo, el argumento no es seguro, pues tenemos el caso incluso de algunos apóstoles, como Andrés y Felipe, con nombres griegos, y, sin embargo, eran nativos de Palestina. Del primero, Esteban, San Lucas habla luego ampliamente (cf. 6,8-8,2); también habla de Felipe (cf. 8,5.26-40; 21,8). De los otros cinco no vuelve a hablar, y nada sabemos. Algunos Santos Padres, como San Jerónimo y San Agustín, dicen que Nicolás, el prosélito de Antioquía, fue el fundador de la secta de los *nicolaítas* (cf. Apoc 2,6.15); pero otros, como Clemente Alejandrino y Eusebio, niegan que tenga fundamento tal afirmación, motivada probablemente por la identidad de nombre.

El rito por el que fueron constituidos en su oficio por los apóstoles fue *la oración y la imposición de manos* (v.6). Por primera vez hablan aquí los Hechos de una verdadera ordenación litúrgica. El

rito de la «imposición de manos» puede tener otros significados (cf. 8,17-18; 13,3; 28,8), pero puede tener también el de cierta consagración en orden a una función pública en la Iglesia, como vemos ser el caso en algunos pasajes de las pastorales (cf. 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6), y como, atendido el contexto, creemos ser aquí. Ni hemos de restringir esa función a la meramente material de distribución de socorros o «servir a las mesas» (v.1-2), sino que ha de extenderse bastante más. De hecho, el mismo San Lucas nos presenta poco después a Esteban y a Felipe como *entregados al ministerio de la palabra* (cf. 6,10; 8,5; 21,8). El hecho mismo de que los apóstoles les confieran el cargo por *la imposición de manos unida a la oración* (v.6) induce a pensar que no se trataba sólo de una función administrativa, sino de algo más elevado y espiritual. La queja de los helenistas (v.1) habría sido ocasión de que los apóstoles, al mismo tiempo que pensaban en poner remedio a aquella necesidad concreta de tipo administrativo, pensasen en algo más completo y permanente, la institución de los *diáconos*, que fuesen sus auxiliares en la celebración de los divinos misterios y en la predicación del Evangelio.

Es verdad que el texto de los Hechos no emplea el término *diácono*, como vemos que lo emplea San Pablo (cf. Flp 1,1; 1 Tim 3, 8-13), sino sólo el de *diaconía (servicio)* y *diaconein* (v.1-2); pero eso puede ser debido a que estamos precisamente en los comienzos y todavía el término *diácono* no tenía el sentido técnico que adquirirá más tarde. Mas, aunque falte el término, los siete ejecutan las mismas funciones que los *diáconos* de las epístolas de San Pablo, y la importancia que San Lucas atribuye al incidente de la queja de los helenistas da la impresión de que se daba cuenta que estaba describiendo el origen del cargo. Por lo demás, los Padres y escritores antiguos han visto siempre en estos siete la institución de los «diáconos», hasta el punto de que, a mediados aún del siglo III, en Roma y otras partes, el número de *diáconos* estaba limitado a siete, en recuerdo sin duda de éstos, que se consideraban los primeros [2].

Ni a esto se opone el que, antes ya de estos siete, hubiese habido en la comunidad de Jerusalén *diáconos* hebreos, encargados del reparto de socorros a las personas necesitadas. El texto bíblico parece suponer más bien que los había, y sería de la actuación de esos *diáconos* hebreos de lo que se quejan precisamente los helenistas. Mas esos diáconos hebreos, o mejor, esos encargados de la *diaconía* cotidiana (v.1), tendrían exclusivamente la función del reparto de socorros materiales, y la queja de los helenistas contra ellos habría sido la ocasión de que los apóstoles pensaran en una institución más completa y permanente. Esa institución habría comenzado en Jerusalén con los *siete*, y de ahí se habría extendido también a otras comunidades, pues San Pablo habla de *diáconos* en la iglesia de Filipos (Flp 1,1), y en las pastorales se da por supuesto que son algo regularmente establecido en todas las iglesias (cf. 1 Tim 3,8-13).

[2] Cf. CLEM. ROM., *Ad Cor.* 42,4; IREN., *Adv. haer.* 3,2,10; 4,15,1; PRUD., *Peristephan.* 2,5,18; 5,5,157.

Como final de la narración, San Lucas, igual que en capítulos anteriores (cf. 2,41.47; 4,4; 5,14), vuelve a señalar los continuos progresos de la Iglesia (v.7). Esta vez, además, nos da el dato concreto de que entre los convertidos había «numerosa muchedumbre de sacerdotes». Probablemente estos sacerdotes pertenecían a la clase modesta, del tipo de Zacarías (cf. Lc 1,5), y no a las grandes familias sacerdotales, todas del partido de los saduceos, enemigos encarnizados del naciente cristianismo (cf. 4,1; 5,17). Por lo demás, su adhesión a la fe cristiana no impedía que siguieran ejerciendo sus funciones sacerdotales, al igual que los simples fieles, e incluso los apóstoles seguían asistiendo a los actos de culto en el templo (cf. 2,46; 3,1; 21,20-26), pues entre judaísmo y cristianismo no se había producido aún la ruptura.

Esteban, conducido ante el sanedrín. 6,8-15

**8 Esteban, lleno de gracia y de virtud, hacía prodigios y se-
ñales grandes en el pueblo. 9 Se levantaron algunos de la sina-
goga llamada de los libertos, cirenenses y alejandrinos y de los
de Cilicia y Asia, a disputar con Esteban, 10 sin poder resistir
a la sabiduría y al espíritu con que hablaba. 11 Entonces sobor-
naron a algunos que dijesen: Nosotros hemos oído a éste pro-
ferir palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios. 12 Y con-
movieron al pueblo, a los ancianos y escribas, y llegando le
arrebataron y le llevaron ante el sanedrín. 13 Presentaron tes-
tigos falsos, que decían: Este hombre no cesa de proferir pala-
bras contra el lugar santo y contra la Ley; 14 y nosotros le hemos
oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y muda-
rá las costumbres que nos dio Moisés. 15 Fijando los ojos en él
todos los que estaban sentados en el sanedrín, vieron su rostro
como el rostro de un ángel.**

Comienza el choque entre judaísmo y cristianismo. Hasta ahora ha habido, es cierto, persecuciones contra los apóstoles, pero era cosa del sanedrín, que no quería que hablasen en nombre de Jesús (cf. 4,1-3; 5,28); el pueblo, por el contrario, los aplaudía y tenía en gran estima (cf. 5,13.26). Y es que Pedro y los apóstoles exigían, sí, la fe en Jesús, pero seguían observando fielmente el mosaísmo (cf. 2,38; 3,1; 10,14; 11,1-3); ahora, en cambio, el grupo de los helenistas, cuyo portavoz podemos ver en Esteban, parece moverse con más libertad, y los judíos comienzan a darse cuenta que peligra su situación de privilegio. No sólo matarán a Esteban (cf. 7,54-58), sino que desencadenarán una persecución contra la Iglesia, persecución que, a lo que parece, iba dirigida contra los helenistas, no contra los palestinenses, que pueden permanecer libremente en Jerusalén (cf. 8,1-3). Ese grupo de los helenistas será el que en Antioquía comience a predicar también a los gentiles y a admitirlos en la Iglesia (cf. 11,20-21), y dos helenistas, Bernabé y Saulo, serán luego, a pesar de la oposición que encuentran (cf. 15,1-2), los principales promotores de dicho movimiento (cf. 11,22-26; 13,3; 15,12).

No se dice sobre qué versaban concretamente las disputas con

Esteban; lo que sí se dice es que los que disputaban con él eran sobre todo judíos *helenistas*, pues pertenecían a la «sinagoga llamada de los libertos, cirenenses...» (v.9). Alude aquí San Lucas a sinagogas que tenían en Jerusalén los judíos de la diáspora y que les servían de punto de reunión, según los diversos lugares de origen. No está claro de cuántas sinagogas se trata. Probablemente son tres: la de los «libertos», de procedencia romana, descendientes de aquellos prisioneros judíos que Pompeyo llevó a Roma como esclavos en el año 63 a. C., y que luego habían conseguido su libertad; la de los «cirenenses y alejandrinos», provenientes de las florecientes colonias judías de Cirenaica y Egipto; y la de «los de Cilicia y Asia», provincias romanas del Asia Menor, que albergaban numerosos judíos llegados allí atraídos por el comercio. También pudiera ser, sin embargo, que se aluda a una sola sinagoga, la llamada de los «libertos», y a ella estarían agregados los cuatro grupos nacionales que se mencionan; o incluso que se trate de cinco sinagogas distintas. Entre los de «Cilicia» estaría, sin duda, Saulo, natural de Tarso, a quien luego vemos presente cuando la lapidación de Esteban (cf. 7,58).

Esos judíos helenistas reaccionan violentamente contra la predicación de Esteban, probablemente antiguo compañero de sinagoga; pues, aunque de su vida anterior nada sabemos, la índole de su discurso y la manera de citar la Escritura dan la impresión de una formación alejandrina, que recuerda a Filón. Al no poder vencerle, recurren a falsos acusadores, a fin de excitar al pueblo, que hasta entonces se había mantenido favorable a los apóstoles (v.10-12).

Las acusaciones contra él son muy graves, imputándole el haber proferido palabras contra el templo y contra la Ley (v.11-14), dos cosas que son la base del nacionalismo judío, que luego se alegarán también contra San Pablo (cf. 21,28) y, en parte, habían sido ya alegadas contra Jesucristo (cf. Mc 14,58). Se trata de testigos «falsos» y, por tanto, no sabemos cuáles serían en realidad los términos empleados por Esteban en su predicación; sin embargo, como permite suponer la índole del discurso que luego pronunciará en su defensa (cf. 7,1-53), parece que no todo era invención. Fuesen cuales fuesen los términos empleados, a buen seguro que su predicación dejaba traslucir, como lo deja traslucir su discurso, que el Mesías Jesús había implantado una nueva economía espiritual y que el templo de Jerusalén y la Ley de Moisés debían dejar paso a un templo más espiritual y a una ley más universal. Unicamente que sus acusadores desfiguraban y exageraban las cosas a fin de impresionar más al pueblo, como si Esteban afirmase simplemente que Jesús había venido para destruir materialmente el templo y abolir la Ley de Moisés.

Como es obvio, la impresión producida en la muchedumbre fue muy fuerte. Ninguna acusación más a propósito para unir a todos los judíos, dirigentes y pueblo, en un frente común contra Esteban. Por eso, todos ya unidos, se lanzan sobre él y «le llevan ante el sanedrín» (v.12), cuyos miembros rectores, dados sus viejos recelos contra el cristianismo (cf. 4,17-18; 5,28-40), se alegrarían, sin duda, de

que, por fin, también el pueblo comenzase a oponerse a la nueva doctrina. Entre tanto, Esteban, según dice San Lucas, estaba como transfigurado por la alegría de padecer persecución por el nombre de Jesús (v.15); igual había sucedido a los apóstoles (cf. 5,41), e igual sucede con frecuencia a muchos místicos y santos que, llenos del Espíritu Santo, aparecen como transfigurados y radiantes de serenidad y alegría en medio de las mayores tribulaciones.

Discurso de Esteban. 7,1-53

**1 Díjole el sumo sacerdote: ¿Es como éstos dicen? 2 El con-
testó: «Hermanos y padres, escuchad: El Dios de la gloria se
apareció a nuestro padre Abraham cuando moraba en Mesopo-
tamia, antes que habitase en Jarán, 3 y le dijo: Sal de tu tierra
y de tu parentela y ve a la tierra que yo te mostraré. 4 Entonces,
salió del país de los caldeos y habitó en Jarán. De allí, después
de la muerte de su padre, se trasladó a esta tierra, en la cual
vosotros habitáis ahora; 5 no le dio en ella heredad, ni aun un
pie de tierra, mas le prometió dársela en posesión a él, y a su
descendencia después de él, cuando no tenía hijos. 6 Pues le
habló Dios: «Habitará tu descendencia en tierra extranjera y la
esclavizarán y maltratarán por espacio de cuatrocientos años;
7 pero al pueblo a quien han de servir le juzgaré yo, dice Dios,
y después de esto saldrán y me adorarán en este lugar». 8 Luego
le otorgó el pacto de la circuncisión; y así engendró a Isaac,
a quien circuncidó el día octavo, e Isaac a Jacob y Jacob a los
doce patriarcas. 9 Pero los patriarcas, por envidia de José, ven-
dieron a éste para Egipto; 10 mas Dios estaba con él y le sacó
de todas sus tribulaciones, y le dio gracia y sabiduría delante del
Faraón, rey de Egipto, que le constituyó gobernador de Egipto
y de toda su casa. 11 Entonces vino el hambre sobre toda la
tierra de Egipto y de Canán, y una gran tribulación, de modo
que nuestros padres no encontraban provisiones; 12 mas oyen-
do Jacob que había trigo en Egipto, envió primero a nuestros
padres, 13 y a la segunda vez José fue reconocido por sus herma-
nos y su linaje dado a conocer al Faraón. 14 Envió José a buscar a
su padre con toda su familia, en número de setenta y cinco per-
sonas; 15 y descendió Jacob a Egipto, donde murieron él y nues-
tros padres. 16 Fueron trasladados a Siquem y depositados en
el sepulcro que Abraham había comprado a precio de plata,
de los hijos de Emmor en Siquem.**

**17 Cuando se iba acercando el tiempo de la promesa hecha
por Dios a Abraham, el pueblo creció y se multiplicó en Egipto,
18 hasta que surgió sobre Egipto otro rey que no había conocido
a José. 19 Usando de malas artes contra nuestro linaje, afligió
a nuestros padres hasta hacerlos exponer a sus hijos para que
no viviesen. 20 En aquel tiempo nació Moisés, hermoso a los
ojos de Dios, que fue criado por tres meses en casa de su padre;
21 y que, expuesto, fue recogido por la hija del Faraón, que le
hizo criar como hijo suyo. 22 Y fue Moisés instruido en toda la
sabiduría de los egipcios y era poderoso en palabras y obras.
23 Así que cumplió los cuarenta años sintió deseos de visitar a
sus hermanos, los hijos de Israel; 24 y viendo a uno maltratado,
le defendió y le vengó, matando al egipcio que le maltrataba.**

[25] Creía él que entenderían sus hermanos que Dios les daba
por su mano la salud, pero ellos no lo entendieron. [26] Al día
siguiente vio a otros dos que estaban riñendo, y procuró recon-
ciliarlos, diciendo: ¿Por qué, siendo hermanos, os maltratáis
uno a otro? [27] Pero el que maltrataba a su prójimo le rechazó
diciendo: ¿Y quién te ha constituido príncipe y juez sobre nos-
otros? [28] ¿Acaso pretendes matarme, como mataste ayer al egip-
cio? [29] Al oír esto huyó Moisés, y moró extranjero en la tierra
de Madián, en la que engendró dos hijos.

[30] Pasados cuarenta años se le apareció un ángel en el desierto
del Sinaí, en la llama de una zarza que ardía. [31] Se maravilló
Moisés al advertir la visión, y acercándose para examinarla, le
fue dirigida la voz del Señor: [32] «Yo soy el Dios de tus padres,
el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». Estremecióse Moi-
sés y no se atrevía a mirar. [33] El Señor le dijo: «Desata el calzado
de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra santa. [34] He
visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he oído sus gemidos.
Por eso he descendido para librarlos; ven, pues, que te envíe
a Egipto». [35] Pues a este Moisés, a quien ellos negaron dicien-
do: ¿Quién te ha constituido príncipe y juez?, a éste le envió
Dios por príncipe y redentor por mano del ángel que se le
apareció en la zarza. [36] El los sacó, haciendo prodigios y mi-
lagros en la tierra de Egipto, en el mar Rojo y en el desierto
por espacio de cuarenta años.

[37] Ese es el Moisés que dijo a los hijos de Israel: Dios os sus-
citará de entre vuestros hermanos un profeta como yo. [38] Ese
es el que estuvo en medio de la asamblea en el desierto con el
ángel, que en el monte de Sinaí le hablaba a él, y con nuestros
padres; ése es el que recibió la palabra de vida para entregárosla
a vosotros, [39] y a quien no quisieron obedecer nuestros padres,
antes le rechazaron y con sus corazones se volvieron a Egipto,
[40] diciendo a Arón: Haznos dioses que vayan delante de nos-
otros, porque ese Moisés que nos sacó de la tierra de Egipto
no sabemos qué ha sido de él. [41] Entonces se hicieron un becerro
y ofrecieron sacrificios al ídolo, y se regocijaron con las obras
de sus manos. [42] Dios se apartó de ellos y los entregó al culto
del ejército celeste, según que está escrito en el libro de los
profetas:

«¿Acaso me habéis ofrecido víctimas y sacrificios | durante
cuarenta años en el desierto, casa de Israel? | [43] Antes os trajis-
teis la tienda de Moloc | y el astro del dios Refán, | las imágenes
que os hicisteis para adorarlas. | Por eso yo os transportaré al
otro lado de Babilonia».

[44] Nuestros padres tuvieron en el desierto la tienda del tes-
timonio, según lo había dispuesto el que ordenó a Moisés que
la hiciesen, conforme al modelo que había visto. [45] Esta tienda
la recibieron nuestros padres, y la introdujeron cuando con
Josué ocuparon la tierra de las gentes, que Dios arrojó delante
de nuestros padres; y así hasta los días de David, [46] que halló
gracia en la presencia de Dios y pidió hallar habitación para
el Dios de Jacob. [47] Pero fue Salomón quien le edificó una
casa. [48] Sin embargo, no habita el Altísimo en casas hechas
por mano de hombre, según dice el profeta:

[49] «Mi trono es el cielo, | y la tierra el escabel de mis pies; |

¿qué casa me edificaréis a mí, dice el Señor, | o cuál será el lugar de mi descanso?
50 ¿No es mi mano la que ha hecho todas las cosas?»
51 Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos,
vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vues-
tros padres, así también vosotros. 52 ¿A qué profeta no persi-
guieron vuestros padres? Dieron muerte a los que anunciaban
la venida del Justo, a quien vosotros habéis ahora traicionado
y crucificado, vosotros, 53 que recibisteis por ministerio de
los ángeles la Ley y no la guardasteis.

Este largo discurso de Esteban, el más extenso de los conservados en el libro de los Hechos, es un recuento sumario de la historia de Israel, particularmente de sus dos primeras épocas, la patriarcal (v.1-16) y la mosaica (v.17-43). De los tiempos posteriores apenas se recoge otra cosa que lo relativo a la construcción del templo, para tener ocasión de recalcar precisamente que Dios no habita en casas hechas por mano de hombre (v.44-50). A estas tres fases o partes, en que queda dividida la historia de Israel, sigue la parte de argumentación propiamente dicha, haciendo resaltar que, al igual que sus padres, también ahora los judíos se han mostrado rebeldes a Dios, dando muerte a Jesucristo (v.51-53).

A primera vista extraña un poco la orientación y estructura de este discurso, que parece no tener nada que ver con el caso presente. Se había acusado a Esteban de proferir palabras contra Dios, contra la Ley y contra el templo (cf. 6,11-13), y a esto es a lo que debe responder ante el sanedrín (cf. 7,1). Pues bien, todos esperaríamos un discurso de circunstancias, en que fuera respondiendo a esas acusaciones; y, sin embargo, no parece hacer la menor alusión a dichas acusaciones, quedando incluso en penumbra cuál pueda ser el fin concreto a que apunta en su discurso.

Esto ha motivado el que bastantes críticos acatólicos digan no tratarse de un discurso auténtico de Esteban, sino que sería obra del autor de los Hechos. A lo cual podríamos responder que, si así fuese, nuestra sorpresa sería aún mayor, pues apenas es concebible que un discurso *inventado* no presentase una defensa más directa. Lo que sucede es que se trata de una defensa en un estilo al que nosotros no estamos acostumbrados, y que el discurso hubo de quedar incompleto, al ser interrumpido el orador por el alboroto y griterío de los oyentes (cf. v.54-58).

En efecto, es un discurso en el que no se hace la defensa de una manera directa y a base de razonamientos, como esperaríamos nosotros, sino indirectamente, a base de una exposición de hechos citas de la Biblia. Era un procedimiento muy en uso entre los doctores judíos, y vemos que es el mismo que usa San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia (cf. 13,16-41), aunque con la diferencia de que San Pablo pudo terminar el discurso y Esteban trató de interrumpirlo. En esa exposición de hechos se trasluce desde un principio la tesis, con más o menos claridad, pero es hacia al final cuando debe quedar del todo patente. En el caso de

Esteban nos falta precisamente ese final, en el que a buen seguro pensaba aludir directamente a las acusaciones; con todo, la tesis se ve ya desde un principio. Se le había acusado de proferir palabras contra Dios, contra Moisés y contra el templo, y probablemente eso es lo que le induce a comenzar con la llamada de Dios a Abraham y seguir con la historia de Moisés y la del templo, hablando de cada uno de los tres puntos con la más profunda reverencia. La consecuencia era clara: sus acusadores no estaban en lo cierto. Pero al mismo tiempo va preparando otra consecuencia: la de que es posible una ley más universal y un templo más espiritual, tal como se presentan en la nueva economía establecida por Jesucristo. A ese fin apunta cuando recuerda a sus oyentes que los beneficios de Dios en favor de Israel son ya anteriores a la Ley de Moisés y que también fuera del templo puede Dios ser adorado (cf. v.2-16.48-49); y cuando insiste en la rebeldía de Israel contra todos los que Dios le ha ido enviando como salvadores (cf. v.9. 25.39.52), al igual que han hecho ahora con Jesucristo (v.52). Estas ideas, verdaderamente revolucionarias para la mentalidad judía de entonces, serán luego más ampliamente desarrolladas por San Pablo (cf. Rom 2,17-29; 4,10-19; Gál 3,16-29; Heb 3,1-6; 9, 23-28), que es casi seguro estuvo presente al discurso de Esteban (cf. v.60), y que bien pudo ser de quien recibió la información San Lucas.

Son de notar, en la parte del discurso relativa a Moisés (v.17-43), algunas expresiones que más bien parecen recordarnos a Jesucristo, tales como «le negaron» o el término «redentor» (v.35), expresiones que nunca se aplican a Moisés en ningún otro libro de la Biblia. Ello parece tener su explicación en que Esteban, al narrar los hechos de la vida de Moisés, proyecta sobre él la imagen de Jesucristo, del que Moisés sería *tipo* o figura. Por eso, le viene muy bien el texto de Dt 18,15, citado en sentido mesiánico, que atribuye al Mesías un papel análogo al de Moisés (v.37). Por lo demás, este texto había sido citado ya también por San Pedro y aplicado a Jesucristo (cf. 3,22).

Otra cosa digna de notar en este discurso de Esteban son las divergencias entre algunas de sus afirmaciones y la narración bíblica correspondiente. Algunas son tan acentuadas, que en los tratados sobre inspiración bíblica, al hablar de la inerrancia, no puede faltar nunca alguna alusión a este discurso de Esteban y a sus, al menos aparentes, inexactitudes históricas. Primeramente, enumeraremos estas «inexactitudes», y luego trataremos de dar la explicación.

Quizás la más llamativa sea su afirmación de que Jacob fue sepultado en *Siquem* en un sepulcro que *Abraham había comprado* a los hijos de Emmor (v.16). Pues bien, según la narración bíblica, quien fue sepultado en ese lugar no fue Jacob, sino José, y el campo no había sido comprado por Abraham, sino por Jacob (cf. Gén 33,19; Jos 24,32); de Jacob se dice expresamente que fue sepultado en la gruta de Macpela, junto a Hebrón, donde ya lo habían sido

también Abraham e Isaac (cf. Gén 49,29-32; 50,13). Otra diferencia es la relativa a la muerte de Teraj, padre de Abraham; según la afirmación de Esteban, Abraham salió de Jarán después de morir su padre (v.4), mientras que, a juzgar por los datos del Génesis, éste debió de vivir todavía bastante tiempo después de partir Abraham para Palestina, pues muere a los doscientos cinco años (Gén 11,32), y cuando Abraham sale para Palestina debía de tener sólo ciento cuarenta y cinco (cf. Gén 11,26; 12,4). Igualmente hay divergencia entre la cifra de cuatrocientos años de estancia en Egipto, señalada por Esteban (v.6), y la de cuatrocientos treinta indicada en el Exodo (Ex 12,40), así como en el número de personas que acompañaban a Jacob cuando bajó a Egipto: setenta y cinco según Esteban (v.14), y setenta según la narración bíblica (cf. Gén 46,27; Ex 1,5). La hay también al decirnos que Dios aparece a Abraham estando todavía en Mesopotamia (v.2), contra lo que expresamente se dice en el Génesis de que la aparición tuvo lugar cuando Abraham estaba ya en Jarán (Gén 11,31-12,4). Añadamos que, según Esteban, es un «ángel» quien aparece a Moisés y le da la Ley (v.30. 38.53), mientras que en el Exodo es Yahvé mismo quien habla a Moisés (cf. Ex 19,3.9.21; 24,18; 34,34-35). Ni debemos omitir la mención que se hace de Babilonia (v.43) en la cita de un texto de Amós, el cual, sin embargo, no habla de Babilonia, sino de Damasco (cf. Am 5,27).

La explicación de todas estas divergencias no es cosa fácil. Desde luego, no afectan al argumento del discurso; pero, tratándose de un libro inspirado, debemos intentar excluir cualquier inexactitud, por ligera que ella sea. Apoyados en eso, algunos autores tratan de armonizar a todo trance esas divergencias con explicaciones que, a veces, parecen tener bastante de artificial y apriorístico. Así, por ejemplo, hablan de que, aunque los restos de Jacob fueran depositados en la cueva de Macpela junto a Hebrón, bien pudo ser que, con ocasión del traslado de los restos de José a Siquem, fueran también trasladados allí los de Jacob; y que, además del campo comprado junto a Hebrón, Abraham hubiese comprado anteriormente otro campo junto a Siquem, como parece dar a entender el hecho de que allí edificó un altar al Señor (cf. Gén 12,6-7), lo que supone que tenía en aquel lugar terrenos de su propiedad. En cuanto a la cifra de doscientos cinco años para la muerte de Teraj, nótese que el *Pentateuco samaritano* dice que Teraj murió de ciento cuarenta y cinco años, en perfecta armonía con lo afirmado por Esteban; y es que en la cuestión de números, el texto hebreo, particularmente en el Pentateuco, ha sufrido muchas alteraciones y no es fácil saber a qué atenernos. Lo mismo se diga del número cuatrocientos treinta para los años de estancia de los israelitas en Egipto, y del número 70 al computar las personas que bajaron a ese país con Jacob; de hecho, en Gén 15,30, se da también el número cuatrocientos como años de estancia en Egipto, que, por lo demás, es número redondo, y, en cuanto al número de los que acompañaban a Jacob, los Setenta ponen 75, igual que Esteban. Menor dificultad

ofrece aún lo de la aparición en Mesopotamia, pues probablemente Abraham recibió órdenes de Dios dos veces (cf. Gén 15,7). Y por lo que respecta a que sea un ángel y no Yahvé quien aparece a Moisés, tampoco debe urgirse demasiado la divergencia, pues es opinión común de los teólogos, defendida ya por Santo Tomás, que en las apariciones de Dios referidas en el Pentateuco era un ángel el que se aparecía, el cual representaba a Yahvé y hablaba en su nombre. Y, en fin, el poner *Babilonia* en vez de *Damasco* no era sino interpretar la profecía a la luz de la historia, como era costumbre entre los rabinos. Por lo demás, el sentido no cambia en nada, pues para ir a Babilonia desde Palestina había que atravesar Siria y el territorio de Damasco [1].

Tal es, a grandes líneas, la explicación que de estas divergencias suelen dar muchos de nuestros comentaristas bíblicos. No cabe duda que en estas explicaciones hay mucho de verdad, como es lo que se dice referente a alteraciones del texto bíblico en la cuestión de números y a la sustitución de Damasco por Babilonia; pero, a veces, como al querer explicar la compra del campo en Siquem por Abraham, creemos que hay mucho de apriorístico. Y es que esos autores parten de la necesidad de una armonización total entre las afirmaciones de Esteban y el texto bíblico del Antiguo Testamento, *cosa que no hay por qué exigir. Todo induce a creer que, en los* puntos divergentes, Esteban no depende del texto bíblico, sino de tradiciones judías entonces corrientes, escritas u orales, que circulaban paralelas a las narraciones bíblicas, y que sus mismos oyentes aceptaban prácticamente en calidad de sustitución de la Biblia. Así, por ejemplo, por lo que se refiere a la duración de la estancia de los israelitas en Egipto, parece que circulaban dos corrientes, la de cuatrocientos y la de cuatrocientos treinta años; de hecho, Filón, al igual que Esteban, pone la cifra de cuatrocientos, el libro de los Jubileos la de 430, y Josefo unas veces va con los de cuatrocientos y otras con los de cuatrocientos treinta. San Lucas, como historiador objetivo, refiere el discurso de Esteban tal como fue pronunciado, dejándole a él la responsabilidad de sus referencias históricas, lo mismo que hará más adelante al consignar el discurso de Pablo en Mileto, exponiendo objetivamente la creencia personal del Apóstol de que no volvería a Efeso (cf. 20,25), afirmación que luego fue desmentida por los hechos (cf. 1 Tim 1,3).

Por lo que se refiere a esa manera de hablar de Esteban, como si no hubiera sido Yahvé mismo, sino un ángel, quien se presentaba a Moisés, quizás mejor que la explicación antes dada, sea preferible

[1] Este texto de Amós citado por Esteban (v.42-43) presenta bastantes dificultades de interpretación en sus detalles; pero, para la finalidad de Esteban, basta la afirmación de que, durante cuarenta años, en el desierto los judíos no ofrecieron víctimas y sacrificios a Dios, sino que desviaron hacia cultos idolátricos de divinidades extranjeras. Y eso está claro en Amós, lo mismo en el texto hebreo que en el texto griego de los LXX, que es el que sigue Esteban.

Moloc era el ídolo de los amonitas, representado por una estatua con cabeza de buey. *Refan* (en los LXX: Ῥαιφάν) parece una deformación de *Kaiván*, nombre asiro-babilónico de una divinidad astral, que corresponde a nuestro Saturno. Es un ejemplo del culto al «ejército celestial», de que se habló antes (v.42).

explicarlo, atendiendo a que en las tradiciones judías de entonces, a fin de que resaltase la trascendencia divina, no se admitía comunicación directa entre Dios y Moisés, sino sólo a través de los ángeles. Vestigios de esta concepción los tenemos también en otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Gál 3,19; Heb 2,2).

Martirio de Esteban. 7,54-60

54 Al oír estas cosas se llenaron de rabia sus corazones y re-
chinaban los dientes contra él. 55 El, lleno del Espíritu Santo,
miró al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús en pie a la diestra
de Dios, 56 y dijo: Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo
del hombre en pie, a la diestra de Dios. 57 Ellos, gritando a
grandes voces, tapáronse los oídos y se arrojaron a una sobre
él. 58 Sacándole fuera de la ciudad le apedreaban. Los testigos
depositaron sus mantos a los pies de un joven llamado Saulo;
59 y mientras le apedreaban, Esteban oraba, diciendo: Señor
Jesús, recibe mi espíritu. 60 Puesto de rodillas, gritó con fuerte
voz: Señor, no les imputes este pecado. Y diciendo esto se
durmió. Saulo aprobaba su muerte.

Duras eran las acusaciones que Esteban había lanzado contra los judíos en su discurso (cf. v.25.39-43.51), pero quizás ninguna hiriera tanto su sensibilidad como la de que «no observaban la Ley» (v.53). Eso no lo podían tolerar quienes hacían gala de ser fieles observadores de la misma; por eso, llenos de rabia, interrumpen el discurso (v.54), y Esteban puede hablar ya sólo a intervalos, y esto sin seguir el hilo de su razonamiento (v.56.59-60).

La afirmación de que estaba viendo a Jesucristo en pie [2], a la derecha de Dios (v.56), les acabó de enfurecer, provocando un verdadero tumulto (v.57). Esa afirmación era como decir que Jesús de Nazaret, a quien ellos habían crucificado, participaba de la soberanía divina, lo cual constituía una blasfemia inaudita para los oídos judíos. Si hasta ahora el proceso había seguido una marcha más o menos regular: conducción ante el sanedrín (6,12), acusación de los testigos (6,13-14), defensa del acusado (7,1-53), a partir de este momento la cosa degenera en motín popular. No consta que el sumo sacerdote, como presidente del sanedrín, pronunciara sentencia formal de condenación; es probable que no, y que el proceso quedara ahí interrumpido ante la actitud tumultuaria de los asistentes que, sin esperar a más, se arrojan sobre Esteban y, sacándole de la ciudad, le apedrearon (v.57-58). De otra parte, el sanedrín a buen seguro que veía todo eso con buenos ojos, pues con ello evitaba su responsabilidad ante la autoridad romana, que no permitía llevar a cabo la ejecución de una sentencia capital sin su aprobación (cf. Jn 18,31).

2 Es de notar que en todos los demás lugares del N.T., al igual que en Sal 110,1, se presenta a Jesucristo «sentado» a la diestra de Dios (cf. Mt 16,19; Col 3,1); pero aquí Esteban le ve «de pie», como preparado para acudir en su ayuda.

También es de notar el término «hijo del hombre» para designar a Jesucristo, término frecuentemente usado por el mismo Jesucristo en el Evangelio (cf. Mt 8,20; 26,64), pero que no aparece en los otros libros del N.T., a excepción de este lugar y de Ap 1,13 y 14,14.

Hay autores, sin embargo, que creen que hubo verdadera sentencia condenatoria del sanedrín, aunque sin la normal votación, pues la manifestación tumultuaria de los jueces contra el acusado (v.57) valía más que una votación. De hecho, la lapidación se lleva a cabo, no de modo anormal, sino conforme a las prescripciones de la Ley contra los blasfemos, sacándole de la ciudad (cf. Lev 24, 14-16) y comenzando los testigos a arrojar las primeras piedras (cf. Dt 17,6-7). Probablemente esos testigos (v.58) son los mismos que presentaron la acusación contra Esteban en el sanedrín (cf. 6, 13-14), y ahora, conforme era costumbre, se despojan de sus mantos (v.58) para tener más libertad de movimientos al arrojar las piedras. Incluso se ha querido ver en Saulo, a cuyos pies depositan sus mantos los testigos (v.58) y del que se hace notar expresamente que aprobaba la muerte de Esteban (v.60), un representante oficial del sanedrín para la ejecución de la sentencia. El mismo Saulo, ya convertido, dirá más tarde ante Agripa que él «daba su voto» cuando se condenaba a muerte a los cristianos (cf. 26,10). ¿No habrá aquí una alusión a su papel *oficial* cuando la sentencia y lapidación de Esteban?

Todo esto es posible, pues la narración de Lucas es demasiado concisa. Pero, desde luego, por ninguna parte encontramos indicios, ni en el texto bíblico ni en la tradición, de que Saulo formase parte o tuviese cargo alguno en el sanedrín. En cuanto a la frase «daba su voto», aun suponiendo que se refiera a la condena de Esteban, puede entenderse en sentido metafórico, significando simplemente que Saulo era uno de los instigadores de esa persecución contra los cristianos. Y si los testigos depositan sus mantos a los pies de Saulo [3], ello no prueba que éste tuviese en aquel acto una representación oficial, sino que puede ser simplemente porque «destacaba ya entre sus coetáneos» como enemigo encarnizado de los cristianos (cf. 22,19-20; Gál 1,13-14). Mas, sea lo que fuere de Saulo y de la representación que allí pudiera tener, la narración de Lucas no excluye que para la lapidación de Esteban hubiera una sentencia formal del sanedrín. En ese caso, surge en seguida la dificultad de cómo se iba a atrever el sanedrín a ejecutar una sentencia de muerte sin haber sido confirmada por el procurador romano. Sería el mismo caso que el de Jesucristo (cf. Mc 14,64; Jn 18,31), y aquí por ninguna parte aparece la intervención del procurador. Quizás la explicación pudiera estar en que se hallase entonces vacante el cargo de procurador, como lo sería, por ejemplo, durante el tiempo comprendido entre la destitución de Pilato, a principios del año 36, y la llegada de su sucesor Marcelo. En efecto, sabemos que en el año 62, durante una vacancia semejante, en el intervalo entre la muerte del procurador Festo y la llegada de su sucesor

[3] El texto dice: «... de un *joven* (νεανίου) llamado Saulo», razón que alegan algunos para rechazar la hipótesis de que pudiese formar parte del sanedrín; pero esa razón nada probaría, pues el término griego νεανίας, al igual que el latino «adolescens», tiene una significación mucho más amplia que el castellano «joven», pudiendo ser aplicado a hombres incluso de cuarenta o cuarenta y cinco años. Hasta dicha edad son todavía «hombres jóvenes», es decir, con pleno vigor de mente y de cuerpo.

Albino, el sanedrín ordenó la lapidación de Santiago, obispo de Jerusalén [4].

La muerte de Esteban, encomendando su alma al Señor (v.59) y rogando por sus perseguidores (v.60), ofrece un sorprendente paralelo con la de Jesucristo en la primera y séptima de sus palabras desde la cruz, conservadas únicamente por San Lucas (cf. Lc 23,34.46). Extraordinaria grandeza de ánimo la de este primer mártir del cristianismo, que, como su Maestro, muere rogando por los que estaban quitándole la vida. Su oración iba a ser eficaz. Hermosamente dice San Agustín: *Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet* [5].

Persecución contra la Iglesia. 8,1-3

1 Aquel día comenzó una gran persecución contra la iglesia de Jerusalén, y todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria. 2 A Esteban lo recogieron algunos varones piadosos, e hicieron sobre él gran luto. 3 Por el contrario, Saulo devastaba la Iglesia, y, entrando en las casas, arrastraba a hombres y mujeres y los hacía encarcelar.

La muerte de Esteban fue el comienzo de una persecución general contra la iglesia de Jerusalén (v.1), que casi es tanto como decir contra la totalidad del cristianismo de entonces, puesto que fuera de la ciudad (cf. 5,16) apenas si habría sido predicado el Evangelio. El impulso inicial de esta persecución debió partir, más que del sanedrín, de los miembros de aquellas mismas sinagogas que provocaron el levantamiento contra Esteban (cf. 6,9-12), y Saulo era su principal instrumento (v.3); él mismo aceptará más tarde esta responsabilidad (cf. Gál 1,13-14). Claro es que tal persecución, que seguirá en aumento (cf. 9,1), gozaba de la plena aprobación del sanedrín (cf. 22,5; 26,10).

Pero la persecución, al dispersar a los fieles fuera de Jerusalén, produjo un efecto que los perseguidores no habían previsto, es a saber, el de provocar la difusión del cristianismo fuera de la zona de Jerusalén, o sea, en las regiones de Judea y Samaria, al sur y al norte de la ciudad santa (v.1.4), e incluso en regiones mucho más apartadas, como Fenicia, Siria y Chipre (cf. 11,19). Con esto, dando así cumplimiento a la profecía de Cristo (cf. 1,8), comienza una segunda etapa en la historia de la fundación de la Iglesia; la tercera comenzará con la fundación de la iglesia de Antioquía (cf. 11,20).

Causa extrañeza la frase «*todos*, fuera de los apóstoles, se dispersaron...» (v.1), y se han intentado diversas explicaciones. Desde luego, parece claro que ese «todos» no ha de tomarse en sentido estricto, sino como locución hiperbólica (cf. Mt 3,5; Mc 1,33),

4 Lo cuenta así Josefo: «Entonces el sumo sacerdote, creyendo tener una buena ocasión, porque había muerto Festo, y Albino se hallaba aún en camino, reúne un sanedrín de jueces y, citando... a Santiago y a algunos otros, acusados de ser transgresores de la Ley, los condenó a ser apedreados» (*Ant. iud.* 20,9,1).

5 San Agustín, *Serm.* 315.

mirando a aquellos cristianos destacados más expuestos a las iras de los perseguidores. Además, todo hace suponer que la persecución iba dirigida sobre todo contra los cristianos de procedencia helenista, como Esteban, y no contra los de procedencia palestinense, que seguían observando fielmente el mosaísmo (cf. 11,2; 21,20-24). Así se explica por qué los apóstoles puedan quedar en Jerusalén y aparezcan luego actuando libremente (cf. 8,14; 11,2). Si Lucas hace mención explícita de ellos, parece ser que era porque quería hacer constar que *todos* los apóstoles quedaron en Jerusalén. Una antigua tradición conservada por Eusebio habla de una orden del Señor a sus apóstoles, poco antes de la ascensión, mandando que no abandonasen Jerusalén hasta pasados doce años [1]. Mas sea de eso lo que fuere, está claro que entre los apóstoles, que se quedan, y los helenistas dispersados no había divergencias ni rozamientos (cf. 8,14; 11,22).

Una noticia intercala aquí San Lucas en este breve relato de la persecución contra la Iglesia, y es la relativa a la sepultura de Esteban (v.2). Los «varones piadosos», que se encargan de recoger y dar sepultura a su cuerpo, no parece que fueran cristianos, pues los contrapone a «todos» del versículo anterior, que habían huido; por lo demás, difícilmente los habría designado con esa expresión, sino más bien con la de «hermanos» o «discípulos». Probablemente eran judíos helenistas, de tendencias más moderadas que los perseguidores, e incluso amigos personales de Esteban. Algo parecido había sucedido con el cadáver de Jesucristo (cf. Jn 19,38-39).

II. EXPANSION DE LA IGLESIA FUERA DE JERUSALEN 8,4-12,25

Predicación del diácono Felipe en Samaria. **8,4-8**

4 Los que se habían dispersado iban por todas partes predicando la palabra. 5 Felipe bajó a la ciudad de Samaria y predicaba a Cristo. 6 La muchedumbre a una oía atentamente lo que Felipe le decía y admiraba los milagros que hacía; 7 pues muchos espíritus impuros salían gritando a grandes voces, y muchos paralíticos y cojos eran curados, 8 lo cual fue causa de gran alegría en aquella ciudad.

Con toda naturalidad, y como sin darle importancia, nos cuenta aquí San Lucas un hecho trascendental en la historia de la Iglesia primitiva, al comenzar ésta a desprenderse del judaísmo para extender su acción por el mundo todo (v.4-5). Nos había dicho antes que los huidos de Jerusalén se habían dispersado por las «regiones de Judea y Samaria» (v.1); si ahora sólo habla de la predicación en Samaria, y no de la predicación en Judea, no es porque dicha predicación no tuviese lugar también en Judea (cf. Gál 1,22; 1 Tes

[1] EUSEB., *Hist. eccl.* 5,18,14.

2,14), sino porque ésa no interesa ya al plan que se ha propuesto de ir preparando la evangelización del mundo gentil, para lo que la evangelización de los samaritanos era un primer paso.

Este Felipe que predica en Samaria (v.5) no es el apóstol Felipe (cf. 1,13), pues a los apóstoles se les supone en Jerusalén (v.1.14), sino el diácono Felipe, segundo en la lista después de Esteban (cf. 6,5). Este mismo Felipe aparece más tarde en Cesarea y es llamado «evangelista» (cf. 21,8). Probablemente de él recibió San Lucas la información que aquí nos transmite sobre la evangelización en Samaria.

No está claro cuál fuera la ciudad de Samaria en que predica Felipe, pues la expresión de San Lucas «bajó a la ciudad de la Samaria» (... εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρίας) resulta oscura. La interpretación más obvia es la de que aquí «Samaria», lo mismo que en los v.9 y 14, indica la *región* y no la ciudad de tal nombre; ésta, sin embargo, a juicio de muchos autores, quedaría indicada automáticamente bajo la designación «la ciudad», pues no se ve qué otra ciudad en la región, a excepción de Samaria, la capital, tuviese tanta importancia que pudiese ser designada como *la ciudad de Samaria*. Quizás entre los judíos no era designada directamente por su nombre, debido a que dicha ciudad se llamaba en aquel tiempo *Sebaste* (= Augusta), nombre que le había sido impuesto por Herodes el Grande en homenaje al emperador Augusto, y ese nombre sabía a idolatría.

Resulta extraño, sin embargo, que se aluda aquí a la ciudad de Sebaste o Samaria, pues era ésta en esa época una ciudad helenista en que la mayoría de sus habitantes eran paganos, y San Lucas en este pasaje trata de darnos la evangelización de los «samaritanos» (cf. v.25) en el sentido judío de la palabra: hermanos de raza y de religión, aunque separados de la comunidad de Israel y considerados como herejes (cf. Mt 10,5-6; Lc 9,52-53; Jn 4,9). Por eso, otros autores creen que no se trata de «Sebaste», la capital de Samaria, sino de alguna otra ciudad, quizás *Sicar*, la ciudad que ya era conocida en la tradición evangélica por el episodio de la samaritana (cf. Jn 4,5). Desde luego, la buena acogida que los samaritanos hacen a Felipe (v.6-8) recuerda la que no muchos años antes habían hecho a Jesús (cf. Jn 4,39-42). Algunos códices, en lugar de «bajó *a la* ciudad», tienen «bajó *a una* ciudad» (... εἰς πόλιν τῆς Σαμαρίας), lo cual apoyaría esta interpretación.

Simón el Mago. 8,9-25

9 Pero había allí un hombre llamado Simón, que de tiempo atrás venía practicando la magia en la ciudad y maravillando al pueblo de Samaria, diciendo ser él algo grande. 10 Todos, del mayor al menor, le seguían y decían: Este es el poder de Dios llamado grande; 11 y se adherían a él, porque durante bastante tiempo los había embaucado con sus magias. 12 Mas cuando creyeron a Felipe, que les anunciaba el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaban hombres y mujeres.

[13] El mismo Simón creyó, y bautizado, se adhirió a Felipe, y
viendo las señales y milagros grandes que hacía, estaba fuera
de sí.
[14] Cuando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron
cómo había recibido Samaria la palabra de Dios, enviaron
allá a Pedro y a Juan, [15] los cuales, bajando, oraron sobre ellos
para que recibiesen el Espíritu Santo, [16] pues aún no había
venido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados
en el nombre del Señor Jesús. [17] Entonces les impusieron las
manos y recibieron el Espíritu Santo. [18] Viendo Simón que
por la imposición de las manos de los apóstoles se comunicaba
el Espíritu Santo, les ofreció dinero, [19] diciendo: Dadme tam-
bién a mí ese poder de imponer las manos, de modo que se
reciba el Espíritu Santo. [20] Díjole Pedro: Sea ése tu dinero
para perdición tuya, pues has creído que con dinero podía
comprarse el don de Dios. [21] No tienes en esto parte ni heredad,
porque tu corazón no es recto delante de Dios. [22] Arrepiéntete,
pues, de esta tu maldad, y ruega al Señor que te perdone este
mal pensamiento de tu corazón; [23] porque veo que estás lleno
de maldad y envuelto en lazos de iniquidad. [24] Simón respondió
diciendo: Rogad vosotros por mí al Señor para que no me
sobrevenga nada de eso que habéis dicho. [25] Ellos, después
de haber atestiguado y predicado la palabra del Señor, vol-
vieron a Jerusalén, evangelizando muchas aldeas de los sa-
maritanos.

Como vemos, antes que Felipe, otro predicador había llamado fuertemente la atención de los samaritanos. Tratábase de un tal *Simón*, que con sus magias y sortilegios tenía maravillados a todos (v.9-11), y que va a ser ocasión del primer encuentro del cristianismo con las prácticas mágicas, tan extendidas por el mundo grecoromano de entonces (cf. 13,8; 16,16; 19,13-19).

Ante la predicación de Felipe, también Simón se pasa a la nueva doctrina y recibe el bautismo (v.13). Parece, sin embargo, que su fe no era todo lo auténtica y sincera que fuera de desear, pues poco después trata de comprar con dinero (de ahí el nombre «simonía» para designar el tráfico de cosas santas) el poder comunicar el Espíritu Santo por la imposición de manos, al igual que lo hacían Pedro y Juan (v.18-19). Esto hace suponer que él, mago de profesión, no veía en el cristianismo sino una magia superior a la suya, cuyos secretos deseaba conocer. Le habían impresionado extraordinariamente los milagros de Felipe (v.13), y ahora le impresionan no menos los efectos de la imposición de manos por Pedro y Juan (v.18), y quiere que le inicien en los secretos de la nueva doctrina para poder también él realizar todo eso. Incluso su petición a los apóstoles de que rueguen por él al Señor (v.24) no es indicio cierto de un verdadero cambio en su espíritu, pues probablemente lo único que él teme es que esas imprecaciones de Pedro (v.22-23), a quien considera como un mago más fuerte que él, produzcan su efecto. Algunos códices, sin embargo, suponen que hubo verdadero arrepentimiento, pues completan el v.24 añadiendo que «lloró abundantemente durante mucho tiempo».

De la vida ulterior de Simón puede decirse que apenas sabemos nada con certeza, pues la historia anda mezclada con la leyenda. De él hablan Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Eusebio y otros muchos escritores antiguos [2], considerándole como jefe de una de las principales sectas «gnósticas», a las que parece hacerse ya alusión en varios lugares del Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 1,14; 6,20; 2 Tim 2,16-19; Tit 3,9; 2 Pe 2,17-19). Es probable que la expresión un poco misteriosa con que le designan los samaritanos, «poder de Dios llamado grande» (v.10), sea ya de tipo «gnóstico», considerando a Simón como una emanación del Dios supremo, uno de aquellos «eones» que, según las doctrinas gnósticas, eran como intermediarios entre Dios y la materia.

Intercalados dentro de la narración de este episodio sobre Simón Mago, encontramos algunos otros datos históricos más generales, de gran interés doctrinal, que conviene hacer resaltar.

Notemos, en primer lugar, cómo la dirección suprema de la marcha y desarrollo de la predicación cristiana, incluso de la que realizan en países extraños los cristianos helenistas, la llevan los apóstoles desde Jerusalén. Eso sucede ahora, al tener noticia de la predicación de Felipe en Samaria (v.14), y eso sucederá más tarde, al enterarse de la predicación en Antioquía (cf. 11,22). De otra parte, el que «envíen a Pedro y a Juan» (v.14) no supone, como algunos han querido deducir, ninguna superioridad del colegio apostólico sobre Pedro, sino que indica simplemente que todos los apóstoles, de común acuerdo, con Pedro a la cabeza (cf. 1,15; 2,14), juzgan conveniente que vayan Pedro y Juan a Samaria para ver de cerca las cosas y completar la obra del diácono Felipe.

En segundo lugar, notemos la clara separación que aparece entre el bautismo que administra Felipe (v.12.16), y la imposición de manos para conferir el Espíritu Santo que realizan los apóstoles (v.17-18). Ya en el primer discurso de Pedro, en Pentecostés, se hablaba del «bautismo en el nombre de Jesucristo» y de «recibir el don del Espíritu Santo» (cf. 2,38). Exactamente, las dos mismas cosas que aquí. Pero entonces ese «don del Espíritu» parecía estar unido al bautismo, y no se hablaba para nada de «imposición de manos»; mientras que ahora se establece clara separación entre ambos ritos, y sólo a este segundo se atribuye el «don del Espíritu» (cf. v.16-20). Algo parecido encontraremos más tarde durante la predicación de Pablo en Efeso (cf. 19,5-6). Lo más probable es que también en el caso de Pedro (2,38) el «don del Espíritu» haya de atribuirse no al bautismo [3], sino a la imposición de manos. Si entonces no se habla de ella, es, probablemente, porque en un principio, cuando comienzan a predicar y bautizar los apóstoles, ese rito iba unido al del bautismo, aunque parece que no tardó en separarse, como ve-

[2] Cf. JUST., *Apol.* I 26; *Dial. c. Triph.* 120,6; IREN., *Adv. haer.* 1,16,1-3; TERT., *Apol.* 13; *De anima* 34,57; ORÍG., *Contra Cels.* 5,62; EUSEB., *Hist. eccl.* 2,13; *Homil. pseud. Clem.* 2,22-23; 4,4-5.

[3] Ciertamente que en el bautismo, signo eficaz de gracia, se nos confiere el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,13), pero no parece que en las narraciones de los Hechos haya nunca explícita alusión a ello.

mos en el caso de los samaritanos, debido quizás al hecho de que la misión y poder de «bautizar» se hizo más general, mientras que la de «imponer las manos» debió de seguir bastante restringida (cf. 8, 14-15). Pablo tiene, desde luego, ese poder (cf. 19,5), no así el diácono Felipe (cf. 8,5-20). Al comentar el discurso de Pedro (cf. 2,38) explicamos ya en qué consistía ese «don del Espíritu».

Con mucha razón la tradición exegética cristiana ha visto en esta «imposición de manos» los primeros vestigios de la existencia de un sacramento que, por entonces, no tendría aún nombre propio con que ser designado, pero que, desde el siglo V, será llamado universalmente sacramento de la «confirmación».

Bautismo del eunuco etíope. 8,26-40

[26] El ángel del Señor habló a Felipe, diciendo: Levántate y ve hacia el mediodía, por el camino que por el desierto baja de Jerusalén a Gaza. [27] Púsose luego en camino, y se encontró con un varón etíope, eunuco, ministro de Candace, reina de los etíopes, intendente de todos sus tesoros. Había venido a adorar a Jerusalén, [28] y se volvía sentado en su coche, leyendo al profeta Isaías. [29] Dijo el Espíritu a Felipe: Acércate y llégate a ese coche. [30] Aceleró el paso Felipe; y oyendo que leía al profeta Isaías, le dijo: ¿Entiendes por ventura lo que lees? [31] El le contestó: ¿Cómo voy a entenderlo, si alguno no me guía? Y rogó a Felipe que subiese y se sentase a su lado. [32] El pasaje de la Escritura que iba leyendo era éste:

«Como una oveja llevada al matadero y como un cordero ante el que lo trasquila, enmudeció y no abrió su boca. [33] En su humillación ha sido consumado su juicio; su generación, ¿quién la contará?, porque su vida ha sido arrebatada de la tierra».

[34] Preguntó el eunuco a Felipe: Dime, ¿de quién dice eso el profeta? ¿De sí mismo o de otro? [35] Y abriendo Felipe sus labios y comenzando por esta Escritura, le anunció a Jesús. [36] Siguiendo su camino llegaron a donde había agua, y dijo el eunuco: Aquí hay agua; ¿qué impide que sea bautizado? [37] Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo, dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios. [38] Mandó parar el coche y bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y le bautizó. [39] En cuanto subieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe, y ya no le vio más el eunuco, que continuó alegre su camino. [40] Cuanto a Felipe, se encontró en Azoto, y de paso evangelizaba todas las ciudades hasta llegar a Cesarea.

He aquí un nuevo episodio de la expansión de la fe cristiana fuera de Jerusalén. No son ya sólo los samaritanos (v.4-25), también un etíope, ministro de la reina Candace, se adhiere a la nueva doctrina y es bautizado (v.26-38).

Probablemente este episodio tiene lugar inmediatamente o poco después de la predicación en Samaria. Quizás Felipe se hallaba todavía en Samaria cuando recibe la orden del ángel (v.26), o quizá

estaba ya en Jerusalén, adonde habría vuelto con Pedro y Juan (v.25), una vez terminado su viaje misional en aquella región. El camino que descendía «de Jerusalén a Gaza» (v.26) era el camino que llevaba hasta Egipto, de donde se bajaba a Etiopía. Por él iba «sentado en su coche» el eunuco etíope, ministro de la reina Candace (v.27-28). El término «Candace» era el nombre genérico de las reinas de Etiopía, algo así como «César» para los emperadores romanos y «Faraón» para los antiguos reyes de Egipto[4].

La intervención de Felipe con el etíope (v.30) no tenía nada de extraño, a pesar de que para él era un desconocido, pues, tratándose de un lugar desierto (v.26), es normal, particularmente en Oriente, que dos viandantes que se encuentran traben en seguida conversación (cf. Lc 24,15). Se nos dice que iba leyendo al profeta Isaías (v.28) y que Felipe «oyó leer» (v.30), lo que supone que la lectura, como era costumbre, se hacía en voz alta, bien directamente por él o bien por algún esclavo. La cita de Isaías (v.32-33) sigue la versión griega de los Setenta, pero sustancialmente concuerda con el hebreo. El texto (Is 53,7-8) es ciertamente mesiánico, alusivo a la pasión del Mesías, y, partiendo de este texto, Felipe evangeliza al etíope (v.35). Sin duda, la exposición sería bastante larga, aunque no sea aquí consignada, instruyendo al etíope en los puntos esenciales de la fe cristiana, pues vemos que éste pide espontáneamente el bautismo (v.36), lo que demuestra que conocía ya sus efectos. Probablemente fue un bautismo por «inmersión», que parece era el habitual (cf. Rom 6,4; Col 2,12), aunque bien pudo ser que hubiese sólo «semiinmersión», como indican ciertas representaciones de las catacumbas romanas, en que el bautizado aparece con el agua hasta media pierna. La *Didaché*, obra de extraordinario valor, pues pertenece a la primera generación cristiana, da esta norma en orden a la administración del bautismo: «Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con caliente. Si no tuvieres una ni otra, derrama agua en la cabeza tres veces *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*» (VII 2-3).

Según el texto bíblico de nuestro comentario, que es el de bastantes códices y el de la *Vulgata Clementina*, el etíope, antes de ser bautizado, hizo una espléndida confesión de la divinidad de Jesucristo (v.37). Este versículo, sin embargo, falta en los principales códices griegos, y puede decirse que lo excluyen casi todas las ediciones críticas modernas. Probablemente comenzó como una nota marginal, inspirada en la liturgia del bautismo, y pasó después al

[4] Plinio, en su capítulo sobre Etiopía, dice que reinaba una mujer llamada *Candace*, «quod nomen multis iam annis ad reginas transiit» *(Hist. natur.* 6,35). Según testimonio de Eusebio *(Hist. eccl.* 2,1), parece que era normal el que ese reino de Etiopía estuviese gobernado por una mujer.

Es de notar que este nombre de «Etiopía» no corresponde a la actual Etiopía (Abisinia), sino más bien a Nubia, país situado al sur de Egipto, entre la primera y la sexta catarata, y que entonces tenía por capital la ciudad de *Meroe*. Los judíos llamaban a los habitantes de Nubia *Kush* o *Kushiti*, término que los LXX tradujeron por *Etiopía* y *Etíopes*. Actualmente el territorio de la antigua Nubia pertenece en su casi totalidad al *Sudán*, constituido reino independiente en 1956. Abisinia queda más al sur.

texto. San Ireneo conoce ya este versículo [5], pero parece totalmente ignorado de la tradición oriental, cosa que difícilmente se explicaría si fuese auténtico.

De la vida posterior del eunuco etíope nada sabemos con certeza. Antiguas tradiciones hablan de que se convirtió en el primer apóstol de su país, y como tal es considerado en algunas leyendas de Etiopía. Tampoco sabemos con certeza si era de origen pagano o de origen judío. Eusebio, al que han seguido otros muchos, lo considera como el *primer convertido entre los gentiles* [6], cosa, además, que parece pedir el orden mismo de la narración de Lucas, quien, después de hablar del bautismo de los samaritanos (v.5-25), daría un paso más hacia la universalidad, refiriendo el bautismo de un gentil (v.26-39).

Parece extraño, sin embargo, que Felipe no pusiera ningún reparo a este ingreso de un gentil en el cristianismo, como vemos que hará luego Pedro (cf. 10,14.28); además, Pedro mismo, en su discurso del concilio de Jerusalén, da claramente a entender que fue él quien primero predicó el Evangelio a los gentiles (cf. 15,7). Decir, como han hecho algunos, que este episodio del eunuco etíope (v.26-40) es cronológicamente posterior a la conversión de Cornelio (10,1-11,18) y que Lucas, como hace en ocasiones semejantes, lo anticipa para terminar lo relativo a Felipe, nos parece bastante arbitrario. Lo más probable es que se trate, si no ya de un judío—cosa no imposible, pues las colonias judías eran muy numerosas no sólo en Egipto, sino también más al sur [7]—, al menos de un «prosélito» del judaísmo. El hecho de que había venido «para adorar en Jerusalén» (v.27) y que «iba leyendo al profeta Isaías» (v.28), da derecho a suponerlo. Ni hace dificultad lo de ser «eunuco» (v.27), pues, aunque en Dt 23,1 se prohíbe la admisión de los «eunucos» en el judaísmo, parece que se observaba cierta tolerancia en este punto, particularmente tratándose de países paganos (cf. Is 53,3-5; Jer 38, 7-12; 39,16-18). Por lo demás, la palabra «eunuco» puede estar usada aquí, como a veces en otros documentos (cf. Gén 39,1-9) en sentido simplemente de funcionario de palacio, y el paso hacia la universalidad queda dado, tratándose de un país tan lejano como Etiopía.

Por lo que respecta a Felipe, una vez cumplida su misión con el etíope, milagrosamente es trasladado a Azoto (v.39-40), y de allí, dirigiéndose hacia el norte, evangeliza las ciudades costeras hasta llegar a Cesarea, en la que parece fija su residencia (cf. 21,8). En esta misma ciudad, sede de los procuradores romanos de Judea, tendrá lugar muy pronto la conversión de Cornelio (cf. 10,1), y en ella más tarde estará preso San Pablo dos años (cf. 24,23-27).

[5] Cf. Iren., *Adv. haer.* 3,12,8: «Eunuchus credens et statim postulans baptizari dicebat: credo Filium Dei esse Iesum».

[6] Cf. Euseb., *Hist. eccl.* 2,1,13.

[7] Una prueba la tenemos en los papiros arameos de la isla Elefantina recientemente descubiertos, que dan fe de una numerosa colonia judía ahí establecida ya en el siglo VI antes de Cristo. Esta isla se halla en la primera catarata del Nilo, lugar fronterizo entre Egipto y Nubia, siendo de creer que también más al sur existieran colonias judías.

Saulo, camino de Damasco. 9,1-2

[1] Saulo, respirando aún amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, se llegó al sumo sacerdote, [2] pidiéndole cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que si allí hallaba quienes siguiesen este camino, hombres o mujeres, los llevase atados a Jerusalén.

Hasta aquí apenas se había hablado de Saulo sino incidentalmente (cf. 7,58; 8,1.3); ahora comienza a convertirse en el personaje central de las narraciones de los Hechos.

El relato, con ese «respirando aún» (v.1), enlaza con 8,3, en que Saulo había sido ya presentado como perseguidor de la Iglesia, pero cuya narración había sido interrumpida para dar lugar a la de los hechos de Felipe (8,4-40). Su estado de ánimo contra los cristianos sigue siendo el mismo de entonces, lo que parece insinuar que nos hallamos aún a poco tiempo de distancia de la muerte de Esteban. Extraña un poco el hecho de que acuda al «sumo sacerdote» pidiéndole cartas para actuar contra los cristianos de Damasco (v.1-2), pues ¿qué autoridad podía tener éste en una ciudad como Damasco, que estaba tan lejos de Jerusalén, y en una región gobernada directamente por Roma? [1] La respuesta no es difícil. Sabemos, en efecto, que el sanedrín tenía teóricamente jurisdicción no sólo sobre los judíos de Palestina, sino sobre todos los judíos de la diáspora (cf. Dt 17,8-13), y Josefo nos cuenta que las autoridades romanas habían reconocido ese derecho [2]. También el libro de los Macabeos nos cuenta que Roma concedió a los judíos el derecho de extradición (cf. 1 Mac 15,21). Eso es lo que ahora pide Pablo. Esos judíocristianos son transgresores de la Ley, verdaderos apóstatas religiosos, y, de no enmendarse, deben ser conducidos a Jerusalén para ser juzgados por el sanedrín. Aunque en este pasaje se habla sólo del «sumo sacerdote» (v.1), está claro que queda incluido todo el sanedrín, como por lo demás se dice expresamente en otro lugar de los Hechos (cf. 22,5; 26,12). Las penas que imponía el sanedrín podían ser varias, aunque no la pena de muerte, como ya explicamos al comentar 7,54-60.

El hecho de que las cartas vayan dirigidas «a las sinagogas» (v.2) indica que los cristianos de Damasco no formaban aún una comunidad distinta de las comunidades judías, sino que seguían frecuentando la sinagoga, cosa que, por lo demás, se dice casi explícitamente respecto de Ananías (cf. 22,12). La misión de Pablo consistía en desenmascarar a estos judíos peligrosos y llevarlos atados a Jerusalén. Son llamados los del «camino» (v.2), término que reaparecerá en otros varios lugares de los Hechos (cf. 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22), aludiendo al estilo o modo de vida que caracteri-

[1] Damasco se halla a unos 250 kilómetros de Jerusalén, y las caravanas empleaban seis o siete días en hacer el recorrido. Pertenecía a la provincia romana de Siria y, al igual que todas esas regiones, había sido conquistada por Pompeyo a mediados del siglo I a. C., quedando desde entonces sujeta a Roma. Según testimonio explícito de Josefo, eran numerosísimos los judíos ahí residentes (cf. *De bell. iud.* 2,20,2).

[2] Cf. *Antiq. iud.* 14,10; *De bell. iud.* 1,24,2.

zaba a la nueva comunidad cristiana. Era éste un *camino* que conducía a la vida (cf. 5,20; 11,18; 13,48), de la que Cristo es caudillo (cf. 3,15).

No sabemos cuándo había comenzado a haber cristianos en Damasco. Algunos autores hablan de que quizás fuera a raíz de la dispersión con motivo de la muerte de Esteban (cf. 8,1; 11,19); pero es posible que la cosa sea ya más de antiguo, y que hayamos de remontarnos a los convertidos por Pedro en Pentecostés (cf. 2,5).

La conversión de Saulo. 9,3-9

3 Estando ya cerca de Damasco, de repente se vio rodeado de una luz del cielo; 4 y cayendo a tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? 5 El contestó: ¿Quién eres, Señor? Y El: Yo soy Jesús, a quien tú persigues. 6 Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer. 7 Los hombres que le acompañaban estaban de pie atónitos oyendo la voz, pero sin ver a nadie. 8 Saulo se levantó del suelo, y con los ojos abiertos nada veía. Lleváronle de la mano y le introdujeron en Damasco, 9 donde estuvo tres días sin ver y sin comer ni beber.

La conversión de Saulo, narrada concisamente aquí por San Lucas, es uno de los acontecimientos capitales en la historia del cristianismo. La Iglesia le dedica una fiesta especial el día 25 de enero. El famoso perseguidor, a quien se aparece directamente Jesús, queda convertido en apóstol, de la misma categoría que los que habían visto y seguido al Señor en su vida pública (cf. 1 Cor 9,1; 15,5-10; Gál 1,1).

Además del presente relato, San Lucas nos ofrece otras dos veces la narración del hecho, puesta en boca de Pablo (cf. 22,6-11; 26,12-19). También se describe este hecho al principio de la carta a los Gálatas (cf. Gál 1,12-17). Las ligeras diferencias en los relatos, de que luego haremos mención, reflejan los diferentes auditorios y son garantía de historicidad. Si se tratase de *pura invención,* San Lucas no hubiese dejado esas discrepancias; si las deja es porque, como buen historiador, inserta en su libro los discursos de Pablo tal como llegan a él, incluso con sus discrepancias.

El hecho tuvo lugar probablemente en el año 36 [3]. Saulo y sus acompañantes estaban ya *cerca* de Damasco (cf. 22,6). Era hacia el mediodía (cf. 22,6; 26,13). De repente una luz fulgurante los envuelve y caen a tierra (cf. 9,4; 22,7; 26,14). Es de creer, aunque el texto bíblico explícitamente no lo dice, que el viaje lo hacían a caballo, no a pie, y, por tanto, la caída hubo de ser más violenta y aparatosa. Surge entonces el impresionante diálogo entre Jesús y Saulo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?... ¿Quién eres, Señor?» (cf. 9,4-6; 22,7-10; 26,14-18). Parece, a juzgar por la frase de Jesús «duro es para ti cocear contra el aguijón» (cf. 26,14), que, en

3 Los textos básicos para una cronología de la vida de San Pablo son: Act 12,23; 18,12; 24,27; Gál 1,18; 2,1.

un primer momento, Pablo trató de resistir a la gracia, como caballo que se encabrita ante el pinchazo [4], pero pronto fue vencido y hubo de exclamar: «¿Qué he de hacer, Señor?» (cf. 22,10; 26,19). Sin duda, este modo de proceder del Señor en su conversión influyó grandemente en él, para que luego en sus cartas insistiera tanto en que la justificación no es efecto de nuestro esfuerzo o de las obras de la Ley, sino puro beneficio de Dios (cf. Rom 3,24; 1 Cor 15,10; Gál 2,16; 1 Tim 1,12-16; Tit 3,5-7). También la pregunta «¿Por qué *me* persigues?» debió hacerle pensar en alguna misteriosa compenetración entre Cristo y sus fieles, que le impulsará a formular la maravillosa concepción del Cuerpo místico, otro de los rasgos salientes de su teología (cf. 1 Cor 12,12-30; Ef 1,22-23; Col 1,18).

No parece caber duda que San Pablo en esta ocasión *vio* realmente a Jesucristo en su humanidad gloriosa. Aunque el texto bíblico no lo dice nunca de modo explícito, claramente lo deja entender, cuando contrapone a Saulo y a sus acompañantes, diciendo que éstos «oyeron la voz, pero no vieron a nadie» (cf. 9,7). Por lo demás, el mismo Pablo, aludiendo sin duda a esta visión, dirá más tarde a los Corintios: «¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús, Señor nuestro?» (1 Cor 9,1); y algo más adelante: «... apareció a Cefas, luego a los Doce... últimamente, como a un aborto, se me apareció también a mí» (1 Cor 15,5-9). Y nótese que esas apariciones a los apóstoles eran reales y objetivas (cf. 1,3; 10,41), luego también la de Pablo, cosa, además, que exige el contexto, pues si es que algo valían esas apariciones para probar la resurrección de Cristo, es únicamente en la hipótesis de que éste se apareciera con su cuerpo real y verdadero.

Nada tiene, pues, de extraño que, terminada la visión, Pablo quedara como anonadado, sin ganas ni para comer (cf. 9,9), atento sólo a pensar y rumiar sobre lo acaecido, que trastornaba totalmente el rumbo de su vida. El estado de ceguera (cf. 9,8) contribuía a aumentar más todavía esta su tensión de espíritu. Sólo después del encuentro con Ananías, pasados tres días, habiendo vuelto a tomar alimento, de nuevo «cobra fuerzas» (v.19). Estas abstenciones de comer y beber han sido siempre frecuentes en personas místicas, y Pablo parece que fue una de ellas, a juzgar por algunos testimonios de sus cartas (cf. 20,22-23; 22,17-21; 2 Cor 12,2-9).

Aludimos antes a pequeñas diferencias en los relatos de la conversión de Saulo, y conviene que ahora las especifiquemos. En ellas se apoyan algunos acatólicos para negar la historicidad del hecho; pero sin fundamento alguno. Es la primera que, según una de las narraciones, los compañeros de Saulo «oyen la voz» (cf. 9,7), mientras que, según otra de esas narraciones, «no la oyen» (cf. 22,9). Asimismo, según una de las narraciones, esos compañeros «estaban

[4] Este proverbio: «Duro es cocear contra el aguijón», está tomado de la vida agrícola, cuando al pinchazo de la aguijada el animal suele responder con coces, y significaba el *esfuerzo vano y necio* con que a veces se pretende evitar una cosa (cf. ESQUILO, *Agam.* 1624; PÍNDARO, *Pyth.* II 94; EURÍPIDES, *Bacch.* 795; TERENCIO, *Phormio* 78). El proverbio se encuentra solamente en la tercera de las narraciones (26,14); aunque algunos códices y la Vulgata Clementina lo ponen también en la primera (9,5). Igualmente es exclusiva de la tercera narración la noticia de que Jesús habló a Saulo en arameo (cf. 26,14).

de pie atónitos» (cf. 9,7), mientras que, según otra, «caen todos por tierra» (cf. 26,14). Añádase que, en una de las narraciones, es Dios quien comunica *directamente* a Saulo el futuro de la actividad a que le destina (cf. 26,16-18), mientras que en las otras dos la comunicación se hace a Ananías y, sólo a través de él, a Saulo (cf. 9,15-16; 22,14-15).

Evidentemente, nada de todo esto es incompatible con la historicidad de los relatos; al contrario, como ya indicamos antes, estas ligeras diferencias son más bien garantía de historicidad. Pablo no tenía por qué, en su discurso ante Festo y Agripa, tercera de las narraciones (26,16-18), hacer mención de Ananías; lo que importaba era destacar que había habido revelación de Dios, pero el que esa revelación hubiera sido hecha directamente o mediante algún enviado era cosa que en nada cambiaba el hecho ni afectaba a su argumentación. En cuanto a si los compañeros de Saulo «oyeron» (9,7) o «no oyeron» (22,9) la voz de Jesús, téngase en cuenta que la palabra «oír» (ἀκούειν) puede tomarse en el sentido simplemente de «oír», o sea, percibir el sonido material, y también en el de «entender», o sea, captar el significado (cf. 1 Cor 14,2). Parece que los compañeros de Saulo «oyeron la voz» (9,7); pero, al contrario que éste, no «entienden» su significado (22,9), del mismo modo que «vieron la luz» (22,9), pero no distinguen allí ningún personaje (9,7). Quizá podamos ver insinuada esta diferencia de significado en la misma construcción gramatical, pues mientras en 9,7 «oír» está construido con genitivo (...τῆς φωνῆς), en 22,9 está con acusativo (...τὴν φωνήν). Y, en fin, por lo que toca a si «cayeron a tierra», parece que ciertamente «cayeron todos» en un primer momento (26,14); pero, en un segundo momento de la escena, cuando Pablo, mucho más afectado, seguía todavía en tierra, los compañeros «estaban ya de pie» (9,7). Por lo demás, ese «estaban de pie atónitos» (εἱστήκεισαν ἐνεοί) podría también traducirse (ἵστημι = εἰμί) por «habían quedado atónitos», en cuyo caso desaparece la dificultad.

Saulo y Ananías. 9,10-19

**10 Había en Damasco un discípulo, de nombre Ananías,
a quien dijo el Señor en visión: ¡Ananías! El contestó: Heme
aquí, Señor. 11 Y el Señor a él: Levántate y vete a la calle lla-
mada Recta, y busca en casa de Judas a Saulo de Tarso, que
está orando; 12 y vio en visión a un hombre llamado Ananías,
que entraba y le imponía las manos para que recobrase la
vista. 13 Y contestó Ananías: Señor, he oído a muchos de este
hombre cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén,
14 y que viene aquí con poder de los príncipes de los sacerdotes
para prender a cuantos invocan tu nombre. 15 Pero el Señor
le dijo: Ve, porque es éste para mí vaso de elección, para que
lleve mi nombre ante las naciones y los reyes y los hijos de
Israel. 16 Yo le mostraré cuánto habrá de padecer por mi
nombre.**

**17 Fue Ananías y entró en la casa, e imponiéndole las manos,
le dijo: Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en**

el camino que traías, me ha enviado para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo. [18] Al punto se le cayeron de los ojos unas como escamas y recobró la vista, y levantándose fue bautizado; [19] después tomó alimento y se repuso.

Llegado Saulo a Damasco, adonde han tenido que llevarle «conducido de la mano» (cf. 9,8; 22,11), se hospeda en la casa de un tal Judas (v.11), personaje del que nada sabemos, y que muy bien pudiera ser el dueño de la posada donde acostumbraban a parar los judíos que pasaban por la ciudad. Esta casa estaba en la calle llamada *Recta* (v.11), calle conocidísima, que atravesaba por completo la ciudad de este a oeste, y de la que se conserva todavía el trazado en la actual Damasco.

Mientras Saulo seguía a la espera (cf. 9,6; 22,10) en casa de Judas, el Señor se aparece a Ananías y le ordena que vaya a visitarle (v.11). Tampoco de Ananías sabemos gran cosa. Desde luego, debía de ser uno de los cristianos más notables de Damasco, quizás el jefe de la comunidad. Estaba perfectamente enterado de la actividad persecutoria de Saulo, así como del motivo de su venida a Damasco (cf. v.13-14), aunque parece que nada sabía de lo que le había acontecido en el camino. Su fe cristiana no era obstáculo para que siguiese observando fielmente la Ley mosaica y fuese muy estimado de sus correligionarios (cf. 22,12). La aparición del Señor (v.10) debió de ser en sueños, como solían ser de ordinario (cf. 16,9-10; 18,9; 27,23), y en ella el Señor le da a conocer cuál era el papel que tenía destinado a Saulo (cf. 9,15-16; 22,14-15). Toda la tercera parte del libro de los Hechos (13,1-28,31), narrando las actividades apostólicas de Pablo, es el mejor comentario a estas palabras del Señor a Ananías. El elemento nuevo de este programa es que Saulo tendrá que predicar sobre todo a los gentiles: «... ante las *naciones* y los reyes y los hijos de Israel» (cf. 9,15; 26,17-18). El mismo se designará más tarde como *Apóstol de los Gentiles* (cf. Rom 1,5; 11,13; Gál 2,7-8), aunque tampoco olvidará nunca a sus compatriotas los judíos (cf. 17,2; 18,4; 19,9; Rom 11,14). Con el término «reyes» se alude, sin duda, no sólo al rey Agripa (cf. 26,2), sino también a otros magistrados romanos con los que Pablo se encontrará a lo largo del relato que va a seguir (cf. 13,7; 18,12; 24,10; 25,6).

En el encuentro con Saulo, Ananías da a entender que conoce perfectamente lo que a aquél había acaecido en el camino y cómo había quedado ciego (v.17), lo cual parece suponer que también esto se lo reveló el Señor en la aparición, aunque el relato de Lucas no lo haga notar de modo explícito [5]. Su misión para con Saulo es

[5] Digo «de modo explícito», pues de una manera implícita quizá podamos ver indicada esta revelación en el v.12. Tal debe afirmarse en el caso de considerar este versículo como continuación del precedente, que siguiera refiriendo palabras del Señor a Ananías. La traducción sería: «... busca a Saulo de Tarso, que está orando y ha visto en visión a un hombre llamado Ananías...» Es decir, que el Señor informaría a Ananías de una visión tenida por Saulo, dándole a entender con ello que está ciego y que está dispuesto para su visita.

La cosa, sin embargo, no es clara, pues la interpretación de este versículo es difícil. La Vulgata Clementina lo pone entre paréntesis y parece considerarlo como una nota histórica intercalada por San Lucas, quien, tomando pie de la «oración» de Saulo (v.11), agregaría la

doble: «... recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo» (v.17); doble es también la acción que realiza sobre él: «imposición de manos» (v.17) y «bautismo» (v.18). Esto último no se dice de modo explícito que fuese realizado por Ananías; pero claramente se deja entender, puesto que ningún otro miembro de la comunidad cristiana aparece ahí en escena, ni el texto bíblico da pie para suponer que el «bautismo» tuvo lugar, no durante la visita de Ananías, sino más tarde. Ese bautismo era necesario, como dirá el mismo Ananías, para que Saulo «lavase sus pecados» (22,16).

Un punto queda oscuro, y es si esa efusión del Espíritu Santo sobre Saulo fue algo que precedió al «bautismo», como parece suponerse en los v.17-18, o más bien fue posterior al «bautismo», como parece exigir la naturaleza de la cosa e incluso puede verse insinuado en el v.12, al señalar como finalidad de la «imposición de manos» únicamente la recuperación de la vista [6]. No nos atrevemos a responder categóricamente a este punto. Más natural parece lo segundo (cf. 8,16); sin embargo, ciertamente no fue así en el caso de Cornelio (cf. 10,44-48). Quizás también en el caso de Saulo haya que poner una excepción.

Queremos aludir a una última cuestión. Por primera vez en los Hechos se designa aquí a los cristianos con el apelativo «santos» (v.13), denominación que se hará bastante corriente en la Iglesia primitiva (cf. 9,32.41; 26,10; Rom 12,13; 15,26; 16,2; 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; Flp 4,21; Col 1,4). Dios es el «Santo» por excelencia (cf. Is 6,3), y de esa «santidad» participan, según se repite frecuentemente en el Antiguo Testamento, aquellos que se acercan a él o le están especialmente consagrados (cf. Ex 19,6; Lev 11,44-45; 19,2; 20,26; 21,6-8). Parece que la idea primera del término «santidad» es la de separación o trascendencia sobre todo lo común y profano; a esta idea va unida la de pureza o ausencia de todo pecado. Con mucha razón, pues, es aplicado este término a los cristianos, nuevo «pueblo santo» que sustituye al antiguo Israel (cf. 1 Pe 2,9), sobre los que visiblemente desciende el Espíritu Santo (cf. 2,17. 38; 4,31; 8,15), quedando *separados* del resto de los hombres y pasando por medio del bautismo a una especie de consagración a Dios, libres de su pasado profano y culpable.

noticia de la visión tenida por éste durante esa «oración», al mismo tiempo que tenía lugar la aparición a Ananías. Tal es también la interpretación que dan muchos autores. En ese caso, este v.12 nada tendría que ver con la aparición a Ananías.

[6] Sobre que Saulo quedó ciego, no parece caber duda (v.8.18). También parece claro que esa «ceguera» está relacionada con el intenso resplandor de la visión (cf. 22,11; 26,13). No creemos, sin embargo, que se trate simplemente de un fenómeno natural, debido al exceso de luz; pues no hubiera durado tanto tiempo (cf. v.9). Desde luego, la curación fue sobrenatural, y esas «como escamas» que caen de sus ojos (v.18) parece deben entenderse no metafóricamente, sino, en realidad, como algo material, especie de *costra* formada sobre los ojos de Saulo. Algo parecido había sucedido a Tobías (cf. Tob 11,13). La expresión «escamas que caen» se encuentra en escritos de médicos griegos.

Predicación de Saulo en Damasco. 9,19-25

[19] Pasó algunos días con los discípulos de Damasco, [20] y luego se dio a predicar en las sinagogas que Jesús es el Hijo de Dios; [21] y cuantos le oían quedaban fuera de sí, diciendo: ¿No es éste el que en Jerusalén perseguía a cuantos invocaban este nombre, y que a esto venía aquí, para llevarlos atados a los sumos sacerdotes? [22] Pero Saulo cobraba cada día más fuerzas y confundía a los judíos de Damasco, demostrando que éste es el Mesías. [23] Pasados bastantes días, resolvieron los judíos matarle; [24] pero su resolución fue conocida de Saulo. Día y noche guardaban las puertas para darle muerte; [25] pero los discípulos, tomándole de noche, lo bajaron por la muralla, descolgándole en una espuerta.

Así es Saulo. La misma fogosidad que antes había empleado para perseguir a la Iglesia emplea ahora, una vez convertido, para defenderla. No es extraño que los judíos de Damasco estuviesen llenos de estupor (v.20-21) y tratasen de acabar con él (v.23).

Esta estancia de Saulo en Damasco, no obstante que la narración de los Hechos la presenta de una manera continua (v.10-25), parece que tuvo dos etapas, y entre una y otra hay que colocar la *ida a la Arabia*, de que se habla en la carta a los Gálatas (Gál 1,17). Tenía que rehacer su espíritu a la luz de su nueva fe y de las revelaciones que el Señor le iba comunicando (cf. 26,16), y para eso nada mejor que algún tiempo de retiro en la solitaria Arabia [7]. No sabemos cuánto tiempo permaneció en ese retiro de Arabia, pero sí que desde ahí «volvió de nuevo a Damasco» (Gál 1,17), y que todo incluido—primera estancia en Damasco, retiro en Arabia, segunda estancia en Damasco—forma un total de tres años (cf. v.25-26; Gál 1,18). La ida a la Arabia habrá que colocarla entre los v.21 y 22, y así queda explicada esa aparente contradicción en que parece incurrir San Lucas al hablar de «pocos días» (v.19) y de «bastantes días» (v.23), refiriéndose a la estancia de Saulo en Damasco.

El tema de la predicación de Saulo era que Jesús es «el Hijo de Dios» (v.20) y que es «el Mesías» (v.22). La expresión «hijo de Dios», aplicada a Jesús, aparece solamente esta vez en los Hechos, pues, aunque se lee también en 8,37, probabilísimamente ese texto no es auténtico, como ya en su lugar hicimos notar. No está claro si San Pablo emplearía aquí ese término en sentido directamente ontológico, con referencia a la naturaleza divina de Jesús, o más bien en sentido histórico-mesiánico, como apelativo del Mesías (cf. Sal 2,8), que no arguye necesariamente la filiación divina natural. Si hubiéramos de juzgar por el uso que San Pablo hace de esta expresión en su cartas, nos inclinaríamos a lo primero (cf. Rom 8,

[7] No es fácil determinar a qué región alude este nombre de «Arabia». El término es demasiado vago, aplicándose en aquel tiempo a todos los inmensos territorios del otro lado del Jordán, que se extendían hasta la alta Siria por el norte, hasta el Eufrates por el este y hasta el mar Rojo por el sur. Pero el núcleo principal era el reino de los nabateos (cf. 1 Mac 9,35), llamado también a veces reino de los «árabes», cuya capital era Petra, y se extendía a lo largo del este y sur de Palestina. A esta región parece que fue donde se retiró Saulo.

32; Gál 4,4); pero, dado este contexto, más bien nos inclinamos a lo segundo, de modo que, al predicar a los judíos que Jesús era el «Hijo de Dios», lo que trataba de probarles era simplemente que Jesús era «el Mesías». De hecho, ése fue el tema normal de su predicación ante auditorio judío (cf. 17,3; 18,5; 26,23), lo mismo que había sido también el de Pedro (cf. 2,36; 3,18; 4,26).

La estratagema de su fuga de Damasco (v.24-25) nos la cuenta también el mismo San Pablo en su segunda carta a los Corintios (2 Cor 11,32-33). La cosa no era difícil. Aun hoy hay en Damasco casas adosadas a los muros de la ciudad, cuyas ventanas dan al exterior. Extraña un poco la mención del etnarca Aretas, tratando de capturar a Pablo (2 Cor 11,32), pues la narración de los Hechos habla simplemente de los judíos (v.23-24). Sin embargo, está claro que una cosa no se opone a la otra, pues es lógico que los judíos trataran de lograr y lograran el apoyo del etnarca. Más difícil es explicar el porqué de la presencia de ese representante de Aretas en Damasco, ciudad sujeta al dominio romano desde tiempos de Pompeyo, a mediados del siglo I a. C. Algunos creen que se trata simplemente de un delegado o representante de Aretas para defender los intereses de los nabateos residentes en Damasco; pero, en tal caso, ¿cómo, sin protesta de las autoridades romanas, un extraño iba a atribuirse tales poderes, atreviéndose a poner guardia a las puertas de la ciudad? Por eso, juzgamos más probable que en esas fechas Damasco estuviera realmente bajo el poder de Aretas, y no bajo las autoridades romanas [8]. De hecho, se han encontrado monedas de Damasco con la efigie de Augusto (31 a. C.-14 d. C.), de Tiberio (14-37), Nerón (54-68), Vespasiano (69-79), etc., pero no se han encontrado con la efigie de Calígula (37-41) ni de Claudio (41-54). Ello parece ser indicio de que entre los años 37-54 Damasco no estuvo bajo el dominio de los romanos. Lo más probable es que hubiera sido cedida espontáneamente a Aretas por Calígula, precisamente para hacer una política contraria a la de Tiberio, como sabemos que hizo en otros casos. De ser esto así, nos encontramos con un dato importantísimo para la cronología de San Pablo, pues la fuga de Damasco habrá que colocarla entre los años 37 (muerte de Tiberio) al 40 (muerte de Aretas).

[8] Este *Aretas* sería Aretas IV, rey de los nabateos, del que conocemos bastantes datos por Josefo. Reinó desde el año 9 a. C. hasta el año 40 d. C. Una hija suya estuvo casada con Herodes Antipas, a la cual repudió para unirse con Herodías, mujer de su hermano, delito al que aluden también los evangelios (cf. Mt 14,3). Este repudio disgustó a Aretas, el cual, con pretexto de un incidente fronterizo en Transjordania, declaró la guerra a Herodes, que fue totalmente derrotado. Pero Herodes recurrió a Tiberio, y éste ordena a Vitelio, legado de Siria, que declare la guerra a Aretas y se lo lleve a Roma, vivo o muerto. Al llegar con sus tropas a Jerusalén camino de Petra, capital del reino de Aretas, Vitelio recibe la noticia de la muerte de Tiberio (16 de marzo del 37), y manda detener la expedición militar en espera de recibir órdenes del nuevo emperador (cf. JOSEFO, *Antiq. iud.* 18,5,1). No tenemos más datos.

Visita de Saulo a Jerusalén y regreso a Tarso. 9,26-30

[26] Llegado que hubo a Jerusalén, quiso unirse a los discípulos, pero todos le temían, no creyendo que fuese discípulo.
[27] Tomóle entonces Bernabé y le condujo a los apóstoles, a quienes contó cómo en el camino había visto al Señor, que le había hablado, y cómo en Damasco había predicado valientemente el nombre de Jesús. [28] Estaba con ellos, yendo y viniendo dentro de Jerusalén, predicando con valor el nombre del Señor, [29] y hablando y disputando con los helenistas, que intentaron quitarle la vida, [30] pero sabiendo esto los hermanos, le llevaron a Cesarea y de allí le enviaron a Tarso.

Es la primera vez que Saulo sube a Jerusalén después de su conversión. El motivo de esta visita, como dice el mismo San Pablo, fue «para conocer (ἱστορῆσαι) a Pedro», con quien permaneció «quince días» (Gál 1,18). De los demás apóstoles sólo vio a Santiago, el hermano del Señor (Gál 1,19).

No parece que le fue fácil llegar en seguida hasta los apóstoles, pues, dadas sus anteriores actividades persecutorias, había recelos sobre su conversión (v.26). Aunque habían pasado ya tres años (cf. Gál 1,18), y la noticia de su conversión había, sin duda, llegado a Jerusalén, la información debía ser escasa e incontrolada, debido quizás a la guerra entre Aretas y Herodes Antipas, que habría interrumpido las comunicaciones. Fue Bernabé, a quien Pablo había hecho partícipe de sus confidencias, quien le sirvió de intermediario, conduciéndole «a los apóstoles» (v.27). No sabemos si serían conocidos ya de antes. Ello es posible, pues Bernabé era natural de Chipre (cf. 4,36), isla que estaba en constante comunicación con Tarso, la patria de Saulo. De todos modos, se hicieron grandes amigos, y juntos trabajarán en Antioquía (11,22-30) y en el primer viaje apostólico de Pablo (13,1-14,28); se separarán al comienzo del segundo viaje apostólico (15,36-40), pero no por eso se romperá la amistad (cf. 1 Cor 9,6; Col 4,10). El que se diga que «le condujo a los apóstoles» (v.27) no se opone a la afirmación de Pablo de haber visto solamente a Pedro y a Santiago (Gál 1,18-19), sino que Lucas *esquematiza* las cosas nombrando a «los apóstoles» en general.

Disipados los recelos merced a la valiosa intervención de Bernabé, Saulo comienza a moverse libremente «predicando el nombre del Señor y discutiendo con los helenistas» (v.28-29). Probablemente muchos de estos «helenistas» [9] eran los mismos que habían discutido ya antes con Esteban (cf. 6,9-10), del que Saulo toma ahora sobre sí la obra.

La reacción de los «helenistas» fue la de tratar de acabar con él (v.29), lo mismo que habían hecho con Esteban; pero los fieles le aconsejan salir de Jerusalén, conduciéndole hasta *Cesarea*, y de allí,

[9] En vez de «helenistas» (judíos de la diáspora), la Vulgata habla de «gentiles», leyendo: «loquebatur quoque gentibus et disputabat cum graecis». Pero esta lección no tiene apoyo alguno sólido en los códices.

probablemente por mar, lo envían a Tarso, su patria (v.30). Es probable que esta determinación fuese tomada no sólo para evitar el peligro que amenazaba la vida de Pablo, sino pensando también en que su presencia en Jerusalén podía dar origen a otra persecución como la que había seguido a la predicación de Esteban (cf. 8,1), y quedar turbada la paz de que entonces gozaba la Iglesia (cf. v.31). Además, fue durante este tiempo cuando tuvo lugar la visión del Señor, en que se le ordenaba dirigir su predicación hacia los gentiles (cf. 22,17-21), lo que indudablemente también apresuró su partida.

De las actividades de Pablo en Tarso nada sabemos. Parece que permaneció allí unos cuatro o cinco años, y que es durante esa época cuando recorrió «las regiones de Siria y de Cilicia» (Gál 1,21), es de creer que con fines misionales (cf. 15,41). De Tarso le irá a sacar Bernabé para que le ayude en la evangelización de Antioquía (cf. 11,25).

Correrías apostólicas de Pedro. 9,31-43

**31 Por toda Judea, Galilea y Samaria, la Iglesia gozaba de
paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor, llena de los
consuelos del Espíritu Santo. 32 Acaeció que, yendo Pedro
por todas partes, vino también a los santos que moraban en
Lida. 33 Allí encontró a un hombre llamado Eneas, que estaba
paralítico desde hacía ocho años, echado en una camilla. 34 Díjole Pedro: Eneas, Jesucristo te sana; levántate y coge la camilla.
Y al punto se levantó. 35 Visto lo cual, todos los habitantes de
Lida y de la llanura de Sarón se convirtieron al Señor.**

**36 Había en Joppe una discípula llamada Tabita, que quiere
decir Dorcas. Era rica en buenas obras y en limosnas. 37 Sucedió, pues, en aquellos días que, enfermando, murió, y lavada,
la colocaron en el piso alto de la casa. 38 Está Joppe próximo a
Lida; y sabiendo los discípulos que se hallaba allí Pedro, le
enviaron dos hombres con este ruego: No tardes en venir a
nosotros. 39 Se levantó Pedro, se fue con ellos y luego le condujeron a la sala donde estaba y le rodearon todas las viudas, que
lloraban, mostrando las túnicas y mantos que en vida les hacía
Dorcas. 40 Pedro los hizo salir fuera a todos, y puesto de rodillas, oró; luego, vuelto al cadáver, dijo: Tabita, levántate. Abrió
los ojos, y viendo a Pedro, se sentó. 41 En seguida le dio éste la
mano y la levantó, y llamando a los santos y a las viudas, se la
presentó viva. 42 Se hizo esto público por todo Joppe y muchos
creyeron en el Señor. 43 Pedro permaneció bastantes días en
Joppe, en casa de Simón el curtidor.**

Terminado lo relativo a la conversión y primeras actividades de Saulo (9,1-30), vuelve San Lucas a ocuparse de las actividades de Pedro, a quien en capítulos anteriores ha ido dejando siempre en Jerusalén (cf. 5,42; 8,1.14.25). Como pórtico a sus narraciones presenta una hermosa vista panorámica de la situación de la Iglesia, gozando de paz y llena de los consuelos del Espíritu Santo (v.31). Se habla no sólo de Judea y Samaria, sino también de «Galilea», lo que indica que también en esa región había ya comunidades cristia-

nas, aunque nada se haya dicho anteriormente de cómo y cuándo fueran fundadas. Esta «paz» de que goza la Iglesia quizás haya de atribuirse, al menos en gran parte, a las circunstancias políticas de aquellos momentos. En efecto, parece que nos hallamos entre los años 39-40, precisamente cuando Calígula, en sus ansias de divinización, trataba de que se colocase una estatua suya en el templo de Jerusalén, cosa que tenía totalmente preocupados a los judíos y a la que se oponían por todos los medios [10], sin dejarles tiempo para ocuparse de los cristianos.

Aprovechando este período de paz, Pedro va «por todas partes» visitando a los fieles (v.32). Nótese el término «santos» con que éstos son designados, y que ya explicamos al comentar 9,13. Entre los lugares visitados se habla de *Lida*, ciudad situada en la llanura de *Sarón*, a unos 50 kilómetros de Jerusalén y 15 del Mediterráneo, donde cura a un paralítico (v.32-35). Se habla también de *Joppe*, la actual Jafa, puerto importante a unos 18 kilómetros al norte de Lida, en que resucita a una mujer llamada Tabita (v.36). Había sido Tabita [11] «rica en buenas obras y en limosnas» (v.37), cuya muerte lloraban desconsoladamente las «viudas» de la localidad (v.39). Es chocante la expresión «los santos y las viudas» (v.40), pues es evidente que también las «viudas» debían contarse entre los «santos»; parece que son mencionadas aparte, debido a que ellas tenían un motivo especial de desconsuelo. No creemos que formasen ya entonces, como parece que acaeció más tarde, una institución o especie de orden religiosa dentro de la Iglesia (cf. 1 Tim 5,9-10), sino que se trataba simplemente de «viudas» que habían quedado desamparadas con la muerte del marido, y recibían limosnas de Tabita (cf. 6,1).

Durante su estancia en Joppe, Pedro se hospeda en casa de un tal Simón, de oficio *curtidor* (v.43). Este oficio, aunque no prohibido, era considerado por los judíos como impuro a causa del continuo contacto con cuerpos muertos (cf. Lev 11,39). A pesar de ello, Pedro se hospeda en esa casa. Parece que San Lucas, al consignar este hecho, trata de prepararnos para el episodio del capítulo siguiente, en que Pedro habrá de ir aún mucho más lejos contra los prejuicios judíos.

El centurión Cornelio. 10,1-8

1 Había en Cesarea un hombre llamado Cornelio, centurión de la cohorte denominada Itálica; 2 piadoso, temeroso de Dios con toda su casa, que hacía muchas limosnas al pueblo y oraba a Dios continuamente. 3 Este, como a la hora de nona, vio claramente en visión a un ángel de Dios, que acercándose a él le decía: Cornelio. 4 El le miró, y sobrecogido de temor, dijo: ¿Qué quieres, Señor? Y le dijo: Tus oraciones y limosnas han sido recordadas ante Dios. 5 Envía, pues, unos hombres

[10] Cf. JOSEFO, *Antiq. iud.* 18,8,2-9.

[11] El nombre *Tabita* es arameo, y corresponde al griego δορκάς (v.36), en español *gacela.* Dicho nombre, aunque directamente designa un animal, había pasado a ser nombre de mujer, incluso entre los griegos.

a Joppe y haz que venga un cierto Simón, llamado Pedro,
6 que se hospeda en casa de Simón el curtidor, cuya casa está
junto al mar.
7 En cuanto desapareció el ángel que le hablaba, llamó a
dos de sus domésticos y a un soldado, también piadoso, de sus
asistentes, 8 y contándoles todo el suceso los envió a Joppe.

Hemos llegado al punto culminante del libro de los Hechos. Está claro que, a los ojos de Lucas, la conversión del centurión Cornelio, dado el realce con que la cuenta (10,1-11,18), no es un hecho aislado, sino un hecho de alcance universal, íntimamente ligado a la entrada de los gentiles en la Iglesia, como se afirmará de modo explícito en el concilio de Jerusalén (cf. 15,7.14). Se había predicado, es verdad, en Samaria (8,4-25), pero los samaritanos, aunque enemigos de los judíos (cf. Lc 9,53; Jn 4,9), estaban muy ligados a ellos por razones de origen, y se gloriaban de ser seguidores de Moisés. Ahora se abre una nueva fase en la historia de la Iglesia, de amplitud mucho más universal. Judíos y gentiles, sin necesidad de la circuncisión, podrán sentarse a la misma mesa y participar juntos de las bendiciones mesiánicas. Cornelio será el punto de partida. Así se lo hace saber el Espíritu Santo a Pedro (10,15.20.44), y así, a pesar de su repugnancia, obrará éste en consecuencia (10,14.28.47; 11, 8.17).

Habitaba este centurión en *Cesarea* (v.1), ciudad que había sido edificada por Herodes el Grande en honor de Augusto, y que, a la sazón, era sede del procurador romano. Estaba a unos 100 kilómetros de Jerusalén, en la costa del Mediterráneo, y no debe confundirse con la otra Cesarea, llamada *Cesarea de Filipo*, junto al Hermón, donde tuvo lugar la escena del primado (cf. Mt 16,13-20). Es natural que siendo sede del procurador tuviese amplia guarnición de soldados. Pertenecía Cornelio a la *cohorte* (cada «cohorte» incluía unos 600 hombres) denominada «itálica» (v.1), sin duda por estar formada por voluntarios itálicos. Era gentil de origen, pero «piadoso y temeroso de Dios» (v.2; cf. v.22.35), expresiones que le señalan como un simpatizante del judaísmo (cf.13,16.26.50; 17,4), aunque sin llegar a la condición de «prosélito», pues ciertamente no estaba circuncidado (cf. 11,3). Algunos autores han sugerido la hipótesis de que quizás se trate del mismo centurión que asistió a la crucifixión de Cristo (cf. Mt 27,54); ello es posible, pero la hipótesis no tiene en su favor dato alguno positivo. En las mismas condiciones de Cornelio se encontraban, más o menos, todos los de su casa (cf. v.7.24; 11,14).

A este centurión se aparece un ángel del Señor, ordenándole que envíe mensajeros a Joppe en busca de Pedro, y que escuche sus palabras (cf. v.5.22). Es de notar que la aparición se presenta como respuesta a su oración: «Tus oraciones han sido recordadas...; envía, pues, mensajeros...» (v.4-5), lo que parece indicar que estaba pidiendo a Dios le manifestase el camino a seguir para serle más acepto. La oración tiene lugar a la «hora de nona» (v.3), precisamente

la hora del sacrificio vespertino entre los judíos (cf. 3,1), lo que confirma su condición de simpatizante del judaísmo, a cuyas costumbres procuraba acomodarse.

Misteriosa visión de Pedro. 10,9-23

9 Al día siguiente, mientras ellos caminaban y se acercaban a la ciudad, subió Pedro a la terraza para orar hacia la hora de sexta. 10 Sintió hambre y deseó comer; y mientras preparaban la comida le sobrevino un éxtasis. 11 Vio el cielo abierto, y que bajaba algo como un mantel grande, sostenido por las cuatro puntas, y que descendía sobre la tierra. 12 En él había todo género de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo. 13 Oyó una voz que le decía: Levántate, Pedro, mata y come. 14 Dijo Pedro: De ninguna manera, Señor, que jamás he comido cosa alguna manchada e impura. 15 De nuevo le dijo la voz: Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro. 16 Sucedió esto por tres veces, y luego el lienzo fue recogido al cielo.

17 Estaba Pedro dudoso y pensativo sobre lo que sería aquella visión que había tenido, cuando los hombres enviados por Cornelio llegaron a la puerta, preguntando por la casa de Simón; 18 y llamando, preguntaron si se hospedaba allí cierto Simón llamado Pedro. 19 Meditando Pedro sobre la visión, le dijo el Espíritu: 20 Ahí están unos hombres que te buscan. Levántate, pues, baja y vete con ellos sin vacilar, porque los he enviado yo. 21 Bajó Pedro y dijo a los hombres: Yo soy el que buscáis. ¿Qué es lo que os trae? 22 Ellos dijeron: El centurión Cornelio, varón justo y temeroso de Dios, que en todo el pueblo de los judíos es muy estimado, ha recibido de un santo ángel el mandato de hacerte llevar a su casa y escuchar tu palabra. 23 Pedro les invitó a entrar y los hospedó.

De Cesarea, de donde parten los mensajeros de Cornelio, hasta Joppe, donde residía Pedro, hay unos 50 kilómetros. Habían partido de Cesarea por la tarde (cf. v.3.7), y, al día siguiente, hacia la hora de «sexta», es decir, hacia mediodía, llegaban a Joppe (v.9).

Precisamente mientras ellos se estaban acercando a la ciudad, Pedro, hospedado en casa de Simón el curtidor, había subido a la terraza de la casa, y allí, como era costumbre entre los judíos (cf. 2 Re 23,12; Jer 19,13; Sof 1,5; Sal 55,18), había comenzado su oración (v.9). Durante esa oración, caído en éxtasis, ve una extraña visión, relacionada en cierto sentido con el «hambre» que entonces sentía: una especie de mantel que colgaba de lo alto, sobre el que había multitud de animales en completa mescolanza, al tiempo que oía una voz ordenándole que se levantase, matara y comiera (v.11-13). La reacción de Pedro, muy parecida a la que en circunstancias semejantes había mostrado el profeta Ezequiel (cf. Ez 4,14), es tajante: «De ninguna manera...; jamás he comido cosa alguna impura» (v.14). Pero de nuevo oye la voz: «Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro» (v.15). Y así todavía una tercera vez (v.16).

Al salir del «éxtasis», Pedro estaba pensativo y dudoso sobre el

significado de aquella visión (v.17). No era fácil comprender que se le pudiera mandar violar la Ley, que distinguía entre animales puros e impuros, de los que estaba prohibido comer (cf. Lev 11,1-47). La misma Sagrada Escritura alaba el gesto de Eleazar y el de los siete hermanos Macabeos, que prefirieron morir antes que violar esta ley (cf. 2 Mac 6,18-7,42). Pero a Pedro se le añadía: «Lo que Dios ha *purificado*...», con lo que claramente parecía indicársele que quedaban abolidas esas prescripciones legales y que no había ya por qué distinguir entre alimentos puros e impuros. Además de este significado, que constituiría el sentido directo de la visión, Pedro debió pensar en la posibilidad de algún otro significado más profundo en orden a la relación entre judíos y gentiles, tanto más que la cuestión de los alimentos constituía precisamente el nudo gordiano de estas relaciones.

Mientras Pedro andaba con estos pensamientos, llaman a la puerta los mensajeros de Cornelio, y el Espíritu le ordena resueltamente: «Ahí están unos hombres...; baja y vete con ellos sin vacilar, porque los he enviado yo» (v.18-20). Comienza la interpretación abierta del Espíritu Santo, que será quien vaya dirigiendo visiblemente toda la escena, hasta el punto de que Pedro, para justificarse luego ante los que critican su modo de proceder, no tendrá otra respuesta sino «¿quién era yo para oponerme a Dios?» (9,17). Es natural, pues, que ante esa orden del Espíritu Santo, Pedro no sólo reciba a los mensajeros, sino que se atreva a hospedarlos en la misma casa (v.23), no obstante tratarse de incircuncisos, con los que no era lícito a ningún judío establecer convivencia.[1].

Pedro en casa de Cornelio. 10,23-33

23 Al día siguiente partió con ellos, acompañado de algunos hermanos de Joppe; 24 y al otro día entró en Cesarea, donde los esperaba Cornelio, que había invitado a todos sus parientes y amigos íntimos. 25 Así que entró Pedro, Cornelio le salió al encuentro, y postrándose a sus pies, le adoró. 26 Pedro le levantó diciendo: Levántate, que yo también soy hombre. 27 Conversando con él, entró y encontró allí a muchos reunidos, 28 a quienes dijo: Bien sabéis cuán ilícito es a un hombre judío llegarse a un extranjero o entrar en su casa, pero Dios me ha mostrado que a ningún hombre debía llamar manchado o impuro, 29 por lo cual, sin vacilar he venido, obedeciendo el mandato. Decidme, pues, para qué me habéis llamado.

30 Cornelio contestó: Hace cuatro días, a esta hora de nona, orando yo en mi casa, vi a un varón vestido de refulgentes vestiduras, 31 que me dijo: Cornelio, ha sido escuchada tu oración y tus limosnas recordadas delante de Dios. 32 Envía, pues, a Joppe y haz llamar a Simón, llamado Pedro, que se hospeda en casa de Simón el curtidor, junto al mar. 33 Al

[1] De este espíritu de segregación que animaba a los judíos frente a las demás razas (cf. 10,28; 11,3; Gál 2,12; Jn 18,28) hablan también los escritores romanos. Es célebre el testimonio de Tácito: «Adversus omnes alios hostile odium, separati epulis, discreti cubilibus» *(Hist.* V 5).

instante envié por ti, y tú te has dignado venir. Ahora, pues, todos nosotros estamos en presencia de Dios, prontos a escuchar de ti lo ordenado por el Señor.

La salida de Pedro para Cesarea fue «al día siguiente» de haber llegado los mensajeros de Cornelio (v.23); y no llegó en ese mismo día, sino «al otro» (v.24), con lo que se explica que Cornelio hable luego de «cuatro días» desde que había tenido lugar la visión (v.30), pues los días incompletos, según era entonces corriente, se contaban como completos (cf. Jn 2,19; 1 Cor 15,4).

Pedro se hace acompañar de «algunos hermanos» de Joppe (v.23), concretamente «seis» (cf. 11,12), sin duda para que fuesen testigos de todo, en previsión de las censuras que su modo de proceder podría provocar, como de hecho sucedió (cf. 11,1-3). Al llegar a Cesarea, el recibimiento que le hace Cornelio es de sumo respeto: «... postrándose a sus pies, le adoró» (v.25). La expresión es un poco fuerte y, tratándose de un romano, actitud bastante extraña, pero se ve que Cornelio quiso acomodarse a la usanza hebrea en señal de particular deferencia y respeto (cf. Gén 33,3; 1 Sam 24,9; Est 3,2), tanto más que, para él, Pedro era un enviado de Dios, anunciado de antemano (cf. v.5). Desde luego, no parece que en el gesto de Cornelio, a quien se alaba como «piadoso y temeroso de Dios» (v.2), hayamos de suponer intención alguna idolátrica, como en el caso de los licaonios con Saulo y Bernabé (cf. 14,12). Ni la respuesta de Pedro ordenándole levantarse, pues él «también era hombre» (v.26), exige necesariamente otra cosa.

Desde el primer momento, dada su manera de expresarse, Pedro demuestra conocer ya el significado profundo de la misteriosa visión tenida anteriormente, pues no habla de alimentos, sino de que Dios «le *ha mostrado* que a ningún hombre debía llamar manchado o impuro» y que por eso se ha atrevido a entrar en casa de Cornelio (v.28-29). Cuándo le hubiese mostrado Dios ese significado profundo de la visión, no se dice de modo explícito, pero es claro que fue al llegar los mensajeros de Cornelio y decirle el Espíritu Santo que los ha enviado él y que vaya con ellos (v.20). Pedro vio claro que la misteriosa visión era un símbolo por el que Dios le daba a entender que, frente a las prescripciones judías, no había ya por qué distinguir entre puro e impuro, trátese de animales o trátese de hombres. Al volver a oír de labios de Cornelio (v.30-32) lo mismo que le habían contado ya sus mensajeros (v.22), Pedro se ratifica en la misma idea.

Discurso de Pedro. 10,34-43

34 Tomando entonces Pedro la palabra, dijo:
En verdad reconozco que no hay en Dios acepción de personas,
35 sino que, en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto.
36 El ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la paz por Jesucristo, que es el Señor de todos.
37 Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comen-

zando por la Galilea, después del bautismo predicado por Juan;
[38] esto es, cómo a Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu
Santo y con poder, y cómo pasó haciendo bien y curando a todos
los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con El. [39] Y nos-
otros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos
y en Jerusalén, y de cómo le dieron muerte, suspendiéndole de
un madero. [40] Dios le resucitó al tercer día y le dio manifestarse,
[41] no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos
por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con El después
de resucitado de entre los muertos. [42] Y nos ordenó predicar al
pueblo y atestiguar que por Dios ha sido instituido juez de vivos
y muertos. [43] De El dan testimonio todos los profetas, que dicen
que por su nombre cuantos crean en El recibirán el perdón de
los pecados.

Es éste el primer discurso de Pedro ante un auditorio no judío. La construcción gramatical en el texto original griego de los Hechos es bastante irregular. Probablemente esa incoherencia de las frases haya de atribuirse al propio Pedro, máxime si hubo de hablar en griego, lengua que no le era familiar [2]. La autoridad singular de Pedro, así como la importancia de la escena, harían que esas frases quedasen bien grabadas en la memoria de los oyentes, y así llegasen a Lucas, quien las habría insertado en su relato sin atreverse a modificarlas en lo más mínimo.

Podemos distinguir en este discurso de Pedro: una especie de exordio, en que presenta la idea fundamental de aquel momento (v.34-36), y una exposición o resumen de la vida de Jesús (v.37-41), a quien Dios constituye juez de vivos y muertos (v.42) y del que dan testimonio todos los profetas (v.43).

Por lo que respecta al exordio, la afirmación fundamental es clara: absoluta igualdad de todos los hombres ante Dios, trátese de esta o de aquella nación, de judíos o de gentiles (v.34-35). Incluso podemos ver insinuada la superioridad que, no obstante esa igualdad, compete en cierto sentido a los judíos, que tienen el privilegio de que a ellos haya sido destinado en primer lugar el mensaje evangélico (v.36; cf. 3,26; 13,46; Rom 1,16; 3,2). Cuando Pedro dice: «En verdad reconozco (ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι) que no hay en Dios acepción de personas» (v.34), está claro, dado el contexto (cf. 10,14.28; 11,17), que se está refiriendo a una *convicción adquirida entonces*, merced a la misteriosa visión de Joppe (10,11-16), aclarada con el relato de lo acaecido a Cornelio (10,20-23). No que antes de ese momento Pedro creyese que había en Dios «acepción de personas», prefiriendo *injustamente* unos a otros, lo cual sería contra la afirmación explícita de la Escritura (cf. Dt 10,17), sino que hasta entonces, al igual que los judíos, en general, consideraba muy natural que Dios, dueño absoluto de sus dones, prefiriese la

2 En la tradición se conoce al evangelista San Marcos como «discípulo e intérprete (ἑρμηνευτής) de Pedro»; lo cual, según la interpretación que juzgamos más probable, parece debe entenderse de que, al menos en un principio, hubo de valerse de él para su trato con el mundo griego (cf. Papías, en EUSEB., *Hist. eccl.* 3,39,15; IREN., *Adv. haer.* 3,1,1; SAN JERÓNIMO, *De viris ill.* 8).

nación judía a todas las otras, puesto que así él lo había determinado (cf. Gén 17,7; Ex 19,4-6; Ecli 36,14).

Es cierto que ya Jesucristo, en varias ocasiones y de varias maneras, había dicho que todas las naciones estaban llamadas a formar parte de su reino (cf. Mt 8,11; Mc 16,15-16; Jn 10,16; Act 1,8); es más, Pedro mismo en sus anteriores discursos daba por supuesta esta misma verdad, al afirmar que la salud mesiánica estaba destinada no sólo a los judíos, sino también «a los que están lejos» (cf. 2,38) o, como dice en otra ocasión, a los judíos «en primer lugar» (cf. 3,26), con lo que daba a entender que también estaba destinado a otros, es decir, a los gentiles. Pero todo eso en nada se oponía a que, bajo el influjo de su formación judaica, siguiese estableciendo aún clara separación entre judíos y gentiles.

En efecto, tengamos en cuenta que ya en el Antiguo Testamento había profecías de índole universalista, anunciando que judíos y gentiles formarían un solo pueblo bajo la dirección del Mesías (cf. Is 2,2-4; 49,1-6; Jl 2,28; Am 9,12; Miq 4,1). Los judíos, como es obvio, conocían perfectamente esas profecías, pero las interpretaban siempre en el sentido de que los gentiles habían de sujetarse a la circuncisión y observar la Ley mosaica. Ellos eran el pueblo único, superior a todos los otros, a quienes podían, sí, recibir en su seno, pero sólo en la medida en que consintiesen renunciar a su nacionalidad para hacerse judíos religiosa y nacionalmente. Y esta mentalidad seguía aun después de su conversión a Cristo. Para un judío, todo incircunciso, por muy simpatizante que fuera con el judaísmo, como era el caso de Cornelio (cf. 10,2.22), era considerado como impuro, con el que no se podía comer a la misma mesa. Y ésta era la idea que seguía teniendo Pedro hasta la visión divina, cuando lo de Cornelio (cf. 10,14.28; 11,5-17), la que tenían los fieles de Jerusalén (cf. 11,3), y la que bastante tiempo más tarde, cuando las cosas ya estaban claras, querían seguir manteniendo algunos judío-cristianos, que logran incluso intimidar a Pedro (cf. Gál 2,12). A cambiar esa mentalidad viene precisamente la visión celeste a Pedro: que prescinda de esos escrúpulos de pureza legal, pues «lo que Dios ha purificado, no ha de llamarse impuro» (cf. 10,15.18). En el concilio de Jerusalén, aludiendo a esta visión, Pedro concretará que es «por la fe» como Dios, sin necesidad de la circuncisión, ha purificado el corazón de los paganos (cf. 15,9).

Presentada, como exordio de su discurso, esta verdad fundamental, Pedro ofrece a continuación a sus oyentes un breve resumen de la vida pública de Jesucristo, insistiendo particularmente en el hecho de sus milagros [3] y de su muerte y resurrección (v.37-41). Les dice, además, que ellos, los apóstoles, «testigos de su resurrec-

[3] En relación con los milagros y actividad de Jesucristo usa Pedro la frase «le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder» (v.38), frase calcada en Is 61,1: «El Espíritu del Señor descansa sobre mí, pues Yahvé me ha ungido y me ha enviado a predicar la buena nueva a los abatidos...» Ya Jesucristo se había aplicado a sí mismo este pasaje al comienzo de su vida pública, hablando en la sinagoga de Nazaret (cf. Lc 4,17-21). El sentido de la frase de Pedro parece claro. Pretende dar la razón del proceder y milagros de Jesucristo: era el «Ungido» de Yahvé, del que hablan las profecías mesiánicas. Al comentar 4,27 explicamos ya cómo deba entenderse la palabra «ungir».

ción elegidos de antemano por Dios»[4], han recibido el encargo de predicar al pueblo y de testificar que ese Jesús de Nazaret ha sido constituido por Dios «juez de vivos y muertos» (v.42). No dice que ha sido constituido «Señor y Mesías», como en su primer discurso ante auditorio judío (cf. 2,36), sino «juez de vivos y muertos», prerrogativa que para auditorio gentil era más fácil de entender. La expresión «vivos y muertos», usada también en otros lugares de la Escritura (cf. 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5), pasará luego al *Símbolo de los Apóstoles*, y en ella podemos ver una confirmación de la doctrina expuesta por San Pablo de que los hombres de la última generación, que vivan en el momento de la *parusía*, no morirán (cf. 1 Cor 15,51; 1 Tes 4,15-17). De éstos que se hallen con «vida», y de los «muertos» que habrán de resucitar para el juicio, ha sido constituido «juez» Jesucristo (cf. Jn 5,22).

Otra razón añade Pedro, exhortando a sus oyentes a creer en Jesucristo, y es el testimonio de los profetas (cf. Is 49,6; Zac 9,9) de que por la fe en su nombre es como obtendremos la remisión de nuestros pecados o, lo que es lo mismo, la salud mesiánica (v.43). Nueva prueba de las excelsas prerrogativas de que está investido Jesús de Nazaret. A esta fe, necesaria para obtener la salud, había aludido ya Pedro en sus anteriores discursos ante auditorio judío (cf. 2,38; 3,16; 4,12).

Bautismo de los primeros gentiles. 10,44-48

44 Aún estaba Pedro diciendo estas palabras, cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra; 45 quedando fuera de sí los fieles de la circuncisión que habían venido con Pedro de que el don del Espíritu Santo se derramase sobre los gentiles, 46 porque les oían hablar en varias lenguas y glorificar a Dios. Entonces tomó Pedro la palabra: 47 ¿Podrá, acaso, alguno negar el agua del bautismo a éstos, que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros? 48 Y mandó bautizarlos en el nombre de Jesucristo. Entonces le rogaron que se quedase allí algunos días.

Con razón ha sido llamada esta escena el «Pentecostés de los gentiles». Es Pedro mismo quien establece equiparación entre ambos fenómenos (cf. 10,47; 11,15; 15,8); ni creemos, contra lo que algunos afirman, que el «hablar en lenguas» de aquí (v.46) haya de interpretarse de diversa manera que el «hablar en lenguas» de entonces (2,4).

El Espíritu Santo desciende no sólo sobre Cornelio, sino sobre todos los de su casa, familia y servidumbre, que se hallaban más o menos en las mismas condiciones de su amo (cf. 10,2.7.24.33.44; 11,15). El fenómeno tuvo lugar, a lo que parece, mientras Pedro estaba todavía hablando, es decir, antes de terminar su discurso

[4] Esta afirmación de Pedro está en armonía con la norma fundamental divina, a que también alude San Pablo, de conducir los hombres a la salud *por la fe* (Rom 1,16-17) y a través del ministerio de otros hombres (Rom 10,13-15).

(cf. 10,44; 11,15). Los judío-cristianos, que habían acompañado a Pedro desde Joppe (cf. 10,23; 11,12), no salían de su asombro, viendo que a los gentiles, sin necesidad de pasar antes por Moisés, así se concedían los dones del Espíritu Santo (v.45). No parece que entre éstos que se asombran hayamos de incluir también a Pedro, pues las anteriores revelaciones le habían dado ya claramente a conocer que en Dios no había «acepción de personas» (cf. v.15.28.34). Desde luego, el texto nada dice de él. Con todo, no cabe duda que esta nueva intervención del Espíritu fue también para Pedro una clara señal de cuál era la voluntad divina, obligándole más y más a dar el gran paso respecto de los gentiles. De hecho, el mismo Pedro lo reconoce así (10,47; 11,17).

Por lo que respecta al bautismo «en el nombre de Jesucristo», que Pedro ordena administrar (v.48), remitimos a lo dicho al comentar 2,48. Notemos únicamente que no es Pedro quien bautiza, sino que encarga hacerlo, lo que parece indicar que los apóstoles habían confiado esa misión a otros (cf. 1 Cor 1,14-17). Notemos también que es éste el único caso en que, antes del bautismo, habían recibido ya los recién convertidos al Espíritu Santo (v.44). Algunos añaden también el caso de Pablo (cf. 9,17-18), pero ya indicamos, al comentar ese pasaje, que el texto de los Hechos no está claro a este respecto. Es natural que la efusión del Espíritu fuese algo posterior al bautismo, que es la puerta de entrada en la Iglesia (cf. 2,38; 8,16; 19,5-6); si no fue así en el caso de Cornelio, era porque quería Dios manifestar públicamente ante Pedro y los demás judíos asistentes a la escena que también los gentiles, sin necesidad de la circuncisión, podían ser agradables a sus ojos y entrar en la Iglesia. Por eso Pedro, ante tal testimonio, ordena bautizarlos, para que así queden agregados a la comunidad cristiana (cf. 10,47; 11,15-17).

La noticia del suceso en Jerusalén. 11,1-18

1 Oyeron los apóstoles y los hermanos de Judea que también los gentiles habían recibido la palabra de Dios. 2 Pero cuando subió Pedro a Jerusalén disputaban con él los que eran de la circuncisión, 3 diciendo: Tú has entrado a los incircuncisos y has comido con ellos. 4 Comenzó Pedro a contarles por menudo, diciendo: 5 Estaba yo en la ciudad de Joppe orando, y vi en éxtasis una visión, algo así como un mantel grande suspendido por las cuatro puntas, que bajaba del cielo y llegaba hasta mí; 6 y volviendo a él los ojos, vi cuadrúpedos de la tierra, fieras, reptiles y aves del cielo. 7 Oí también una voz que me decía: Levántate, Pedro, mata y come. 8 Pero yo dije: De ninguna manera, Señor, que jamás cosa manchada o impura entró en mi boca. 9 Por segunda vez me habló la voz del cielo: Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro. 10 Esto sucedió por tres veces y luego todo volvió al cielo. 11 En aquel instante se presentaron tres hombres en la casa en que estábamos, enviados a mí desde Cesarea. 12 Al mismo tiempo, el Espíritu me dijo que fuese con ellos sin vacilar. Conmigo vinieron también estos

seis hermanos, y entramos en la casa de aquel varón, 13 que nos
contó cómo había visto en su casa al ángel, que, presentándosele,
dijo: Envía a Joppe y haz venir a Simón, llamado Pedro, 14 el
cual te hablará palabras por las cuales serás salvo tú y tu casa.
15 Comenzando yo a hablar, descendió el Espíritu Santo sobre
ellos, igual que sobre nosotros al principio. 16 Yo me acordé
de la palabra del Señor cuando dijo: «Juan bautizó en el agua,
pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo». 17 Si Dios,
pues, les había otorgado igual don que a nosotros, que creímos
en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para oponerme a Dios?
18 Al oír estas cosas callaron y glorificaron a Dios, diciendo:
Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia
para la vida.

Es natural esta reacción de la comunidad cristiana de Jerusalén (v.1-3). Lo realizado por Pedro era algo que se salía totalmente de los cauces por los que había discurrido hasta entonces la predicación evangélica. Propiamente no se le reprocha el que haya predicado a los gentiles, e incluso que los haya bautizado, sino el que haya «entrado a los incircuncisos y comido con ellos» (v.3), promiscuidad humillante para Israel, a quien las Escrituras habían reservado siempre una condición de privilegio. Indirectamente se le reprocha también el que los haya bautizado, no precisamente por razón del bautismo, cosa que se había hecho ya desde un principio en la Iglesia (cf. 6,5), sino por haberlos bautizado siendo impuros, es decir, sin pasar antes por la circuncisión.

El reproche se lo hacen «los que eran de la circuncisión» (v.2), frase cuya amplitud de significado no es fácil de concretar. Desde luego, no puede interpretarse como contraposición a otro grupo que procediese del gentilismo, tal como se usa en Col 4,11, pues no es creíble que en la comunidad de Jerusalén hubiese por esas fechas fieles incircuncisos. Tampoco juzgamos creíble que fuese la iglesia entera de Jerusalén, con los apóstoles a la cabeza, la que de modo poco menos que oficial hiciese ese reproche a Pedro; lo más probable es que se aluda a aquellos fieles de la iglesia jerosolimitana que estaban especialmente apegados a las observancias mosaicas, y cuyas tendencias volverán a aparecer varias veces en esos primeros años de la Iglesia (cf. 15,1.5; Gál 2,4.12). Aunque no debemos olvidar que todos los judío-cristianos, en general, como eran los que componían la comunidad de Jerusalén, estaban dominados más o menos por la misma mentalidad. El caso de Pedro, que en el capítulo precedente hemos comentado, es muy instructivo a este respecto (cf. 10,14.28.34). Y es que era muy difícil a los judíos, aun después de convertidos a la fe, dejar a un lado sus prerrogativas de pueblo elegido, haciendo tabla rasa de todo un sedimento de siglos, para resignarse a una situación de igualdad con los aborrecidos «paganos». Dios no tiene prisa, y a su hora se conseguirá el objetivo. Para ello, el Espíritu Santo se encargará de ir dando los toques oportunos, como el que acaba de dar a Pedro para la admisión de Cornelio; con todo, deberá pasar aún bastante tiempo hasta que

esa verdad adquiera forma clara en el alma de los judíos convertidos a Cristo (cf. 21,20-24).

La defensa de Pedro ante el reproche que le hacen se reduce a hacerles ver que había estado guiado en cada paso por Dios, y que no haber bautizado a Cornelio y los suyos hubiera sido desobedecer a Dios (v.2-17). Su argumentación no tenía réplica; de ahí, la conclusión del relato: «Al oír estas cosas callaron y glorificaron a Dios, diciendo: Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida» (v.18).

Fundación de la iglesia de Antioquía. 11,19-26

19 Los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no predicando la palabra más que a los judíos.
20 Pero había entre éstos algunos hombres de Chipre y de Cirene que, llegando a Antioquía, predicaron también a los griegos, anunciando al Señor, Jesús.
21 La mano del Señor estaba con ellos, y un gran número creyó y se convirtió al Señor.
22 Llegó la noticia de esto a los oídos de la iglesia de Jerusalén, y enviaron a Antioquía a Bernabé,
23 el cual, así que llegó y vio la gracia de Dios, se alegró y exhortaba a todos a perseverar fieles al Señor;
24 porque era hombre bueno y lleno del Espíritu Santo y de fe, y se allegó al Señor numerosa muchedumbre.
25 Bernabé partió a Tarso en busca de Saulo, y hallándole, le condujo a Antioquía,
26 donde por espacio de un año estuvieron juntos en la iglesia e instruyeron a una muchedumbre numerosa, tanto que en Antioquía comenzaron los discípulos a llamarse «cristianos».

Enlazando con 8,1, cuenta aquí San Lucas los orígenes de la iglesia de Antioquía, al afirmar que fueron los dispersados con ocasión de la muerte de Esteban los que evangelizaron esta ciudad (v.19). Era Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, la tercera ciudad del imperio por su importancia, después de Roma y Alejandría. Contaba entonces, a lo que parece, alrededor del medio millón de habitantes, y en ella eran muy numerosos los judíos, que gozaban incluso de bastantes privilegios [1]. Eran célebres en el mundo entero sus jardines de Dafne, a unos 10 kilómetros de la ciudad, con sus bosques sagrados y su templo de Apolo.

A esta ciudad llegan esos dispersados con ocasión de la muerte de Esteban (v.19), al igual que otros se habían dispersado por Judea y Samaria (cf. 8,1.4). En un principio no predican sino a los «judíos» (v.19), pero hubo algunos que comenzaron a predicar también a los «griegos» (v.20). No está claro en el relato de Lucas si estos de los dispersados que predican a los «griegos» constituyen una misión posterior y distinta a la de los que «sólo predicaban a los judíos». Bien puede ser que sí, pero bien puede ser también que se trate del mismo grupo de «dispersados», entre los que algunos, de espíritu más universalista, se decidieron a extender su pre-

1 Cf. Jos., *De bell. iud.* 7,3,2; *Antiq. iud.* 12,3,1.

dicación también a los «griegos»[2]. Lo que sí parece cierto es que antes había tenido lugar ya la conversión de Cornelio (10,1-48), pues San Lucas la ha referido antes, y no hay motivo alguno para negar valor cronológico a la narración. Además, las palabras de Pedro en el concilio de Jerusalén: «Determinó Dios que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio» (15,7), claramente dan a entender que fue él quien primero dio ese paso de admisión de los gentiles en la Iglesia. La admisión de Cornelio habría sido, pues, el punto de partida para esa nueva orientación que en Antioquía comienza a darse a la predicación del Evangelio. Nunca se dice, es verdad, que los predicadores de Antioquía hubiesen tenido noticia de la conversión de Cornelio, pero ello parece evidente, pues el hecho había tenido enorme repercusión (cf. 11,1-2), y la manera de expresarse de Pedro en el concilio de Jerusalén así lo aconseja.

La predicación obtiene muy halagüeños resultados, pues «la mano del Señor estaba con los predicadores» (v.21), es decir, se notaba a través de diversas señales y prodigios una especial intervención por parte de Dios (cf. 4,30). Llegada la noticia a Jerusalén, envían allá a Bernabé, «hombre bueno y lleno del Espíritu Santo» (v.22-24), del cual ya teníamos referencias en los capítulos anteriores (cf. 4,36-37; 9,27). No se especifica cuál era concretamente la misión de Bernabé; pero, ciertamente, no era sólo en orden a informar a los apóstoles, pues vemos que no regresa a Jerusalén. Más bien debió confiársele el que se hiciese cargo personalmente de la situación, asegurándose de que la doctrina que se predicaba era exacta y procurando evitar los roces con los cristianos procedentes del judaísmo. La misión era en extremo delicada, pero Bernabé la debió llevar a cabo con sumo tacto y clara visión de la realidad, pues, en poco tiempo, una «gran muchedumbre» se convierte al Señor (v.24). Y otro gran mérito suyo fue que, viendo que la mies era abundante, va a Tarso en busca de Saulo, el futuro gran apóstol, a quien sabía libre de prejuicios judaicos y con una misión para los gentiles (cf. 9,15; 22,21), trabajando luego juntos durante un año en Antioquía (v.25-26; cf. 9,30). El había sido quien le había introducido ante los apóstoles (9,27), y él es ahora quien le introduce definitivamente en el apostolado.

El éxito es tal que, desde este momento, el centro de gravedad de la nueva religión, hasta entonces en Jerusalén, puede decirse que comienza a trasladarse a Antioquía. Aquí nos encontramos con una «muchedumbre numerosa» de creyentes (v.26), y de aquí partirán luego las grandes expediciones apostólicas de Pablo por Asia Menor y Europa, que darán ya un carácter plenamente universal

[2] Hay bastantes códices que, en lugar de «griegos» (ἕλληνας), tienen «helenistas» (ἑλληνιστάς), lo mismo que en 6,1 y 9,29; pero esta lección se opone tan claramente al contexto, que puede decirse unánimemente rechazada en todas las ediciones críticas. En efecto, si leemos «helenistas» (judíos de la diáspora), desaparece totalmente la oposición con el «judíos» del v.19. Otra cosa es en el pasaje de 6,1, pues allí no se habla de judíos, término común para todos los de raza judía, sino de «hebreos», con que se designaba a los judíos palestinenses, de habla aramea. Con el término «griegos» se alude no precisamente a los habitantes de Grecia, sino, al igual que en otros pasajes (cf. 14,1; 21,28; Rom 1,16), a los «paganos» en general, en contraposición a los «judíos».

a la nueva religión, con comunidades cristianas florecientes en las principales ciudades del imperio (cf. 13,1-21,19). Fue precisamente en Antioquía, a raíz de la predicación de Bernabé y Saulo, donde a los convertidos a la nueva fe comienza a dárseles el nombre de «cristianos» (v.26). Y es que hasta entonces, al menos ante el gran mundo, no se les distinguía de los judíos, dado que la nueva religión se predicaba sólo a judíos, y, para los que se convertían, la Ley y el templo seguían conservando todo su prestigio (cf. 2,46; 3,1; 15,5; 21,20). Es ahora cuando, con la conversión también de gentiles, comienzan a aparecer ante el mundo como algo distinto y adquieren personalidad pública. De ahí la creación de un nombre especial, el de *cristianos*. Parece que fue el pueblo gentil de Antioquía el que primero comenzó a usar este nombre para designar a los seguidores de la nueva religión, considerando sin duda el apelativo «Cristo» *(Ungido)* como nombre propio, de donde derivaron el adjetivo «cristiano». Ni es de creer que este nombre se diese solamente a los fieles de origen gentil, como han afirmado algunos. Lo mismo los textos de los Hechos (11,26; 26,28) que el de la carta de San Pedro (1 Pe 4,16), únicos tres lugares de la Escritura en que aparece este nombre, parecen tener claramente sentido general [3].

Según algunos autores, habría sido también en Antioquía donde comienza a dársele a Jesucristo el título de «Señor». Mientras hasta aquí se habría hablado de Jesús como «Cristo» o «Mesías» (cf. 2,31; 3,20; 4,26; 5,42; 8,5; 9,22), ahora se comenzaría a hablar de él como «Señor». De hecho, la predicación se hace «anunciando al *Señor* Jesús» (v.20), y los antioquenos «se convierten al *Señor*» (v.21.24), y Bernabé les exhorta a «perseverar fieles al *Señor*» (v.23). Y es que el título «Cristo» *(= Mesías)* respondía más bien a una concepción judía, y decía muy poco a un auditorio gentil; por eso se habría preferido el de «Señor» (Κύριος), título entonces muy usado para designar ora al emperador (cf. 25,26), ora a otras personas de elevado rango. Con frecuencia se unía también a nombres de divinidades, por lo que, en la mentalidad popular, tal título estaba como revestido de cierto color sagrado, y era muy apto para aplicarlo a Jesucristo.

Creemos, sin embargo, que la conclusión va demasiado lejos. No negamos que ante el auditorio gentil de Antioquía fuera preferido el título de «Señor», como más expresivo que el de «Mesías»; pero ciertamente no comenzó entonces a aplicarse ese título a Jesucristo. Mucho antes le había sido ya aplicado por Pedro ante auditorio

[3] Los judíos designaban a los cristianos con el nombre de «secta de los nazarenos» (cf. 24, 5.14; 28,22), término de desprecio (cf. Jn 1,46; 7,41), derivado del pueblo en que se había criado Jesús (cf. 2,22; 6,14; 10,38).

En cuanto a los cristianos, parece que solían designarse entre sí con los términos de «creyentes» (2,44; 4,32; 5,14; 18,27; 19,18; 21,20), «discípulos» (6,1-2; 9,1.10.19.25.36.38; 11,29; 13,52; 14,22; 15,10; 16,1; 18,23.27; 19,1; 20,1; 21,4), «hermanos» (1,15; 6,3; 9,30; 11,1; 12,17; 15,1.23.32.40; 16,2.40; 17,14; 18,18.27; 21,7.16; 28,14-15), «santos» (9,13.32.41; 26,10), cuatro nombres en que podemos ver expresada y como compendiada la vida íntima de la comunidad cristiana primitiva: *creyendo* en Cristo, del que eran fervientes *discípulos*, vivían una vida de *hermandad*, *separados* del mundo para dedicarse al Señor.

judío (cf. 2,36), y así se lo continuarían aplicando también otros predicadores evangélicos antes de que tuviese lugar la predicación en Antioquía (cf. 4,33; 7,59-60; 8,25; 9,17.28.42; 10,36).

La iglesia de Antioquía envía limosnas a Jerusalén a través de Bernabé y Saulo. 11,27-30

[27] Por aquellos días bajaron de Jerusalén a Antioquía profetas, [28] y levantándose uno de ellos, por nombre Agabo, vaticinaba por el Espíritu una grande hambre que había de venir sobre toda la tierra, y que vino bajo Claudio. [29] Los discípulos resolvieron enviar socorro a los hermanos que habitaban en Judea, [30] cada uno según sus facultades, y lo hicieron, enviándoselo a los presbíteros por medio de Bernabé y Saulo.

Varias veces aluden los historiadores romanos a los estragos causados por el hambre en diversas regiones del imperio bajo el reinado de Claudio (41-54). También Josefo se refiere al mismo tema en tres ocasiones, haciendo notar que fue sobre todo en tiempos del procurador Tiberio Alejandro (a. 46-48) cuando más gravemente el hambre afectó a Palestina [4]. Está, pues, en perfecta armonía con los documentos profanos esa alusión de Lucas al hambre predicha por Agabo, «... que vino bajo Claudio» (v.28).

Lo que ya no está tan claro es el nexo cronológico entre *predicción* de Agabo, *colecta* para Jerusalén y *hambre* bajo Claudio. Desde luego, no creemos, en contra de lo que algunos han querido deducir, que las palabras «la cual vino bajo Claudio» demuestren que, al tiempo de esa predicción, Claudio no reinaba aún y, por tanto, la bajada de Agabo a Antioquía haya de ponerse antes del año 41. Tampoco es necesario que la colecta de Antioquía coincida exactamente con la época de mayor carestía en Palestina, que, al decir de Josefo, habría sido en los años 46-48. Más bien creemos, atendido el conjunto del relato, que nos hallamos hacia el año 44, pues es el año en que murió Herodes; y la vuelta de Pablo y Bernabé a Antioquía, una vez entregada la colecta en Jerusalén, parece relacionada cronológicamente con la muerte de Herodes (cf. 12,23-25). Habría sido entonces, años 43-44, cuando tuvo lugar la predicción de Agabo y la colecta para Jerusalén. Eran también años de carestía, como, en general, durante todo el reinado de Claudio; aunque el agobio mayor, por lo que se refiere a Palestina, viniera luego en los años 46-48, a cuya etapa más crítica aludiría (en futuro) la profecía de Agabo. Los fieles de Antioquía no habrían esperado a esa etapa más crítica para organizar y enviar su colecta, sino que lo habrían hecho antes, en previsión del futuro; tanto más que, sin duda, tenían noticia de la penuria, agravada ahora por las carestías, en que se desenvolvía la comunidad de Jerusalén, penuria que seguirá también en el futuro y que obligará a San Pablo a organizar frecuentes colectas en su favor (cf. Rom 15,26; 1 Cor 16,1; Gál 2,10).

[4] Cf. SUETON., *Claudius* 18; DIÓN CASIO, 60,11; TÁCIT., *Annales* 12,43; JOSEFO FLAVIO, *Antiq. iud.* 3,15,3; 20,2,5; 20,5,2.

Llama la atención que la colecta sea enviada «a los presbíteros» (v.30), sin mencionar para nada a los apóstoles. ¿Quiénes eran estos «presbíteros»? Desde luego, parece claro que se trata de los mismos personajes de que se vuelve a hablar más adelante, juntamente con los apóstoles, y que constituían una especie de colegio o senado que ayudaba a éstos en el gobierno de la comunidad jerosolimitana (cf. 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18). El hecho de que los «apóstoles» no sean aquí aludidos quizá sea debido a que, por ser tiempos de persecución (cf. 12,1-2), o bien estaban en la cárcel, como expresamente se nos dice de Pedro (12,4), o bien se habían ausentado de Jerusalén, como vemos que hace el mismo Pedro, una vez liberado (12,17). También pudiera ser que no se aluda a ellos simplemente porque se trataba de un asunto de orden material, como era la distribución de limosnas, y los apóstoles ya anteriormente habían mostrado su propósito de dejar a otros esos menesteres (cf. 6,2). La cosa es dudosa.

Mas sea como fuere, ciertamente la misión de los «presbíteros» cristianos, que en este lugar aparecen por primera vez, no debe reducirse a funciones exclusivamente de administración temporal, pues poco después les vemos intervenir en funciones de tipo doctrinal y de gobierno (cf. 15,6; 16,4; 21,18-23). Pablo y Bernabé, tomando, sin duda, por modelo lo que se hacía en Jerusalén, los ponen al frente de las comunidades por ellos fundadas (14,2); y en las pastorales se habla de ellos como de algo regularmente establecido en todas las iglesias (cf. 1 Tim 5,17-19; Tit 1,5). A estos «presbíteros» hay que equiparar los «obispos», de que se habla en otros lugares (cf. 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7), pues, según todos los indicios, se trata de términos sinónimos e intercambiables, sin que haya que ver en ellos todavía la diferencia que tales nombres indicarán más tarde. Parece ser que, mientras duró el templo y con él el sacerdocio de la antigua Ley, el término *sacerdotes* (ἱερεῖς) quedó reservado para los ministros del culto mosaico, adoptando los cristianos para sus sacerdotes o dignatarios locales el de «presbíteros» u «obispos», términos de uso entonces bastante corriente en organizaciones judías y griegas. Con esos términos quedarían significados los *presbíteros* en el sentido actual, es decir, los sacerdotes del segundo grado de la jerarquía; los *obispos*, en el sentido que nosotros entendemos esa palabra, habrá que buscarlos en Tito, Timoteo, Marcos, Lucas y otros colaboradores de los apóstoles, quienes, a juzgar por los datos que nos ofrecen las pastorales, estaban revestidos, al menos al final de la vida de San Pablo, de amplios poderes para establecer «diáconos» y «presbíteros-obispos» en las iglesias particulares [5]. El valor prácticamente sinónimo entre «presbítero» y «obispo», lo mismo en los Hechos que en las Epístolas paulinas, atestigua un período de organización y de jerarquía todavía inicial, pues unos cincuenta años más tarde, en las cartas de San Ignacio de Antioquía, existirá ya una clara distinción de términos, apareciendo el «obispo» en el vértice de la jerarquía, y debajo de él los «presbíteros» y «diáconos» [6].

[5] Cf. L. TURRADO, *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Lucas, Silas y otros compañeros de San Pablo:* Ciencia Tomista 69 (1946) 82-105.
[6] Cf. *Eph.* 6,1; *Magn.* 2; 6,1; *Trall.* 1,1; *Philad.* 4.

La colecta es enviada por medio de Bernabé y Saulo (v.30). Es ésta la segunda vez que San Pablo visita Jerusalén después de su conversión; suele llamarse «viaje de las colectas». Anteriormente había hecho ya una primera visita a la ciudad santa, partiendo desde Damasco (cf. 9,26). Hay autores que quieren identificar este «viaje de las colectas» con el de Gál 2,1-10, igual que hemos identificado el que hizo desde Damasco (9,26) con el de Gál 2,18. Sin embargo, como en su lugar explicaremos, no es con este de las colectas, sino con el que hizo para asistir al concilio de Jerusalén (15,2-30), con el que debe identificarse el de Gál 2,1-10. Lo que sucede es que, en la carta a los Gálatas, salta del primer viaje (Gál 1,18) al tercero (Gál 2,1), sin mencionar el «viaje de las colectas», debido a que no pretende dar una lista completa de sus viajes, sino sólo recordar aquellos que interesan a su propósito de hacer ver que no ha recibido su evangelio de los hombres, sino mediante revelación de Jesucristo; y para esa finalidad de nada servía recordar el «viaje de las colectas», sin alcance alguno doctrinal [7].

Muerte de Santiago y prisión de Pedro. 12,1-5

[1] Por aquel tiempo, el rey Herodes se apoderó de algunos de la iglesia para atormentarlos. [2] Dio muerte a Santiago, hermano de Juan, por la espada. [3] Viendo que esto era grato a los judíos, llegó a prender también a Pedro. [4] Era por los días de los Azimos y, cogiéndole, le metió en la cárcel, encargando su guarda a cuatro escuadras de a cuatro soldados con el propósito de exhibirle al pueblo después de la Pascua. [5] En efecto, Pedro era custodiado en la cárcel; pero la Iglesia oraba instantemente a Dios por él.

La expresión «por aquel tiempo» (v.1), aunque algo imprecisa, indica cierta concatenación de lo que va a seguir con los hechos precedentes; y más aún atendido el v.25, del que parece deducirse que, durante los hechos aquí narrados, los comisionados de Antioquía, Bernabé y Saulo (cf. 11,30), estaban en Jerusalén.

El Herodes aludido (v.1) es Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, el asesino de los inocentes (Mt 2,16), y sobrino de Herodes Antipas, el que hizo matar a Juan Bautista (Mt 14,1-12). Era hijo de Aristóbulo, a quien su propio padre, Herodes el Grande, hizo matar en el año 7 a. C., cuando el pequeño Agripa tenía solamente tres años. Fue enviado a Roma con su madre, Berenice, y educado en la corte imperial. Muerta su madre, llevó una vida desordenada y aventurera, hasta el punto de que Tiberio, poco antes de su muerte, en el año 37 d. C., le hizo encarcelar. Al subir al trono Calígula (a. 37-41), su compañero en el desenfreno, le colmó de beneficios

[7] Con referencia a los v.27-28, la recensión occidental, representada por el códice D, tiene una interesante variante, que conviene señalar. Lee así: «... a Antioquía profetas, y *hubo gran júbilo. Mientras estábamos reunidos*, levantándose uno de ellos...» De ser auténtica esta lección, tendríamos aquí la primera de las «secciones nos», en que San Lucas habla en primera persona del plural (cf. 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16), y sería una prueba manifiesta de que por este tiempo estaba en Antioquía y era ya cristiano. De todos modos, al menos es claro indicio de una antigua tradición en ese sentido.

y le nombró rey, dándole algunos territorios en la Palestina septentrional, que habían pertenecido a Filipo y Lisanias, como tetrarcas (cf. Lc 3,1). Poco después, en el año 39, al caer en desgracia Herodes Antipas, le agregó los territorios de Galilea y Perea. Más tarde, Claudio, en seguida de subir al trono, a principios del año 41, le añadió Judea y Samaria, de modo que prácticamente logra volver a reunir bajo su cetro todos los territorios que habían pertenecido a su abuelo, Herodes el Grande [1]. Hijos suyos fueron Herodes Agripa II, Berenice y Drusila, personajes de quienes San Lucas hablará más adelante (cf. 24,24; 25,13).

Este era el hombre que iba a enfrentarse con la naciente Iglesia. Muy hábil para ganarse el favor de los poderosos, procuraba ganarse también las simpatías y afecto de sus súbditos. Josefo cuenta a este respecto detalles muy interesantes [2]. Parece que su persecución contra los cristianos, más que de animosidad personal contra ellos, procedía de este su deseo de congratularse más y más con los judíos (cf. v.3). Al contrario que en la anterior persecución, cuando la muerte de Esteban (cf. 8,1), parece que ahora se busca sobre todo a los apóstoles (v.2-3); sin duda que éstos, después de lo de Cornelio y de la predicación en Antioquía, admitiendo a los gentiles, se habían ido enajenando el apoyo popular, de que gozaban en un principio (cf. 2,47; 4,33; 5,13), de ahí ese «viendo que esto era grato a los judíos» (v.3). Quería ahora el pueblo que se fuera directamente a los jefes, pues la nueva religión se seguía difundiendo de manera alarmante y peligraban los privilegios de Israel.

Es curioso que San Lucas, que tan por menudo cuenta la muerte de Esteban (cf. 6,8-7,60), no dé detalle alguno sobre la muerte de Santiago, contentándose con decir que fue ejecutado «por la espada» (v.2), es decir, decapitado. Probablemente ello es debido a una razón de tipo literario; es, a saber: la de no desviar la atención del lector del tema principal, que, en todo el pasaje, es Pedro. Este Santiago decapitado por Herodes es Santiago el Mayor, hermano de San Juan, y uno de los tres predilectos del Señor (cf. Mc 5,37; 9,2; 14,33). No debe confundirse con Santiago el Menor, hijo de Alfeo (cf. Mt 10,3), del cual se hablará luego en el v.17. Fue el primero de los apóstoles que derramó su sangre por la fe; con su martirio queda cumplida la predicción del Señor de que «bebería su cáliz» (cf. Mt 20,23). Una venerable tradición lo considera como el primer evangelizador de España. Sin embargo, los testimonios son bastante tardíos [3]; y, desde luego, resulta muy difícil creer que antes del año 44, fecha de su muerte, se predicase ya públicamente a los gentiles el evangelio en España, cuando vemos que San Lucas considera como una novedad lo de Antioquía (cf. 11,20-26), y que, incluso años más tarde, se discuta aún agriamente la cosa, que resolverá de modo definitivo el concilio de Jerusalén (cf. 15,1-29).

Por lo que respecta al encarcelamiento de Pedro, nos dice San Lucas que era «por los días de los Azimos» (v.4), es decir, durante

[1] Cf. JOSEFO FLAVIO, *Antiq. iud.* 18,6-7; 19,5.
[2] Cf. *Antiq. iud.* 19,6-7.
[3] Cf. Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* I (Madrid 1929) p.46-66.

las fiestas pascuales (14-21 de Nisán), llamadas también de los «Azimos», porque en esos días estaba prohibido comer pan fermentado (cf. Ex 12,6-20). La guardia que Herodes manda poner en la cárcel es severísima, destinando cuatro escuadras de soldados al efecto (v.4). Cada escuadra se componía de cuatro soldados, dos de los cuales quedaban de guardia fuera de la puerta del calabozo (v.10), y los otros dos permanecían continuamente junto al preso (v.6). No todas las escuadras estaban de servicio al mismo tiempo, sino que, conforme era costumbre, se iban alternando de tres en tres horas, es decir, en cada una de las cuatro partes en que estaba dividido el día (prima, tercia, sexta y nona) y en cada una de las cuatro correspondientes vigilias de la noche. Sin duda, Herodes tomaba todas estas precauciones para evitar que se repitiera la inexplicable evasión llevada a cabo anteriormente por el mismo Pedro (cf. 5,19) y de la que seguramente estaba informado.

Pero mientras así era encarcelado Pedro y se tomaban todas esas precauciones, la Iglesia «oraba instantemente a Dios por él» (v.5). Primer ejemplo, comenta hermosamente un autor, de la oración «pro pontifice».

Liberación milagrosa de Pedro. 12,6-17

**[6] La noche anterior al día en que Herodes se proponía exhi-
birle al pueblo, hallándose Pedro dormido entre dos soldados,
sujeto con dos cadenas y guardada la puerta de la prisión por
centinelas, [7] un ángel del Señor se presentó, y el calabozo se
iluminó; y golpeando a Pedro en el costado, le despertó, dicien-
do: Levántate pronto; y se cayeron las cadenas de sus manos.
[8] El ángel añadió: Cíñete y cálzate tus sandalias. Hízolo así.
Y agregó: Envuélvete en tu manto y sígueme. [9] Y salió en pos
de él. No sabía Pedro si era realidad lo que el ángel hacía;
más bien le parecía que fuese una visión.**

**[10] Atravesando la primera y la segunda guardia, llegaron a la
puerta de hierro que conduce a la ciudad. La puerta se les
abrió por sí misma, y salieron y avanzaron por una calle, des-
apareciendo luego el ángel. [11] Entonces Pedro, vuelto en sí,
dijo: Ahora me doy cuenta de que realmente el Señor ha en-
viado su ángel y me ha arrancado de las manos de Herodes y de
toda la expectación del pueblo judío. [12] Reflexionando, se fue
a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos,
donde estaban muchos reunidos y orando. [13] Golpeó la puerta
del vestíbulo y salió una sierva llamada Rode, [14] que, luego que
conoció la voz de Pedro, fuera de sí de alegría, sin abrir la
puerta, corrió a anunciar que Pedro estaba en el vestíbulo.
[15] Ellos le dijeron: Estás loca. Insistía ella en que era así; y en-
tonces dijeron: Es su ángel. [16] Pedro seguía golpeando, y cuan-
do le abrieron y le conocieron, quedaron estupefactos. [17] Ha-
ciéndoles señal con la mano de que callasen, les contó cómo el
Señor le había sacado de la cárcel, y añadió: Contad esto a San-
tiago y a los hermanos. Y salió, yéndose a otro lugar.**

Toda esta escena de la liberación de Pedro es de un subidísimo realismo y está llena de colorido. Probablemente San Lucas recibió

su información directamente del mismo Pedro; y, por lo que se refiere a los animados incidentes en casa de María, la madre de Juan Marcos (v.12-17), muy bien pudo ser el mismo Marcos, sin duda testigo ocular, quien le contara todos esos pintorescos detalles.

De este Juan Marcos, primo de Bernabé (cf. Col 4,10), se vuelve a hablar luego en el v.25. Acompañará a Bernabé y Pablo al principio de su primer viaje apostólico (cf. 13,5); pero luego les abandonará, cuando los dos misioneros, dejando Chipre, pasan a Asia (cf. 13,13). Al comenzar el segundo viaje apostólico, Pablo no quiere llevarle consigo, a pesar de las instancias de Bernabé, por lo que se produjo cierto disentimiento entre ambos apóstoles, embarcándose para Chipre con Bernabé (cf. 15,37-39). Más tarde le volvemos a encontrar entre los colaboradores de San Pablo (cf. Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11). También aparece como discípulo y colaborador de San Pedro (1 Pe 5,13). Es el autor del segundo evangelio. Debía de ser de familia algo acomodada, pues vemos que su madre poseía casa en Jerusalén, lo suficientemente amplia para que sirviera de lugar de reunión a los cristianos (v.12). Es probable que sea la misma casa en que, después de la ascensión del Señor, se reunían los apóstoles en espera de la venida del Espíritu Santo (cf. 1,13).

A esta casa de María, madre de Juan Marcos, llega Pedro, una vez liberado de la prisión, probablemente la torre Antonia, lugar en que ciertamente fue encarcelado más tarde San Pablo (cf. 22,24). Es natural que los reunidos en casa de María, ante lo insólito del caso, no dieran crédito en seguida a lo que decía la criada. La exclamación «es su ángel» (v.15) llama un poco la atención. Parece suponer en aquellos cristianos la idea de ángeles que toman la voz de sus protegidos, una especie de «doble» espiritual. Desde luego, el judaísmo, bajo cuyo influjo estaban aquellos primeros cristianos, tenía por aquella época una angelología muy desarrollada; aunque, por lo demás, también Jesucristo, en líneas generales, había hablado de ángeles destinados a la custodia de los hombres (cf. Mt 18,10).

Pedro, como es natural, no quiere detenerse en casa de María. Una medida de elemental prudencia exigía que saliese cuanto antes de Jerusalén. Por eso, después de avisar a los reunidos que «cuenten todo a Santiago», él se fue «a otro lugar» (v.17). Este *Santiago* es indudablemente el mismo que luego vemos aparecer al frente de la iglesia de Jerusalén (15,13-21; 21,18; 1 Cor 15,7; Gál 2,9.12) y a quien San Pablo llama «hermano del Señor» (Gál 1,19). Como ya explicamos al comentar 1,14, creemos que se trata del apóstol Santiago, llamado el Menor. No sabemos si estaba escondido en la ciudad o se había alejado de ella.

En cuanto a poder concretar ese «otro lugar» a que se dirige San Pedro, se han hecho muchas hipótesis. Lo más probable es que se trate de Antioquía o de Roma. Algunos prefieren Antioquía, pues bastantes testimonios antiguos y también la liturgia le consideran como el primer obispo de esa ciudad [4], y parece que hubo

[4] Cf. ORÍG., *Homil.* 6 *in Lc;* SAN JERÓNIMO, *De vir. ill.* 1; *Lib. Pontificalis* p.51; *Brev. roman.*, d. 22 febr.

de ser en esta ocasión cuando fuera a residir allí. Desde luego, no cabe duda de que San Pedro estuvo en Antioquía (cf. Gál 2,11); pero que fuera precisamente en esta ocasión, eso ya no consta. El hecho de que no se le mencione luego entre los personajes de esa iglesia (cf. 13,1-3), más bien es argumento en contra. Lo más probable es que ese «otro lugar» sea Roma, ciudad que, según testimonios antiguos, fue visitada por el príncipe de los apóstoles en los primeros años de Claudio [5]. Es precisamente la época en que nos encontramos. Ciertamente extraña que Lucas no cite a Roma por su nombre; pero, como en otras ocasiones parecidas (cf. Lc 9, 56), quizás sea ello debido a una razón de tipo literario, la de no verse como obligado a continuar narrando hechos de Pedro. Despide así a su personaje, dejando sin señalar ese «otro lugar»; en adelante, el centro de sus narraciones será únicamente Pablo. Si vuelve a nombrar a Pedro es sólo incidentalmente y, desde luego, en relación con los hechos de Pablo (cf. 15,7-12). Advirtamos, sin embargo, que esa alusión incidental a Pedro es para nosotros de gran valor, demostrando que hacia el año 49, en el concilio apostólico, Pedro estaba de nuevo en Jerusalén. Es la última vez que su nombre aparece en los Hechos.

La muerte del perseguidor. 12,18-23

18 Cuando se hizo de día, se produjo entre los soldados no pequeño alboroto por lo que habría sido de Pedro. 19 Herodes le hizo buscar, y no hallándole, interrogó a los guardias y los mandó conducir al suplicio. Luego, bajando de la Judea, residió en Cesarea. 20 Estaba irritado contra los tirios y sidonios, que, de común acuerdo, se presentaron a él, y habiéndose ganado a Blasto, camarero del rey, le pidieron la reconciliación, por cuanto su región se abastecía del territorio del rey. 21 El día señalado, Herodes, vestido de las vestiduras reales, se sentó en su estrado y les dirigió la palabra. 22 Y el pueblo comenzó a gritar: Palabra de Dios y no de hombre. 23 Al instante le hirió el ángel del Señor, por cuanto no había glorificado a Dios, y, comido de gusanos, expiró.

El proceder de Herodes con los guardias, al enterarse que habían dejado escapar a Pedro (v.19), no debe extrañar. Era el habitual en estos casos (cf. 16,27; 27,42). Ciertamente que intentarían convencerle de que no había habido negligencia ni complicidad por parte de ellos, pero es natural que la cosa no fuera fácil. El hecho de que los soldados no parecen enterarse de lo acaecido hasta que «se hizo de día» (v.18), demuestra que la huida de Pedro debió de tener lugar en la cuarta y última vigilia de la noche; pues, de lo contrario, los soldados del relevo siguiente se habrían dado cuenta de la ausencia del prisionero y habrían dado la voz de alarma antes de que se hiciese de día. El castigo, sin embargo, es probable que se aplicase a las «cuatro escuadras de soldados» (cf. v.4), pues

[5] EUSEB., *Hist. eccl.* 2,14,6; SAN JERÓNIMO, *De vir. ill.* 1; OROSIO, *Hist. adv. paganos* 7,6; LEÓN MAGNO, *Serm.* 82,4.

¿cómo constaba a Herodes con certeza en qué momento había escapado Pedro?

La bajada de Herodes a Cesarea (v.19) debió de ser poco después de terminadas las fiestas de Pascua (cf. v.4). Cesarea, ciudad que ya nos es conocida por lo de Cornelio (cf. 10,1), era su residencia habitual, igual que lo fue luego de los procuradores romanos que le sucedieron en el gobierno de Judea (cf. 23,23-24; 25,1-4). En esta ciudad iba a acabar muy pronto sus días. San Lucas nos cuenta con bastante detalle las circunstancias de su muerte (v.20-23). También Josefo se refiere a este mismo hecho de la muerte de Herodes en Cesarea[6]. Entre uno y otro hay perfecta coincidencia en lo sustancial: un solemne acto público en que Herodes se presenta deslumbradoramente vestido, adulaciones por parte del pueblo (evidentemente no judíos) aclamándole como a un dios, agrado de Herodes ante esas aclamaciones blasfemas, súbita muerte del rey.

Hay, sin embargo, dos diferencias: la de que, según los Hechos, ese solemne acto público era una recepción a una embajada de tirios y sidonios, mientras que, según Josefo, eran unas fiestas en honor de Claudio; y la de que, según los Hechos, «le hirió el ángel del Señor... y expiró», mientras que, según Josefo, fue atacado súbitamente de fuertes dolores intestinales y, trasladado a su palacio, murió al cabo de cinco días de agonía. Pero, en realidad, ambas diferencias son fácilmente conciliables. En efecto, las fiestas en honor del emperador no solamente no excluían la legación de tiros y sidonios, sino que más bien eran una oportuna ocasión para recibir tal embajada; tendríamos únicamente que las fuentes de información son distintas en Josefo y en Lucas. Y en cuanto al «ángel del Señor» que hiere al rey, muy bien puede considerarse simplemente como una manera de hablar de Lucas, atribuyendo directamente a Dios, causa primera, lo que en nuestro lenguaje ordinario atribuimos a causas humanas, que es lo que haría Josefo. Ello es frecuente en la Biblia. Como, en fin de cuentas, es Dios quien en su admirable providencia—salva la libertad humana—lo mueve y orienta todo, los autores sagrados, que miran las cosas desde un plano muy alto, dan un salto hasta la causa primera, sin detenerse en la parte externa y visible de las causas segundas. Lo más probable, a juzgar por los datos que da Josefo, es que se trate de un ataque de apendicitis con determinadas complicaciones. Desde luego, Lucas nunca dice que ese «ángel del Señor» que hiere a Herodes fuese visible ni al rey ni a los espectadores; y el hecho de que le hiere «al instante» (παραχρῆμα) de recibir los honores *divinos*, pero muere «comido de gusanos», parece exigir algún intervalo de tiempo antes de la muerte[7].

[6] Cf. JOSEFO FLAVIO, *Antiq. iud.* 19,8,2.

[7] Quizá a alguno llame la atención lo de «comido de gusanos», algo parecido a lo que la Escritura refiere también de Antíoco (2 Mac 9,5-9) y Eusebio dice del emperador Galerio (*Hist. eccl.* 8,16,4). Los incrédulos comentan a veces, en tono irónico, que es la muerte que los autores cristianos damos siempre a los perseguidores de la Iglesia. Desde luego, admitimos que se han formado a veces leyendas en ese sentido, sin suficiente base histórica; v.gr., respecto de Pilato, Anás, Caifás, etc.; pero ello no es motivo para negar la historicidad de

Esta noticia de Josefo referente a la muerte de Herodes es para nosotros de un valor extraordinario, sobre todo por lo que respecta a cuestiones de cronología. Dice, en efecto, Josefo, en el lugar antes citado, que Herodes murió «después de cumplirse tres años de su reinado sobre toda Judea», cuando estaba celebrando en su reino grandes fiestas en honor del emperador. Esto nos lleva claramente a la primavera-verano del año 44. A principios de ese año había regresado Claudio triunfante de su expedición a las Islas Británicas, celebrándose en Roma grandes festejos en su honor [8]. Estos festejos se fueron extendiendo luego a las diversas provincias del imperio, y es obvio que Herodes, como rey vasallo, hubiese de asociarse al júbilo general.

La embajada de tirios y sidonios, a que alude San Lucas (v.20-21), habría tenido lugar durante esas fiestas. Al parecer, por lo que puede leerse entre líneas, los habitantes de Tiro y de Sidón, dos puertos de mucho tráfico en la antigüedad, tenían irritado a Herodes, probablemente por rivalidades comerciales con el puerto de Cesarea. Hasta es posible que, como represalia, Herodes hubiese puesto restricciones a la tradicional exportación a Fenicia del trigo de Palestina, que tan abundantemente se producía, particularmente en la llanura de Sarón (cf. 1 Re 5,9-11; Ez 27,17). Por eso, tratan ahora los tirios y sidonios de arreglar las cosas y llegar a una avenencia, debido a que «su región se abastecía del territorio del rey» (v.20).

Bernabé y Saulo regresan a Antioquía. 12,24-25

24 La palabra del Señor más y más se extendía y se difundía. 25 Bernabé y Saulo, cumplido su ministerio, volvieron a Jerusalén, llevando consigo a Juan, llamado Marcos.

Dos importantes noticias nos da San Lucas en esta breve perícopa: que la palabra del Señor se difundía más y más (v.24), y que Bernabé y Saulo, cumplido su ministerio, regresaron a Antioquía, llevando consigo a Juan Marcos (v.25).

La primera noticia es como un resumen de la situación antes de pasar a un nuevo tema, tal como acostumbra a hacer Lucas (cf. 6,7; 9,31). Con la muerte del perseguidor, la Iglesia ha recobrado la libertad. Sabemos, en efecto, que Claudio quiso entregar el reino de Herodes a su hijo Agripa II, joven de diecisiete años, a la sazón educándose en Roma, pero fue disuadido por sus consejeros y hubo de abandonar la idea [9], pasando de nuevo esos territorios a ser gobernados por procuradores, el primero de los cuales

aquellos otros casos que, como la del que ahora tratamos, está suficientemente documentada. Notemos cómo también Flavio Josefo, que no es autor cristiano, atribuye esa muerte a Herodes el Grande (*Ant. iud.* 17,6,5), detalle precisamente que omite el Evangelio, el cual se contenta con decir simplemente que «murió» (Mt 2,19). Por lo demás, junto a una llaga que no se preserve bien de la putrefacción, surgen muy pronto gusanos. Esto sucede también hoy, y es de creer que sucediese con bastante más frecuencia en la antigüedad.

8 Cf. SUETON., *Claudius* 17,3-4; DIÓN CASIO, 60,23,1-4.

9 JOSEFO FLAVIO, *Antiq. iud.* 19,9,1-2.

fue Cuspio Fado (a.44-46). Las luchas más o menos manifiestas entre los judíos y los nuevos procuradores tuvieron como efecto el que la Iglesia gozase de más libertad.

En cuanto a la segunda noticia, claramente se ve la intención de Lucas de continuar la narración de 11,29-30. El hecho de que haya diferido la continuación hasta este momento induce a pensar que, durante los hechos anteriormente narrados (prisión de Pedro y muerte de Herodes), Bernabé y Saulo se hallaban en Jerusalén, y que su vuelta a Antioquía ha de colocarse, casi con toda certeza, en la segunda mitad del año 44. Probablemente fue en esta ocasión, estando en Jerusalén, cuando San Pablo tuvo la célebre visión a que alude en su segunda carta a los Corintios, que dice haberle acaecido «catorce años antes» (2 Cor 12,2-4). Esta carta, como en su lugar demostraremos, está escrita, según todos los indicios, a fines del año 67.

III. *DIFUSION DE LA IGLESIA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO.* 13,1-28,31

Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles. **13,1-3**

1 Había en la iglesia de Antioquía profetas y doctores: Bernabé, Simeón, llamado Niger, y Lucio de Cirene; Manahem, hermano de leche del tetrarca Herodes, y Saulo. 2 Un día, mientras celebraban la liturgia en honor del Señor y guardaban los ayunos, dijo el Espíritu Santo: Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado. 3 Entonces, después de orar y ayunar, les impusieron las manos y los despidieron.

Comienza una nueva etapa en la historia de la Iglesia, con extensión de la predicación evangélica al mundo gentil. Propiamente esta etapa había comenzado ya con la predicación a los gentiles en Antioquía (11,20-26), después del arranque inicial dado por Pedro (10,1-11,18); pero es ahora, al iniciarse las grandes expediciones apostólicas a través del imperio romano, cuando de hecho esa predicación adquiere carácter plenamente universal.

La escena que aquí reproduce San Lucas (v.1-3) es el punto de partida para esas grandes expediciones. Nos hallamos en la iglesia de Antioquía, cuya fundación e importancia ya nos son conocidas (cf. 11,19-30). Bernabé y Saulo habían regresado de Jerusalén, cumplida la misión que se les había encomendado sobre las colectas (12,25). El Espíritu Santo, lo mismo que en otras ocasiones de importancia (cf. 2,4; 8,29; 10,19; 15,28; 16,6-7; 20,23), es también aquí quien toma la decisión. En efecto, mientras la iglesia se hallaba reunida, «celebrando la liturgia [1] en honor del Señor (λειτουρ-

[1] No se nos dice en qué consistía esa «liturgia», pero evidentemente se trata del acto del culto cristiano tal como solía practicarse en esos primeros tiempos de la Iglesia: oración, exhortaciones, cánticos y, sobre todo, la fracción del pan (cf. 2,42; 20,7-11; 1 Cor 11,20; 14,26). Es importante hacer notar cómo con la liturgia va unido el ayuno.

γούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ) y ayunando», dice el Espíritu Santo, sin duda a través de alguno de los profetas allí presentes: «Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado» (v.2). No se dice ahí explícitamente cuál es esa «obra», pero por la continuación del relato se ve claramente que se trataba del apostolado entre los gentiles, y que así lo entendieron los allí reunidos (v.3). De Saulo ya Dios había revelado anteriormente que había sido elegido para este apostolado (cf. 9,15; 22,21; 26,17); de Bernabé nada sabíamos a este respecto, a no ser que queramos verlo insinuado en el hecho de haber sido elegido por los apóstoles para que fuese a Antioquía, una vez que se tuvo noticia de que había comenzado allí la predicación a los gentiles (cf. 11,22).

Ante esa orden del Espíritu Santo, «después de orar y ayunar, les impusieron las manos y los despidieron» (v.3). Probablemente, como parece insinuar ese «después de orar y ayunar», esto se hizo en una reunión posterior, no en la misma en que habían recibido la orden del Espíritu Santo.

Hasta aquí, si nos quedamos en estas líneas generales, la cosa no ofrece grave dificultad. Pero hay en la narración de San Lucas algunos puntos oscuros, que han dado lugar a muchas discusiones, y que conviene tocar. Nos referimos sobre todo a poder concretar quiénes son esos «profetas y doctores» que parecen estar a la cabeza de la iglesia de Antioquía (v.1), y cuál es el significado de la «imposición de manos» sobre Pablo y Bernabé (v.3).

Referente a los «profetas y doctores», se nos da el nombre de cinco, repartidos en dos grupos: uno de tres y otro de dos. Suponen algunos que los tres primeros serían «profetas», y los dos últimos, «doctores»; pero nada podemos afirmar con certeza. Ocupa el primer lugar de la lista Bernabé, que debía ser algo así como el administrador apostólico de aquella iglesia (cf. 11,22-24); el último lo ocupa Saulo, el antiguo perseguidor convertido, que había sido llevado allí por Bernabé (cf. 11,25). De los otros tres (Simeón, Lucio y Manahem) nada sabemos, sino lo que aquí dice San Lucas. El hecho de que Lucio se presente como «de Cirene» da derecho a pensar que pertenezca al grupo de dispersados con ocasión de la muerte de Esteban que evangelizaron Antioquía (cf. 11,20). De Manahem se dice que era «hermano de leche (σύντροφος) del tetrarca Herodes», lo cual puede interpretarse, o en sentido más general de «educado juntamente», o en sentido más estricto, en cuanto que su madre hubiera sido elegida para nodriza del pequeño Herodes. Evidentemente se trata de Herodes Antipas, el que aparece cuando la vida pública de Jesucristo (cf. Mc 6,14; Lc 23,8), único de los Herodes que llevó el título de «tetrarca».

Supuestos estos datos, la cuestión fundamental, y fuertemente debatida, es la de determinar cuál es el cargo u oficio que late bajo los nombres «profetas y doctores». Algunos críticos modernos, relacionando este texto con otros de las epístolas de San Pablo, en que de nuevo aparecen estos nombres (cf. Rom 12,6-7; 1 Cor 12,28; Ef 4,11), han querido ver aquí simples «carismáticos», es decir,

personas privadas favorecidas por el Espíritu con el don de «profecía» o el de «didascalía». Y aún se ha llegado más lejos, afirmando que es éste uno de los vestigios que quedan en los Hechos de que la organización de la Iglesia primitiva fue meramente carismática. Habría sido más tarde, una vez que cesaron los primeros entusiasmos y cayeron en desuso los carismas, cuando los «presbíteros-obispos», elegidos para funciones meramente administrativas, suplantaron a los «carismáticos», encargándose también de la enseñanza religiosa y del gobierno espiritual de las comunidades.

Evidentemente, todas éstas son afirmaciones puramente gratuitas, que de ninguna manera admitimos. Como ya hicimos notar en otra ocasión (cf. 11,30), en ninguna parte consta que la misión de los «presbíteros-obispos» fuera en un principio meramente administrativa, y sólo posteriormente de carácter espiritual. La opinión tradicional entre los autores católicos es la de que, en este texto de San Lucas, se trata, sí, de «carismáticos», pero dotados al mismo tiempo de funciones de gobierno, es decir, doble función en una misma persona, pues con frecuencia los superiores jerárquicos eran elegidos de entre los «carismáticos».

Nada tenemos que objetar, en principio, a esta interpretación; pero creemos que es una explicación incompleta y un poco a priori. Hay un texto en la *Didaché*, que puede darnos mucha luz a este respecto [2]. El texto, que viene a continuación de una instrucción relativa a la eucaristía, dice así: «Elegíos, pues, obispos y diáconos dignos del Señor..., pues también ellos os administran el ministerio de los profetas y doctores». Y añade: «No los despreciéis, pues ellos son los honorables entre vosotros, juntamente con los profetas y doctores» *(Did.* 15,1-2). Parece claro que el autor de la *Didaché* está escribiendo en el momento de transición del ministerio de «profetas y doctores» al de «obispos y diáconos». No porque éstos hayan de excluir a aquéllos, sino porque aquéllos, ordinariamente de condición itinerante (cf. *Did.* 11,1-13,7), no estaban siempre de asiento en la comunidad, y para la «fracción del pan» se necesitaba algo más estable. De ahí ese: «Elegíos, *pues...*», a continuación de la instrucción sobre la eucaristía, y de ahí también ese: «No los despreciéis...», pues los obispos y diáconos, por eso de ser clero indígena, salido de la misma comunidad, tenían peligro de ser menos respetados que los «profetas y doctores», misioneros ambulantes venidos de fuera. Según todos los indicios (cf. *Did.* 11,3-12; 13,1-3), estos «profetas y doctores» pertenecían al ministerio regular y, en definitiva, eran los que, junto con los apóstoles (cf. 1 Cor 12,28), llevaban en un principio la dirección de las comunidades. Su misión fundamental era la de ser misioneros o predicadores, como parecen insinuar los nombres mismos de «profeta» (que bajo el impulso e iluminación

[2] Será conveniente advertir que la *Didaché*, en contra de lo que hace algunos años pensaron muchos, que llegaron a suponerla de época montanista, opinión que se generalizó bastante al ser aceptada por Altaner y otros patrólogos, hoy está totalmente revalorizada, y se considera como obra perteneciente a la primera generación cristiana, no posterior quizá a los mismos evangelios sinópticos (cf. DANIÉLOU, *Théologie du judéochristianisme* [Tournai 1957] p.38-40; J. P. AUDET, *La Didaché* [París 1958] p.187-199).

del Espíritu anuncia el *kerigma)* y de «doctor» o *didáscalos* (que prepara a los convertidos para recibir el bautismo). Del carácter sacerdotal de los «profetas» no puede dudarse, pues son llamados «pontífices», y podían celebrar la eucaristía lo mismo que los obispos (cf. *Did.* 10,7; 13,3).

Aplicando, pues, al texto de los Hechos lo que más en detalle sabemos por la *Didaché*, no se trataría de «carismáticos» en el sentido que hoy suele darse a esta palabra—personas privadas o públicas a quienes el Espíritu Santo favorece con gracias *extraordinarias*—, sino de personas que pertenecían al ministerio regular eclesiástico y que, aun sin estar favorecidas con gracias extraordinarias, eran designadas con esos nombres por razón de la misión que desempeñaban. Claro está que eso no era obstáculo para que, en ocasiones, fuesen favorecidas también con dones extraordinarios (cf. 11, 28); mas eso era de carácter puramente transitorio, como lo era el don de lenguas o el don de hacer milagros, mientras que el ser «profeta» o «doctor» era de carácter permanente, y para eso bastaba lo que en lenguaje moderno llamaríamos hoy «gracia de estado». En cabeza, antes que el «profeta» y el «doctor», estaba el «apóstol» (cf. 1 Cor 12,28), encargado, a lo que parece, de difundir el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. *Did.* 11,3-6). El Espíritu Santo, ordenando segregar a Bernabé y a Saulo para el apostolado de los gentiles (v.2), los promueve a esa primera categoría de «apóstoles», como vemos que poco después, de hecho, son designados (14,4.14).

Referente a cuál sea el significado de la «imposición de manos» sobre Bernabé y Saulo (v.3), la opinión tradicional ha sido la de considerar ese rito como su consagración episcopal, a fin de que pudiesen fundar nuevas iglesias y ordenar sacerdotes, como vemos que de hecho harán luego (cf. 14,23). Dicho rito vendría a tener el mismo significado que en 6,6, con la diferencia de que allí era en orden al diaconado, y aquí en orden al episcopado.

Sin embargo, conforme es opinión hoy bastante general entre los autores modernos, más bien nos inclinamos, atendido el contexto, a que en este caso la imposición de manos no es para conferir ningún oficio o cargo permanente, sino que tiene un sentido mucho más general, es a saber, el de implorar sobre Bernabé y Saulo la bendición de Dios en orden a la misión que iban a comenzar, algo semejante a cuando la imposición de manos de Jesucristo sobre los niños (cf. Mt 19,13-15) o la de los patriarcas sobre sus hijos (cf. Gén 48,14-15), pidiendo la bendición de Dios sobre ellos en orden a su vida futura. Así parece exigirlo, además, el modo como termina San Lucas la descripción del viaje: «Regresaron a Antioquía, de donde habían salido, encomendados a la gracia de Dios, para la obra que habían realizado» (14,26). Desde luego, sería bastante extraño que Bernabé y Saulo careciesen de una potestad que ciertamente tendrían los otros «profetas y doctores» del grupo, puesto que se la conferían a ellos; tanto más, que Bernabé, primero en la lista, parece debía de ser el principal en la iglesia de An-

tioquía (cf. 11,22-26). Y, si no en esta ocasión, ¿cuándo recibieron Bernabé y Saulo la potestad episcopal? Tengamos en cuenta que Pablo, y probablemente también Bernabé [3], es apóstol en sentido estricto (cf. Gál 1,1; 1 Cor 9,1), y que el «apostolado» incluye, de forma eminente, la potestad episcopal. ¿Bastaría, para que pudiesen actuar con poderes de «apóstol», esa solemne intervención del Espíritu Santo llamándoles al «apostolado» (v.3), o habría de intervenir de alguna manera el colegio de los Doce, como en el caso de Matías? Muy difícil es contestar.

Una última pregunta: ¿quiénes son los que «imponen las manos» a Bernabé y a Saulo? ¿Son todos los fieles de la asamblea, o son sólo los «profetas y doctores»? Es evidente que en toda esta narración (v.1-3), aunque se supone la presencia de fieles, San Lucas, a quienes tiene directamente en el pensamiento es a los «profetas y doctores» del v.1, que serían los que «celebraban la liturgia... y ayunaban» (v.2), y los que «después de orar y ayunar, imponen las manos a Bernabé y a Saulo y los despiden» (v.3). Sin embargo, aunque Lucas no lo afirme explícitamente, es de suponer que, al menos por lo que se refiere a la «oración» y «ayuno», sería también cosa de los fieles. Quizás haya de decirse lo mismo respecto de la «imposición de manos».

Primer viaje misional de Pablo y Bernabé. 13,4-15,35

Evangelizan la isla de Chipre. 13,4-12

[4] Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo, bajaron a Seleucia
y de allí navegaron a Chipre. [5] En Salamina predicaron la pala-
bra de Dios en las sinagogas de los judíos, teniendo a Juan por
auxiliar. [6] Luego atravesaron toda la isla hasta Pafos, y allí en-
contraron a un mago, falso profeta, judío, de nombre Barjesús.
[7] Hallábase éste al servicio del procónsul, Sergio Pablo, varón
prudente, que hizo llamar a Bernabé y a Saulo, deseando oír
la palabra de Dios. [8] Pero Elimas—el mago, que eso significa
este nombre— se le oponía y procuraba apartar de la fe al
procónsul. [9] Mas Saulo, llamado también Pablo, lleno del Espí-
ritu Santo, clavando en él los ojos, [10] le dijo: ¡Oh, lleno de todo
engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda
justicia! ¿No cesarás de torcer los rectos caminos del Señor?
[11] Ahora mismo la mano del Señor caerá sobre ti y quedarás
ciego, sin ver la luz del sol por cierto tiempo. Al punto se apo-
deró de él la tiniebla y la oscuridad, y daba vueltas buscando
quien le diera la mano. [12] Al verlo, creyó el procónsul, mara-
villado de la doctrina del Señor.

Comienza el primero de los tres grandes viajes misionales de Pablo. Al principio de este primer viaje, el jefe moral de la expedición parece ser Bernabé, nombrado siempre el primero (cf. 12,25; 13, 1.2.7); pero muy pronto los papeles se invierten, y Pablo aparecerá

[3] Cf. p.4 nota 2.

continuamente en cabeza (13,9.13.16.43.50). Llevan con ellos, en condición de auxiliar (v.5), a Juan Marcos, primo de Bernabé, y que ya nos es conocido (cf. 12,12.25). Probablemente estamos en el año 45, y el viaje durará hasta el 49.

La primera etapa del viaje será Chipre, patria de Bernabé (cf. 4,36). En esta isla eran muy numerosas las colonias judías, particularmente a partir de Herodes el Grande, que tomó en arriendo de Augusto las abundantes minas de cobre allí existentes, con cuya ocasión se trasladaron a la isla muchos judíos [4]. Los misioneros, saliendo de Antioquía, habían embarcado rumbo a Chipre en Seleucia (v.4), considerada como el puerto de Antioquía, de la que distaba unos 35 kilómetros, y situada en la desembocadura del Orontes. Llegados a Salamina, el puerto principal de Chipre en la costa oriental, comienzan a «predicar la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos» (v.5). Tal será la táctica constante de Pablo: comenzar dirigiéndose primero a los judíos (cf. 13,14; 14,1; 16,13; 17,2.10.17; 18,4.19; 19,8; 28,17), y ello no sólo porque era una manera práctica de poder introducirse fácilmente en las nuevas ciudades adonde llegaba, sino en virtud del principio de que el don del Evangelio debía ser ofrecido «en primer lugar» a Israel, la nación depositaria de las promesas mesiánicas (cf. 2,39; 3,26; 13,46; Rom 1,16).

No sabemos si el resultado de la predicación en Salamina fue abundante, ni cuánto tiempo duró la predicación en esa ciudad. Tampoco sabemos si al «atravesar de Salamina a Pafos» (v.6), puerto occidental de Chipre, en el extremo opuesto de la isla, a unos 150 kilómetros de Salamina, se detuvieron a predicar en los pueblos que encontraban al paso. Es de suponer que sí, pues las colonias judías debían de ser numerosas en todos esos lugares; pero la narración de San Lucas nada dice a este respecto.

De la predicación en Pafos tenemos ya datos más concretos. Era Pafos la capital política de la isla, residencia del procónsul romano, a la sazón un tal Sergio Pablo (v.7). Entre las personas de que estaba rodeado el *procónsul* [5] había un judío, de nombre *Barjesús* (= hijo de Jesús o Josué), considerado como «mago» (v.6). Parece que entre los griegos era conocido con el nombre de *Elimas* (v.8), probablemente forma griega del árabe «alim» (de donde el moderno

[4] Cf. Josefo Flavio, *Antiq. iud.* 16,4.

[5] Es de notar la exactitud histórica de San Lucas, al hablar de «procónsul» (ἀνθύπατος) en Chipre. Precisamente era éste un punto que había sido explotado por algunos críticos para impugnar el valor histórico del relato. En efecto, decían que Chipre era provincia *imperial* (cf. Estrabón, 14,6,17,25), es decir, bajo la dependencia directa del emperador, como jefe supremo del ejército, y, por tanto, no estaba gobernada por un «procónsul», como supone el autor de los Hechos, sino por un *propretor* o *legado del César*.

Pues bien, las excavaciones arqueológicas en la isla nos han dado a conocer varias inscripciones con cuatro nombres de «procónsules». Una, encontrada en 1877, lleva precisamente el nombre de «Paulus», que muy bien pudiera ser el Sergio Pablo del libro de los Hechos. Y es que, aunque en un principio Augusto hizo a Chipre provincia *imperial*, como nos dice Estrabón, poco después, hacia el año 22, la hizo *senatorial*, entregándola al Senado, como sabemos por Dión Cassio (54,4). Estas provincias *senatoriales* las administraba el Senado mediante *procónsules*.

Parece que bajo el emperador Adriano, por razones militares, de nuevo volvió a convertirse en provincia *imperial*; pero en tiempos de San Pablo ciertamente era provincia *senatorial*.

«ulema»), que equivale a *sabio* o también *mago*, pues en Oriente el término «mago» no tenía el sentido peyorativo de charlatán o hechicero que hoy tiene entre nosotros, sino el de hombre instruido en las ciencias filosófico-naturales, conocedor de los secretos de la naturaleza. Si en la narración de San Lucas se le llama también «falso profeta» (v.6), ello es debido probablemente a que, en ocasiones, quizás, pretendiera derivar de su ciencia conclusiones de tipo religioso, presentándose como enviado de Dios y conocedor del futuro.

Este Barjesús se oponía abiertamente a la conversión del procónsul (v.8), que mostraba «deseos de oír la palabra de Dios» (v.7). La razón de esa oposición no se especifica. Quizás fuera simplemente por no perder su posición ante el procónsul, si éste se convertía; o quizás fuera por cuestión de principio, oponiendo, como judío, doctrina a doctrina, es decir, negando a Pablo que Jesús de Nazaret fuera el Mesías y exponiendo, a su vez, ante el procónsul las esperanzas mesiánicas tal como él y el pueblo judío las entendían. Desde luego, la reacción de Pablo contra él es fuerte (v.10); y no fueron sólo palabras, sino también hechos, haciendo que quedase ciego temporalmente (v.11). La expresión «hijo del diablo» (v.10) quizás se la sugiriese a Pablo el nombre mismo del mago, como diciendo: más que *Barjesús* o «hijo de salvación», lo que eres es *Bar-Satán* o «hijo de perdición». Por lo demás, también Jesucristo llamó así a los judíos que se oponían a su predicación (cf. Jn 8,44).

El procónsul, a vista de lo acaecido, «creyó» (v.12). La opinión tradicional interpreta ese «creyó» en todo su amplio sentido, y no sólo como adhesión puramente intelectual, de tipo platónico, sin llevar las cosas a la práctica ni hacerse cristiano. Cierto que Lucas no dice que se bautizara, como hace en otras ocasiones (cf. 2,41; 18,8), ni quedan huellas en la historia antigua de la conversión de este personaje, que, sin duda, pertenecía a una de las principales familias del imperio; pero tampoco en otras ocasiones Lucas especifica lo del bautismo (cf. 4,4; 11,21), y el que no queden huellas de su conversión puede explicarse debido a que en esa época no había surgido aún en Roma la cuestión de los cristianos, y un noble, aunque fuese procónsul, podía hacerse cristiano o de cualquiera otra religión, sin que nadie se preocupara sobre el particular.

Es en esta ocasión, a partir del encuentro con el procónsul, cuando en la narración de los Hechos comienza a darse a *Saulo* el nombre de *Pablo* (v.9), que ya será el único nombre con que se le designará en adelante. Desde antiguo se ha discutido si es que toma este nombre por primera vez en recuerdo de la conversión de tan caracterizado personaje, o lo tenía ya de antes juntamente con el de Saulo. Parece mucho más probable esto último, pues era entonces frecuente entre los judíos, y orientales en general, el uso de doble nombre (cf. 12,12; Col 4,11), uno hebreo, que se empleaba en familia, y otro greco-latino, para el trato con el mundo gentil. Tal debió de ser el caso de Pablo, quien, además del nombre hebreo *Shaul*, habría tenido ya desde el principio el nombre latino de *Pau-*

lus. Esto para él era tanto más necesario cuanto que, por su condición de ciudadano romano (cf. 22,25-28), su nombre tenía que ser inscrito en los registros públicos, y no es fácil, dado el odio de los romanos contra los judíos, que tal inscripción se hiciese con nombre hebreo. Sin embargo, no habría comenzado a usar el nombre latino sino ahora, al iniciar sus grandes viajes apostólicos, en que tiene que ponerse en contacto con el mundo romano. Cumple así la norma que él mismo proclamará más tarde: «me hice judío con los judíos..., gentil con los gentiles..., todo para todos, a fin de ganarlos a todos» (1 Cor 9,20-22).

Carece de todo fundamento histórico la opinión sostenida por algunos autores, quienes, apoyándose en la etimología (*paulus* = pequeño), creen que Saulo quiso ser llamado *Pablo* por modestia y humildad. Tampoco tiene fundamento alguno la opinión reflejada en algunos apócrifos de que fue llamado así por ser de corta estatura.

Pasan los misioneros al Asia Menor y llegan a Antioquía de Pisidia. 13,13-15

13 De Pafos navegaron Pablo y los suyos, llegando a Perge de Panfilia, pero Juan se apartó de ellos y se volvió a Jerusalén.
14 Ellos, dejando atrás Perge, llegaron a Antioquía de Pisidia, y entrando en la sinagoga en día de sábado, se sentaron. 15 Hecha la lectura de la Ley y de los Profetas, les invitaron los jefes de la sinagoga, diciendo: Hermanos, si tenéis alguna palabra de exhortación al pueblo, decidla.

Los misioneros, dejando Chipre, pasan al Asia Menor. Es de notar que Pablo aparece ya en cabeza de la expedición desde el primer momento (v.13.16). La primera ciudad de que se hace mención en su recorrido es Perge de Panfilia (v.13), ciudad a unos 12 kilómetros del mar, situada a orillas del río Cestro. No sabemos si desembarcarían directamente en Perge, subiendo por el Cestro, o, de modo parecido a como harán a la vuelta (cf. 14,25), desembarcarían en Atalía, puerto principal de aquella región, y de allí subirían por tierra a Perge. Tampoco sabemos si se detuvieron a predicar en Perge, como vemos que ciertamente hicieron a la vuelta (cf. 14,25).

Mas sea como fuere, allí debieron detenerse poco. Su plan era internarse más adentro, atravesando la cadena montañosa del *Taurus*. Esto debió de asustar a Juan Marcos, el cual, «apartándose de ellos, se volvió a Jerusalén» (v.13). Desde luego, se necesitaba valor para atravesar aquellas sierras, sin comodidad alguna, con caminos malísimos, expuestos al continuo peligro de salteadores y bandoleros; y este valor parece que faltó al joven Marcos. Acordándose sin duda de la tranquila casa de su madre en Jerusalén (cf. 12,12), decidió volverse allá. Algunos autores hablan de que quizás influyera también en su decisión el ver que Pablo había suplantado a Bernabé, su primo, como jefe de la expedición; pero no tenemos

datos que confirmen esta suposición. Una cosa es cierta, y es que a Pablo no le sentó bien esta retirada de Marcos, pues luego, pensando en ella, no querrá admitirle como compañero en su segundo viaje misional (cf. 15,38).

Solos ya Pablo y Bernabé, «dejando atrás Perge, llegan a Antioquía de Pisidia» (v.14). La distancia entre Perge y Antioquía es de unos 160 kilómetros, y el viaje, a través de las escarpadas montañas del *Taurus*, debió de ser extraordinariamente penoso. En el recuento que Pablo hará más adelante de las penalidades sufridas por el Evangelio (cf. 2 Cor 11,23-28), es probable que ocupe un lugar preferente este viaje desde Perge a Antioquía. Se llamaba Antioquía *de Pisidia* para distinguirla de la homónima en Siria (cf. 13,1). Parece que en un principio perteneció a Frigia [6], pero después del establecimiento de la dominación romana y consiguientes cambios de fronteras debió de considerarse como formando parte de Pisidia, tal como se supone en los Hechos. Políticamente pertenecía a la provincia romana de *Galacia*, igual que las ciudades de Iconio, Derbe y Listra, evangelizadas poco después.

Como ya habían hecho en Chipre (cf. 13,5), y será táctica constante de Pablo, los misioneros se dirigen primero a los judíos «entrando en la sinagoga en día de sábado» (v.14). Era norma muy a propósito para empezar a dar a conocer sus doctrinas, pues la sinagoga era frecuentada no sólo por los judíos de raza, sino también por los no judíos que simpatizaban con la religión de Israel, y que se dividían en la clase inferior, de los «temerosos de Dios» (cf. 10,2; 13,16.50), y la superior, de los «prosélitos» (cf. 2,11; 6,5). No es probable que los dos viajeros llegasen a Antioquía precisamente el sábado; por tanto, la noticia de su llegada sería ya conocida de muchos, razón por la que, sin duda, acudirían más numerosos a la reunión sinagogal, curiosos de saber cuáles eran esas doctrinas nuevas que parece traían.

En la sinagoga, después de la recitación del *Shema* (Dt 6,4-9; 11,13-21; Núm 15,37-41), que era como un solemne acto de fe en el Dios verdadero, se leía un trozo de la Ley y otro de los Profetas; a continuación tenía lugar una plática u homilía, que, generalmente, versaba sobre el pasaje leído, y que podía ser pronunciada por cualquiera de los asistentes. El archisinagogo, que era quien presidía la reunión, acostumbraba a invitar a los que juzgaba mejor preparados, particularmente si eran forasteros. Tal sucedió en el caso actual (v.15). Algo parecido había sucedido cuando Jesucristo se presentó por primera vez en su pueblo de Nazaret, después de haber dado comienzo a su vida pública (cf. Lc 4,16-22).

[6] Cf. ESTRABÓN, 12,6,4.

Discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía. 13,16-41

16 Entonces se levantó Pablo, y haciendo señal con la mano,
dijo: «Varones israelitas y vosotros los que teméis a Dios, es-
cuchad: 17 El Dios de este pueblo de Israel eligió a nuestros
padres y acrecentó al pueblo durante su estancia en la tierra de
Egipto, y con brazo fuerte los sacó de ella. 18 Durante unos cua-
renta años los proveyó de alimento en el desierto; 19 y destruyen-
do a siete naciones de la tierra de Canán, se la dio en heredad
20 al cabo de unos cuatrocientos cincuenta años. Después les
dio jueces, hasta el profeta Samuel. 21 Luego pidieron rey y les
dio a Saúl, hijo de Cis, de la tribu de Benjamín, por espacio de
cuarenta años. 22 Rechazado éste, alzó por rey a David, de quien
dio testimonio, diciendo: «He hallado a David, hijo de Jesé,
varón según mi corazón que hará en todo mi voluntad». 23 Del
linaje de éste, según su promesa, suscitó Dios para Israel un
salvador, Jesús, 24 precedido por Juan, que predicó antes de la
llegada de aquél el bautismo de penitencia a todo el pueblo de
Israel. 25 Cuando Juan estaba para acabar su carrera, dijo: «No
soy yo el que vosotros pensáis: otro viene después de mí, a quien
no soy digno de desatar el calzado».

26 Hermanos, hijos de Abraham, y los que entre vosotros
temen a Dios: a nosotros se nos envía este mensaje de salud.
27 En efecto, los moradores de Jerusalén y sus príncipes, des-
conociendo a éste y también las voces de los profetas que se
leen cada sábado, condenándole, las cumplieron, 28 y sin haber
hallado ninguna causa de muerte, pidieron a Pilato que le qui-
tase la vida. 29 Cumplido todo lo que de El estaba escrito, le
bajaron del leño y le depositaron en un sepulcro, 30 pero Dios
le resucitó de entre los muertos 31 y durante muchos días se
apareció a los que con El habían subido de Galilea a Jerusalén,
que son ahora sus testigos ante el pueblo. 32 Nosotros os anuncia-
mos el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres,
33 que Dios cumplió en nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús,
según está escrito en el salmo segundo: «Tú eres mi hijo, yo te
engendré hoy», 34 pues le resucitó de entre los muertos, para
no volver a la corrupción. También dijo: «Yo os cumpliré las
promesas santas y firmes hechas a David». 35 Por lo cual, en
otra parte, dice: «No permitirás que tu Santo vea la corrupción».
36 Pues bien, David, habiendo hecho durante su vida la volun-
tad de Dios, se durmió y fue a reunirse con sus padres y expe-
rimentó la corrupción; 37 pero aquel a quien Dios ha resucita-
do, ése no vio la corrupción.

38 Sabed, pues, hermanos, que por éste se os anuncia la remi-
sión de los pecados y de todo cuanto por la Ley de Moisés no
podíais ser justificados. 39 Todo el que en El creyere será jus-
tificado. 40 Mirad, pues, que no se cumpla en vosotros lo dicho
por los profetas: 41 «Mirad, menospreciadores, admiraos y ano-
nadaos, porque voy a ejecutar en vuestros días una obra tal
que no la creeríais si os la contaran».

Este discurso de Pablo es el primero de los que San Lucas nos ha conservado por escrito, y lo transmite con bastante más exten-

sión que hará luego para discursos posteriores (cf. 14,1-3; 17,2-3; 18,4-5; 19,8). Parece quiere presentarlo como el discurso tipo, en compendio, de las predicaciones de Pablo ante auditorio judío.

El discurso tiene tres partes claramente señaladas por la repetición del apóstrofe «hermanos» (v.26.38), que responde al inicial «varones israelitas y los que teméis a Dios» (v.16). La primera parte (v.16-25) es un recuento de los admirables beneficios de Dios sobre Israel, desde Abraham hasta el Bautista. Era éste un exordio muy grato a los oídos judíos, y que vemos había sido empleado también por Esteban (cf. 7,1-43); con la diferencia de que Pablo evita toda alusión a la ingratitud de la nación elegida [7], mientras que Esteban hace de esa ingratitud precisamente su principal argumento. La segunda parte (v.26-37) es una demostración de la mesianidad de Jesucristo, rechazado por su pueblo, pero en quien se cumplen las profecías alusivas al Mesías. Toda esta segunda parte, salpicada de citas bíblicas, sigue un proceso muy parecido al empleado también en sus discursos por San Pedro (cf. 2,22-35; 3,13-26). Por fin, en una tercera parte (v.38-41), se sacan las consecuencias de lo dicho, es a saber, que es necesario creer en Jesucristo si queremos ser justificados, terminando con una grave advertencia tomada del profeta Habacuc (1,5) contra aquellos que no quieran creer. Se refería Habacuc a los judíos sus contemporáneos, a quienes amenazaba con la invasión de los caldeos, si no se convertían al Señor, y San Pablo hace la aplicación a los tiempos presentes. La intención parece evidente: como entonces se mostraron sordos a la llamada de Dios, y Jerusalén fue tomada y los judíos enviados al destierro, así ahora, si no admiten el mensaje de salud, vendrá un nuevo y terrible castigo contra el pueblo elegido. De este castigo hablará luego más concretamente en sus cartas (cf. Rom 11,7-27; 1 Tes 2,16).

Tal es el esquema de este discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia. Las ideas son típicamente paulinas. Son de notar sobre todo los v.38-39, afirmando que la justificación se obtiene por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley (cf. Rom 3,21-26; Gál 3,11).

En la segunda parte, que es la fundamental, la prueba evidente de la mesianidad de Jesús es su resurrección, testificada por los apóstoles y predicha ya en la Escritura (v.30-37). La cita del salmo 16,10: «No permitirás que tu Santo vea la corrupción», es la misma que en su discurso de Pentecostés hizo también San Pedro, y que ya entonces comentamos (cf. 2,25-31). Las otras dos citas (Sal 2,7; Is 55,3) son propias de San Pablo, y no es fácil ver su relación a

[7] Hay códices que en el v.18 leen «los soportó» (ἐτροποφόρησεν αὐτούς), lección que sigue también la Vulgata. Pero parece más en consonancia con el contexto la lección «les proveyó de alimento» (ἐτροφοφόρησεν), que es la que hemos preferido, y que tienen gran número de códices griegos y de antiguas versiones.

De notar también, en esta primera parte del discurso, la cifra «450 años» del v.20. Parece que Pablo se refiere al tiempo transcurrido desde que Canán fue prometido a los patriarcas (cf. Gén 15,18) hasta su posesión efectiva en tiempos de Josué. Sin embargo, el texto está oscuro. Hay códices que parecen referirse al tiempo transcurrido desde la conquista de Canán hasta los Jueces, cosa que no responde a ninguna cronología conocida. La recensión occidental refiere esa cifra a la época de los Jueces, pues lee: «Durante unos 450 años les dio jueces...» La cuestión, como en general todas estas cuestiones cronológicas de la Biblia, es muy complicada (cf. 7,6).

la resurrección. Parece que con la cita de Isaías: «Yo os cumpliré las promesas santas y firmes hechas a David», San Pablo trata únicamente de preparar la verdadera prueba, que es la que va a dar en el versículo siguiente, como diciendo: Dios, según Isaías, cumplirá las promesas hechas a David; pues bien, una de éstas, conforme dice el mismo Dios en Sal 16,10, es que el Mesías será preservado de la corrupción. También pudiera ser que San Pablo esté pensando en que a David se le prometió no sólo que el Mesías nacería de su descendencia, sino que tendría un trono eterno (cf. 2 Sam 7,12-13; Sal 88,29-38; Is 9,7; Dan 7,14; Lc 1,32-33), lo cual supone, si es que Jesús era el Mesías, que no podía quedar en el sepulcro, sino que había de resucitar.

En cuanto a la cita del Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy», se ha discutido mucho. Desde luego, se trata de un texto directamente mesiánico, pero ¿qué relación tiene con la resurrección? A primera vista parece que lo que el salmista afirma no es la resurrección de Cristo, sino su calidad de Hijo de Dios, y ésta la tiene desde el momento mismo de la encarnación. De hecho, muchos exegetas interpretan este v.33 como alusivo a la encarnación, dando al verbo ἀνίστημι el sentido de «suscitar», y traduciendo «habiendo suscitado a Jesús...», y no «resucitando a Jesús», como hemos traducido nosotros. Sería un caso parecido al de 3,22, que ya comentamos en su lugar. Sin embargo, dado el contexto de todo este pasaje, parece claro que San Pablo está aludiendo a la resurrección de Cristo, y en ese sentido interpreta el texto del salmista. Ni para eso hay que forzar nada las palabras del salmo. No se trata allí, a lo que creemos (cf. 2,36; 9,20), de afirmar la filiación natural divina del Mesías en su sentido ontológico, sino de proclamar su exaltación como rey universal de las naciones. Pues bien, San Pablo no hace más que concretar aquella exaltación del Mesías, aplicándola a la resurrección de Jesucristo. Y, en efecto, fue ésta como su entronización mesiánica, al entrar en la gloria del Padre y aparecer como Hijo de Dios (cf. Rom 1,4).

Efectos del discurso de Pablo. 13,42-52

42 A la salida, les rogaron que, al sábado siguiente, volviesen
a hablarles de esto. 43 Disuelta la reunión, muchos judíos y pro-
sélitos, adoradores de Dios, siguieron a Pablo y a Bernabé, que
les hablaban para persuadirlos que permaneciesen en la gracia
de Dios. 44 Al sábado siguiente, casi toda la ciudad se juntó para
escuchar la palabra de Dios; 45 pero viendo los judíos a la muche-
dumbre, se llenaron de envidia e insultaban y contradecían a
Pablo. 46 Mas Pablo y Bernabé respondían valientemente, di-
ciendo: A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra
de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la
vida eterna, nos volvemos a los gentiles. 47 Porque así nos lo
ordenó el Señor:
«Te he hecho luz de las gentes para ser su salud hasta los confines de la tierra».
48 Oyendo esto los gentiles se alegraban y glorificaban la pala-

bra del Señor, creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna. 49 La palabra del Señor se difundía por toda la región; 50 pero los judíos concitaron a mujeres adoradoras de Dios y principales y a los primates de la ciudad, y promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé y los arrojaron de sus términos. 51 Ellos, sacudiendo el polvo de sus pies contra aquéllos, se dirigieron a Iconio, 52 mientras los discípulos quedaban llenos de alegría y del Espíritu Santo.

Parece que el discurso de Pablo en la sinagoga produjo grave impresión, y que no todo quedó claro; pues le ruegan que vuelva a hablarles sobre el asunto al sábado siguiente (v.42). Seguramente el punto que necesitaba de más aclaración era el que había tocado últimamente sobre la justificación por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley (v.38-39). Consecuencias muy graves parecían deducirse de tales afirmaciones.

Al sábado siguiente se reunió «casi toda la ciudad» para escuchar a Pablo (v.44). Sin duda, a lo largo de la semana se había ido corriendo la noticia de lo interesante que resultaba el nuevo predicador y de su independencia frente a la Ley. Se presentaba rodeado ya de bastantes adictos, judíos y prosélitos, que, sin esperar a esta nueva reunión sinagogal del sábado, habían sido ulteriormente instruidos por él durante la semana (v.43). No se nos da el tema del discurso de Pablo; pero, a juzgar por la reacción tan distinta de judíos (v.45) y gentiles (v.48), parece claro que insistió en lo de la justificación por la fe en Jesús, quien, con su muerte y resurrección, había traído la redención a todos los hombres indistintamente, aboliendo de este modo la Ley de Moisés. Estas serán las ideas machaconamente repetidas en sus cartas, y es lógico que lo fueran también en sus predicaciones orales. Los judíos se dan cuenta de la gravedad de tales afirmaciones; pues, si la fe en Jesucristo tenía idéntico valor para todos y también los gentiles podían ser partícipes de los bienes mesiánicos sin pasar por la circuncisión y la Ley, caían automáticamente por su base todas aquellas prerrogativas religioso-raciales, de que tan orgullosos se mostraban (cf 10,28.34). Por eso, «viendo a la muchedumbre, se llenaron de envidia e insultaban y contradecían a Pablo» (v.45).

Ante este proceder, Pablo proclama con valentía la solemne declaración que volverá a repetir en otras ocasiones: «A vosotros os habíamos de anunciar primero la palabra de Dios, mas, puesto que la rechazáis..., nos volvemos a los gentiles» (v.46; cf. 18,6; 19,8). Esta preferencia cronológica de los judíos en la evangelización con respecto a los gentiles fue siempre respetada por Pablo, incluso después de esta declaración, y de ella ya hablamos al comentar 2,39 y 13,5. En apoyo de su decisión de pasarse a predicar a los gentiles, alude a una orden del Señor (v.47), que parece ser una cita algo libre de Is 49,6. Cierto que el texto de Isaías se refiere al Mesías, no a Pablo, pero puede muy bien aplicarse a los predicadores del Evangelio, por medio de los cuales cumple el Mesías la profecía (cf. 1,8). También pudieran entenderse esas palabras,

no como cita de Isaías, sino como dirigidas directamente a Pablo, aludiendo a la orden del Señor a raíz de su conversión (cf. 9,15; 26,17-18).

Esta solemne declaración de Pablo de abandonar a los judíos y volverse a los gentiles produjo en éstos gran alegría (v.48), viendo que se les abrían las puertas de la salvación sin las trabas mosaicas [8]. Parece, aunque el texto nada dice explícitamente, que la estancia de Pablo y Bernabé en Antioquía se prolongó bastante tiempo, quizás varios meses, pues, de lo contrario, no se explicaría fácilmente la frase de que «la palabra del Señor se difundía por *toda la región*» (v.49). Los judíos no permanecieron inactivos, sino que valiéndose de algunas mujeres de distinguida posición social, que estaban afiliadas al judaísmo (v.50), logran influir en los magistrados para que se les expulse de la ciudad, promoviendo una sublevación popular contra los dos predicadores (v.50). Pablo y Bernabé hubieron de salir de allí, dirigiéndose a Iconio, pero no sin antes realizar el gesto simbólico de sacudir el polvo de sus pies contra sus perseguidores (v.51), conforme había prescrito Jesús (cf. Mt 10,14).

Pablo y Bernabé en Iconio. 14,1-7

1 Igualmente en Iconio entraron en la sinagoga de los judíos, donde hablaron de modo que creyó una numerosa multitud de judíos y griegos. 2 Pero los judíos incrédulos excitaron y exacerbaron los ánimos de los gentiles contra los hermanos. 3 Con todo, moraron allí bastante tiempo, predicando con gran libertad al Señor, que confirmaba la palabra de su gracia realizando por su mano señales y prodigios. 4 Al fin se dividió la muchedumbre de la ciudad y unos estaban por los judíos y otros por los apóstoles. 5 Y como se produjese un tumulto de gentiles y judíos con sus jefes, pretendiendo ultrajar y apedrear a los apóstoles, 6 dándose éstos cuenta de ello, huyeron a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe, y a las regiones vecinas, 7 donde predicaron el Evangelio.

Iconio, al sudeste de Antioquía, distaba de esta ciudad unos 130 kilómetros. Llama la atención el que Lucas, tan cuidadoso para decirnos que Perge estaba en Panfilia (13,12), Antioquía en Pisidia (13,14), Listra y Derbe en Licaonia (14,6), no dé indicación alguna geográfica respecto de Iconio. Probablemente ello es intencionado, debido a que, en un principio, esta ciudad perteneció a Frigia [1],

[8] La frase «creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna» (v.48) ha dado lugar a muchas discusiones. Algunos autores, relacionando este texto con Rom 8,28-30, creen encontrar aquí una prueba de que hay una predestinación a la gloria futura del cielo dependiente de la sola libre voluntad de Dios, anterior a cualquier previsión de méritos. No creemos que el texto bíblico dé pie para llegar tan lejos. Evidentemente, en el contexto del pasaje, esos «ordenados a la vida eterna» son todos los que «creyeron», y no es necesario suponer que todos habían de *salvarse* en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Más bien se alude a los que entran en la «salud mesiánica» (cf. 2,47; 3,15), dentro ya de la «vida eterna», pues la gracia es el principio de la gloria. Se trata, sin embargo, de una «vida» que aún puede perderse.

[1] Cf. JENOFONTE, *Anábasis* 1,2,19.

pero posteriormente fue agregada al distrito administrativo de Licaonia [2], aunque sus habitantes seguían considerándose como «frigios», cuya lengua hablaban, no el licaonio. Por eso, Lucas, acomodándose al modo popular de hablar, no la considera como de Licaonia, al decir que de Iconio «huyeron a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe» (v.6); pero tampoco quiere poner explícitamente que fuera una ciudad de Frigia.

Los hechos se desarrollaron más o menos como en Antioquía de Pisidia: se comienza por predicar en la sinagoga (v.1), sigue una gran oposición por parte de los judíos (v.2), y, al fin, después de haber morado bastante tiempo en la ciudad (v.3), los dos predicadores hubieron de salir de allí, dirigiéndose a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe (v.4-7).

Durante la estancia en Iconio habría tenido lugar la conversión de Tecla, célebre personaje de la literatura cristiana primitiva, del que se habla extensamente en el apócrifo del siglo II *Hechos de Pablo y Tecla*. Se trata de una joven rica, convertida al cristianismo por San Pablo, a cuya conversión se oponen su madre y el futuro marido, dando esto lugar a graves persecuciones contra el Apóstol y a otras muchas complicaciones y peripecias. Es probable que en toda esta narración, llena evidentemente de detalles legendarios, haya algún fondo histórico, aunque muy difícil de concretar.

Evangelización de Listra y Derbe. 14,8-20

**8 En Listra vieron a un hombre inválido de los pies, paralítico
desde el seno de su madre y que nunca había podido andar.
9 Escuchaba éste a Pablo, que, fijando en él los ojos y viendo
que tenía fe para ser salvo, 10 le dijo en alta voz: Levántate,
ponte de pie. El, dando un salto, echó a andar. 11 La muchedum-
bre, al ver lo que había hecho Pablo, levantó la voz diciendo
en licaonio: Dioses en forma humana han descendido a nos-
otros, 12 y llamaban a Bernabé Zeus y a Pablo Hermes, porque
éste era el que llevaba la palabra. 13 El sacerdote del templo de
Zeus, que estaba ante la puerta de la ciudad, trajo toros enguir-
naldados, y acompañado de la muchedumbre quería ofrecerles
un sacrificio.**

**14 Cuando esto oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo, rasgaron
sus vestiduras y arrojándose entre la muchedumbre, gritaban,
15 diciendo: «Hombres, ¿qué es lo que hacéis? Nosotros somos
hombres iguales a vosotros, y os predicamos para convertiros
de estas vanidades al Dios vivo, que hizo el cielo y la tierra, el
mar y todo cuanto hay en ellos; 16 que en las pasadas generacio-
nes permitió que todas las naciones siguieran su camino, 17 aun-
que no las dejó sin testimonio de sí, haciendo el bien y dispen-
sando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenan-
do de alimento y de alegría vuestros corazones».**

**18 Con todo esto, a duras penas desistió la muchedumbre de
sacrificarles. 19 Pero judíos venidos de Antioquía e Iconio sedu-
jeron a las turbas, que apedrearon a Pablo y le arrastraron fuera**

2 Cf. PLINIO, 5,25; CICERÓN, *Ad familiares* 15,4,2; ESTRABÓN, 12,6,1.

de la ciudad, dejándole por muerto. 20 Rodeado de los discípulos, se levantó y entró en la ciudad. Y al día siguiente salió con Bernabé camino de Derbe.

Listra y Derbe eran dos ciudades de Licaonia, pertenecientes políticamente a la provincia romana de Galacia. Estaban al sudeste de Iconio. Listra distaba de Iconio unos 40 kilómetros, y Derbe distaba de Listra unos 50. Listra fue la ciudad natal de Timoteo, a quien San Pablo conoció ya durante esta su primera visita a la ciudad (cf. 16,1-2; 2 Tim 1,5).

Referente a la estancia en Derbe nada sabemos en detalle, sino que «fue evangelizada e hicieron muchos discípulos» (v.21). Al contrario, por lo que se refiere a la estancia en Listra, la información es más abundante. Aquí tuvo lugar la curación de un tullido de nacimiento, que motivó un gran revuelo entre la muchedumbre, hasta el punto de considerar a Pablo y Bernabé como dioses en forma humana y pretender ofrecerles sacrificios (v.8-13). A Pablo, que era el que llevaba la palabra (v.12), llamaban Hermes (Mercurio de los latinos, considerado como portavoz o mensajero de los dioses); a Bernabé, que parece había guardado un majestuoso silencio, llamaban Zeus (Júpiter de los latinos). Había una leyenda muy extendida en el mundo greco-romano, según la cual, dos pastores frigios, Filemón y Baucis, habían sido recompensados con la inmortalidad por haber dado hospedaje en su cabaña a Zeus y a Hermes, que se presentaban como simples viandantes y habían sido rechazados en todas partes [3]. Algo semejante debieron pensar de Pablo y Bernabé los habitantes de Listra.

Al principio, Pablo y Bernabé no se dieron cuenta de que les estaban tomando por dioses, pues el pueblo se expresaba en licaonio (v.11); mas no tardaron en enterarse, sobre todo al ver que se preparaban a ofrecerles sacrificios. Entonces, con un gesto usual entre los judíos (cf. Mt 26,65), rasgaron sus vestiduras en señal de disgusto e indignación ante aquella manifestación idolátrica (v.14), y exhortaban a la multitud a que, dejados los ídolos, se convirtiesen al Dios vivo, autor y proveedor de todas las cosas visibles, a través de las cuales puede ser conocido (v.15-17). Breve discurso, que constituye una teodicea en síntesis, en que se atiende sobre todo al argumento físico de orden y causalidad, como más fácil de entender por el pueblo rudo.

Este discurso parece que obtuvo su efecto y dejaron a los dos misioneros que prosiguieran su evangelización sin ser molestados. No sabemos cuánto duraría este tiempo de paz; pero judíos venidos de Antioquía e Iconio logran producir alboroto también en Listra contra la predicación de Pablo, quien, después de apedreado y dejado por muerto, «sale con Bernabé camino de Derbe» (v.19-20).

De la predicación en Derbe, como ya hicimos notar antes, nada sabemos en detalle. Parece que debió desarrollarse con nor-

3 Cf. Ovidio, *Metamorfosis* 8.

malidad, sin especiales hostilidades ni persecuciones; pues, cuando más tarde Pablo recuerda las persecuciones padecidas «en Antioquía, Iconio y Listra» (2 Tim 3,11), nada dice de Derbe.

Regreso a Antioquía de Siria. 14,21-28

**21 Evangelizada aquella ciudad, donde hicieron muchos dis-
cípulos, se volvieron a Listra, a Iconio y a Antioquía, 22 confir-
mando las almas de los discípulos y exhortándolos a permanecer
en la fe, diciéndoles que por muchas tribulaciones nos es preciso
entrar en el reino de Dios. 23 Les constituyeron presbíteros
en cada iglesia por la imposición de las manos, orando y ayu-
nando, y los encomendaron al Señor, en quien habían creído.
24 Y atravesando la Pisidia, llegaron a Panfilia, 25 y, habiendo pre-
dicado la palabra en Perge, bajaron a Atalía, 26 y de allí navega-
ron hasta Antioquía, de donde habían salido, encomendados a
la gracia de Dios, para la obra que habían realizado. 27 Llegados,
reunieron la iglesia y contaron cuanto había hecho Dios con
ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe. 28 Y
moraron con los discípulos bastante tiempo.**

Terminada la evangelización de Derbe, Pablo y Bernabé determinan regresar a Antioquía de Siria, iglesia que había sido escenario de sus primeros trabajos apostólicos (cf. 11,22-26), y de la que habían partido para este su primer gran viaje misional (cf. 13, 1-3).

El regreso va a hacerse siguiendo el mismo camino que habían traído, pero en sentido inverso: Derbe-Listra-Iconio-Antioquía de Pisidia-Perge (v.21-25). De allí bajarán a Atalía, puerto principal de la región, embarcando para Siria, y llegando a Antioquía (v.25-26). Parece que estamos a fines del año 48 o principios del 49. El viaje había comenzado, según todas las probabilidades, en el año 45.

La razón de que eligieran este camino de regreso es manifiesta. Podían haber hecho el viaje mucho más directamente atravesando la cordillera del *Taurus* por las «Ciliciae portae» y bajando luego a Siria, como vemos que hará Pablo al comenzar su segundo viaje (cf. 15,41); pero evidentemente querían volver a pasar por las comunidades recientemente fundadas para fortalecerlas en la fe y completar su organización. En este sentido tenemos el dato importantísimo de que, al pasar por estas comunidades, «constituían presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos» (v.23). De quiénes sean y qué signifique este nombre de «presbíteros» ya hablamos al comentar 11,30. Quizás a alguno extrañe que se atrevan a volver por las mismas ciudades, siendo así que de muchas de ellas hubieron de salir huyendo; pero téngase en cuenta que el verdadero apóstol no rehúye el peligro cuando lo pide el bien de las almas, y que más que predicar públicamente es probable que se limitasen a la organización de las comunidades, por lo que podían pasar casi inadvertidos en la ciudad.

Llegados a Antioquía, reúnen a la iglesia y cuentan «cunato había hecho Dios con ellos y cómo había abierto a los gentiles la

puerta de la fe» (v.27). La noticia era de enorme trascendencia y debió de llenar de contento a la iglesia de Antioquía, compuesta en gran parte de gentiles (cf. 11,20-26). No todos, sin embargo, participaban del mismo entusiasmo. Algunos judío-cristianos, demasiado apegados aún al judaísmo, no compartían esas alegrías. Los incidentes narrados en el capítulo siguiente, que dieron lugar al concilio de Jerusalén, son buena prueba de ello.

El problema de la obligación de la Ley. 15,1-2

1 Algunos que habían bajado de Jerusalén enseñaban a los hermanos: «Si no os circuncidáis conforme a la Ley deMoisés, no podéis ser salvos». 2 Con esto se produjo una agitación y disputa no pequeña, levantándose Pablo y Bernabé contra ellos.

Parece que esos «bajados de Jerusalén» (v.1), que así logran turbar la paz de la iglesia de Antioquía (v.2), se presentaban como enviados de los apóstoles, pues éstos, una vez enterados de lo acaecido en Antioquía, se creen en la obligación de decir que no tenían comisión alguna suya (cf. v.24). Sus afirmaciones eran tajantes: «Si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos» (v.1), o lo que es lo mismo, para poder participar de la «salud» traída por Cristo hay que incorporarse antes a Moisés, practicando la circuncisión y observando la Ley. El pacto de Dios con Abraham, del que los judíos se mostraban tan orgullosos (cf. Mt 3,9; Jn 8,33), no podía ser abolido, puesto que las promesas de Dios no pueden fallar. Estaba muy bien la fe en Cristo, pero había que pasar por Moisés. ¿No había dicho el mismo Jesús que no había venido a abrogar la Ley, sino a cumplirla? (cf. Mt 5, 17-18).

Estas y otras razones aducirían sin duda esos defensores de la obligatoriedad de la Ley. Como ellos, más o menos abiertamente, pensaban muchos de los fieles procedentes del judaísmo. Ya con el caso de Cornelio habían surgido murmuraciones y descontento (cf. 11,2-3), pero hubieron de aquietarse ante la afirmación de Pedro de que era una orden expresa de Dios (cf. 11,17-18). Ese fermento latente sale ahora a la superficie ante la dimensión que iban tomando las cosas con el rumbo que habían dado a su predicación Pablo y Bernabé, admitiendo en masa a los gentiles, primeramente en Antioquía (cf. 11,22-26), y, luego, a través de Asia Menor (cf. 13,4-14,25).

La reacción de los antioquenos frente a las exigencias de los que habían bajado de la iglesia madre de Jerusalén fue muy viva: «... una agitación y disputa no pequeña» (v.2). Era el choque entre un mundo viejo y otro nuevo, que proporcionará no pocas persecuciones y disgustos a Pablo. La cuestión era muy grave y podía comprometer la futura propagación de la Iglesia, pues difícilmente el mundo se hubiera hecho judío, aceptando las prácticas mosaicas, máxime la circuncisión.

Comisionados por la iglesia de Antioquía, Pablo y Bernabé suben a Jerusalén para consultar a los apóstoles. 15,2-5

[2] Al cabo determinaron que subieran Pablo y Bernabé a Jerusalén, acompañados de algunos otros de entre ellos, a los apóstoles y presbíteros, para consultarlos sobre esto. [3] Ellos, despedidos por la iglesia, atravesaron la Fenicia y Samaria, contando la conversión de los gentiles y causando grande gozo a todos los hermanos. [4] A su llegada a Jerusalén fueron acogidos por la iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y les contaron cuanto había hecho Dios con ellos. [5] Pero se levantaron algunos de la secta de los fariseos que habían creído, los cuales decían: «Es preciso que se circunciden y mandarles guardar la Ley de Moisés».

Es natural que se terminara por enviar comisionados a la iglesia de Jerusalén. La cuestión era de tal naturaleza que estaba pidiendo una intervención de las autoridades supremas. Se comisionó a Pablo y a Bernabé, acompañados de algunos otros de entre ellos, para que subiesen a Jerusalén y consultasen a los apóstoles y presbíteros (v.2). Estos «presbíteros» han sido ya mencionados en 11,30, y, como entonces hicimos notar, debían formar una especie de senado o colegio que asistía a los apóstoles en el gobierno de la comunidad.

El viaje de Pablo y Bernabé a través de Fenicia y Samaria tuvo algo de triunfal, «contando la conversión de los gentiles y causando grande gozo a todos los hermanos» (v.3). Se ve que estas comunidades de Fenicia y Samaria no participaban de las ideas judaizantes de los que habían bajado de Jerusalén y turbado la paz en Antioquía. Llegados a Jerusalén, fueron recibidos por la comunidad con particular deferencia, asistiendo los «apóstoles y presbíteros» (v.4). Era ésta una reunión de recibimiento y saludo, y en ella Pablo y Bernabé cuentan «cuanto había hecho Dios con ellos», es decir, los excelentes resultados de su predicación en Antioquía y a través de Asia Menor. Dan cuenta también, como es obvio, de la finalidad específica por la que habían subido a Jerusalén, o sea, la cuestión de si debían imponerse o no las observancias mosaicas a los gentiles hechos cristianos. Allí mismo algunos judío-cristianos, procedentes de la secta de los fariseos, se levantan para defender la obligatoriedad de tales observancias (v.5), pero la cuestión fue aplazada para ser examinada más detenidamente en una reunión posterior [1].

[1] Esta subida de Pablo a Jerusalén debe identificarse con aquella de que habla el mismo San Pablo en Gál 2,1-10. Es tal la semejanza entre las dos narraciones, que no parece pueda dudarse de que se está aludiendo al mismo hecho fundamental. En ambos pasajes aparecen Pablo y Bernabé, que han subido a Jerusalén para tratar con los apóstoles de la obligatoriedad de las prescripciones mosaicas, y en ambos también se consigna el mismo resultado, o sea, el triunfo de la tesis de Pablo (cf. 15,10.19; Gál 2,7-9).

Cierto que hay algunas diferencias entre las dos narraciones, pero estas diferencias pueden explicarse habida cuenta de la finalidad distinta que persigue cada autor. Lucas en los Hechos habla como historiador, recogiendo aquellos datos que afectan al público y que más interesan para hacer resaltar el desarrollo de la comunidad cristiana; Pablo, en cambio, habla como abogado que defiende su propia causa—en este caso, su independencia apostólica,

Reunión de la iglesia de Jerusalén y discurso de Pedro. 15,6-12

[6] Se reunieron los apóstoles y los presbíteros para examinar este asunto. [7] Después de una larga discusión, se levantó Pedro y les dijo: «Hermanos, vosotros sabéis cómo, de mucho tiempo ha, Dios me escogió en medio de nosotros para que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio y creyesen. [8] Dios, que conoce los corazones, ha testificado en su favor, dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros [9] y no haciendo diferencia alguna entre nosotros y ellos, purificando con la fe sus corazones. [10] Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar? [11] Pero por la gracia del Señor Jesucristo creemos ser salvos nosotros, lo mismo que ellos». [12] Toda la muchedumbre calló, y escuchaba a Bernabé y a Pablo, que referían cuantas señales y prodigios había hecho Dios entre los gentiles por medio de ellos.

Es evidente que la reunión en que Pedro pronuncia su discurso es una reunión pública, a la que asisten también los fieles (cf. v.12 y 22). Lo que no está tan claro es si antes de esa reunión hubo otra reunión privada de sólo los apóstoles y presbíteros. Es lo que algunos quieren deducir del v.6, en que se habla de que «se reunieron los apóstoles y presbíteros», sin aludir para nada a la comunidad de los fieles. Y encuentran una confirmación en Gál 2,2-7, donde San Pablo dice que expuso su evangelio «en particular (κατ' ἰδίαν) a los que figuraban..., los cuales nada le impusieron».

Desde luego, es obvio suponer que, durante los días que Pablo y Bernabé estuvieron en Jerusalén, no una, sino varias veces hablarían *en particular* con los apóstoles acerca del tema de la Ley mosaica; y eso basta para explicar el «en particular a los que figuraban» de Gál 2,2. Pero de ahí no se sigue que hayamos de suponer una reunión privada de sólo los apóstoles y presbíteros, preliminar a la sesión pública; más bien creemos que ya desde el v.6 se habla de la misma reunión pública, como aconseja la lectura sin prejuicios del texto bíblico. Si se alude de modo especial a los apóstoles (Gál 2,6-10) o a «los apóstoles y presbíteros» (v.6), es porque, en resumi-

aunque de acuerdo con los demás apóstoles doctrinalmente—y elige aquellos hechos que más interesan a su propósito. Así se explica que no cite el decreto apostólico conservado por Lucas (15,23-29), pues la última parte de ese decreto prohibiendo el uso de «idolotitos, sangre, ahogado, fornicación», podía resultar en su caso contraproducente, a menos de añadir una larga y fatigosa explicación, que no tenía por qué verse obligado a añadir. Le bastaba con indicar lo esencial: «Ni Tito fue obligado a circuncidarse..., nos dieron la mano en señal de comunión». Algo parecido puede decirse de la noticia que nos da, de que subió a Jerusalén «conforme a una revelación» (Gál 2,2), cosa que no se opone a lo que dice Lucas, de que iba comisionado por la comunidad de Antioquía. Ambas cosas son compatibles. Si Pablo se fija en lo de la «revelación», es probablemente para que no deduzcan sus adversarios que no estaba seguro de la rectitud de su proceder.

En el supuesto, pues, de que la subida a Jerusalén de que se habla en Gál 2,1-10 sea esta misma a que se refiere San Lucas en el c.15 de los Hechos, podemos concluir que de los apóstoles, además de Pedro y Santiago, únicos que son nombrados en la narración de los Hechos, se hallaba entonces en Jerusalén al menos también San Juan (Gál 2,9); y que entre los de Antioquía que acompañaban a Pablo y Bernabé (v.2), parece que hay que poner a Tito (Gál 2,1).

das cuentas, son ellos los que han de resolver el asunto (cf. v.23) y a los que, en realidad, habían sido enviados Pablo y Bernabé (cf. v.2). La multitud, aunque asista, se deja de lado, y sólo se alude a ella cuando interviene (cf. v.12.22).

En esa reunión pública se produjo una «larga discusión» (v.6), y es de creer que la voz cantante la llevarían los judío-cristianos del v.5, por un lado, y Pablo y Bernabé, por el otro, con la consiguiente división entre los fieles asistentes. Al fin, se levanta a hablar Pedro, quien había dejado Jerusalén con ocasión de la persecución de Herodes (cf. 12,17), pero por este tiempo, según vemos, estaba de vuelta en la ciudad.

El discurso de Pedro, que sólo nos ha llegado en resumen esquemático, parte del hecho de la conversión de Cornelio (v.7-9), deduciendo que allí quedó ya claramente manifestada la voluntad de Dios respecto del ingreso de los gentiles en la Iglesia, y que sería «tentarle» tratar de exigir a éstos ahora las prescripciones mosaicas, yugo pesadísimo que ni los mismos judíos eran capaces de soportar (v.10). Y aún va más lejos, añadiendo que no sólo los gentiles, sino incluso los judíos que se convierten, se salvan por la «gracia de Jesucristo» y no por la observancia de la Ley (v.11), expresión que parecería ser de San Pablo (cf. Rom 3,24; Gál 2,16; Ef 2,8-9). La idea de la Ley como «yugo pesado», que ningún judío había soportado íntegramente, la encontramos también en otros lugares de la Escritura, en boca de Jesucristo (Jn 7,19), Esteban (7,53), Pablo (Rom 2,17-24); querer imponer ahora este «yugo» a los recién convertidos sería «tentar a Dios», es decir, tratar de exigir de él nuevas señales de su voluntad, siendo así que ya la había manifestado claramente en el caso de Cornelio, al enviar sobre él y los suyos el Espíritu Santo sin exigirles para nada las prescripciones mosaicas [2].

Cuando Pedro terminó su discurso, «toda la muchedumbre calló» (v.12), es decir, cesaron las discusiones y apreciaciones personales que habían prolongado la «discusión» precedente (cf. v.7). Era el silencio de quien nada encuentra ya que objetar. Sólo se oía a Pablo y a Bernabé, que, aprovechando la ocasión favorable, hablaban de los frutos recogidos por ellos entre los gentiles, lo que confirmaba aún más la tesis de Pedro.

Discurso de Santiago. 15,13-21

13 Luego que éstos callaron, tomó Santiago la palabra y dijo:
14 «Hermanos, oídme: Simón nos ha dicho de qué modo Dios
por primera vez visitó a los gentiles para consagrarse de ellos un

[2] Explícitamente nunca se dice en el texto bíblico que Pedro esté aludiendo al caso de Cornelio en los v.7-9, pero ello parece evidente. Ese «vosotros sabéis», como algo de todos conocido, y ese «dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros», están como señalando con el dedo el caso de Cornelio (cf. 10,47; 11,15-18). Ni hace dificultad el que diga «de mucho tiempo ha» (v.7), pues parece ser que estamos en el año 49, y lo de Cornelio es probable que tuviera lugar hacia el año 39 ó 40 (cf. 9,31-32), distancia suficiente para que pudiera decirse que había pasado ya mucho tiempo.

pueblo a su nombre. [15] Con esto concuerdan las palabras de los profetas, según está escrito:

[16] «Después de esto volveré | y edificaré la tienda de David, que estaba caída, | y reedificaré sus ruinas | y la levantaré, [17] a fin de que busquen los demás hombres al Señor, | y todas las naciones sobre las cuales fue invocado mi nombre, | dice el Señor que ejecuta estas cosas, [18] conocidas desde antiguo».

[19] Por lo cual, es mi parecer que no se inquiete a los que de los gentiles se conviertan a Dios, [20] sino escribirles que se abstengan de las contaminaciones de los ídolos, de la fornicación, de lo ahogado y de sangre. [21] Pues Moisés desde antiguo tiene en cada ciudad quienes lo expliquen, leyéndolo en las sinagogas todos los sábados.

De este Santiago, «hermano del Señor» y jefe de la comunidad jerosolimitana, ya se habló anteriormente (cf. 12,17). Como entonces hicimos notar, se trata, según todas las probabilidades, de Santiago el Menor, uno de los apóstoles; ni sería fácil explicar su papel preponderante en esta reunión, al lado de Pedro y Juan (cf. Gál 2,9), de no ser un apóstol. Era renombrado por su devoción a las observancias de la Ley (cf. 21,18-20; Gál 2,12), y de él habla en este sentido Eusebio, citando un testimonio de Hegesipo [3]. Sin duda los judaizantes del v.5, acobardados por el discurso de Pedro, concibieron ciertas esperanzas al ver que se levantaba a hablar Santiago.

Su discurso es un modelo de equilibrio y, mientras por una parte confirmó la opinión que se tenía de él como hombre muy ligado al judaísmo, por otra decepcionó grandemente la secreta esperanza de los judaizantes. En sustancia se muestra totalmente de acuerdo con Pedro, en el sentido de que no deben ser molestados con las prescripciones mosaicas los gentiles que se convierten (v.14-19); pero, de otra parte, como fervoroso admirador de las tradiciones de Israel, sugiere que se les exija, para facilitar las buenas relaciones entre todos, étnico-cristianos y judío-cristianos, la abstención de cuatro cosas hacia las que los judíos sentían una repugnancia atávica, conforme habían oído repetir constantemente en las sinagogas al explicarles la Ley de Moisés: idolotitos, fornicación, ahogado y sangre (v.20-21).

De estas cuatro exigencias, recogidas luego en el decreto apostólico (v.29), ya hablaremos entonces. Ahora baste añadir que Santiago, para demostrar su tesis, que es la de Pedro, parte no como éste del hecho de la conversión de Cornelio, sino de las profecías. Viene a decir en sustancia que lo que Pedro demostró partiendo de los hechos, es decir, la llamada de los gentiles a la salud mesiánica estaba ya predicha en los profetas (v.14-18); de donde, queda reforzada la tesis de Pedro, de que no hay por qué imponer a los gentiles que se convierten la observancia de la ley judía (v.19). El texto citado, a excepción de las últimas palabras, que estarían tomadas de Is 45,27, o más probablemente son una reflexión del mismo Santiago, se halla en Amós 9,11-12, conforme a la versión

[3] Cf. EUSEB., *Hist. eccl.* 2,23; FLAVIO JOSEFO, *Antiq. iud.* 20,9.

griega de los Setenta, bastante diferente del texto hebreo, que lee: «... a fin de que posean los restos de Edom...», en lugar de: «... busquen los demás hombres al Señor...» [4]. Propiamente, lo mismo en una que en otra lección, lo que aquí se predice es la conversión de las gentes en general, pero no se determina en qué condiciones, si ha de ser sujetándose a las prescripciones mosaicas o quedando libres; por tanto, para que la prueba de las profecías concluya, hay que unirla al hecho contado por Pedro. No conviene separar. De hecho, el mismo Santiago parece establecer claramente esa unión (v.14-15).

El decreto apostólico. 15,22-29

22 Pareció entonces bien a los apóstoles y a los presbíteros, con toda la iglesia, escoger de entre ellos, para mandarlos a Antioquía con Pablo y Bernabé, a Judas, llamado Barsabas, y a Silas, varones principales entre los hermanos, 23 y escribirles por mano de éstos:

«Los apóstoles y presbíteros hermanos, a sus hermanos de la gentilidad que moran en Antioquía, Siria y Cilicia, salud: 24 Habiendo llegado a nuestros oídos que algunos, salidos de entre nosotros, sin que nosotros les hubiéramos mandado, os han turbado con palabras y han agitado vuestras almas, 25 de común acuerdo, nos ha parecido enviaros varones escogidos en compañía de nuestros amados Bernabé y Pablo, 26 hombres que han expuesto la vida por el nombre de Nuestro Señor Jesucristo. 27 Enviamos, pues, a Judas y a Silas para que os refieran de palabra estas cosas. 28 Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga, a excepción de estas cosas necesarias: 29 Que os abstengáis de los idolotitos, de sangre y de lo ahogado, y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros. Pasadlo bien».

Terminado el discurso de Santiago, la cosa pareció ya suficientemente clara: a los cristianos procedentes del paganismo no debe imponérseles la obligación de la circuncisión y demás prescripciones de la Ley mosaica; pero, en atención a sus hermanos procedentes del judaísmo, con los que han de convivir, deben abstenerse

[4] Es de creer que Santiago, hablando en arameo, citara el texto hebreo. Habría sido Lucas, que escribía en griego, quien lo sustituyó por el de la versión de los LXX. La confusión debió de proceder de que los LXX leyeron *yidresu... adam*, en lugar de *yiiresu... edom*, añadiendo luego «al Señor» (que falta en muchos códices) para completar la idea.

Desde luego, el sentido fundamental no cambia, pues con cualquiera de ambas lecciones se alude a la vuelta de la cautividad babilónica, en la que queda envuelta la idea mesiánica, haciendo constar que la casa de David, entonces en decadencia, se levantará a nueva gloria dominando («sobre Edom») y sobre todas las gentes paganas, sobre las que será entonces invocado el nombre del verdadero Dios. Es de notar que en la mente de los profetas a la liberación de la cautividad babilónica va íntimamente unida la liberación mesiánica. Y es que lo que sobre todo falta a los profetas en sus visiones es la perspectiva o conveniente separación entre los diversos cuadros que pintan. Parece que Dios les dejaba en bastante oscuridad respecto del *tiempo* en que habían de suceder las cosas; de ahí que mezclen en un mismo cuadro cosas que se aplican a la cautividad asiria o babilónica con otras que sólo se aplican a la época mesiánica. Quizá, como observa agudamente el P. Lagrange, la razón de este proceder de Dios haya de buscarse en que la esperanza mesiánica debía ser para los israelitas fuente de vida religiosa, y lo era mucho más con esa incertidumbre del tiempo, viéndola siempre como al alcance de la mano, sobre todo en los tiempos de opresión y angustia.

de ciertas prácticas (uso de idolotitos, sangre, ahogado, fornicación), que para éstos, dada su educación, resultaban particularmente abominables. En ese sentido está redactado el decreto, que suscriben con su autoridad los «apóstoles y presbíteros» (v.23-29).

Es de notar la frase «ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros» (v.28), con la que dan a entender que toman esa decisión bajo la infalible guía del Espíritu Santo (cf. 1,8; Jn 14,26), y con probable alusión al caso de Cornelio (cf. 10,45; 11,12; 15,8). La parte más positiva y fundamental del decreto está en las palabras «no imponer ninguna otra carga...» (v.28). La frase es poco precisa; pero, dado el contexto, es lo suficientemente clara para que veamos en ella una rotunda afirmación de que los gentiles que se convierten no quedan obligados a la circuncisión ni, en general, a las prescripciones mosaicas. De eso era de lo que se trataba (cf. v.2.6), y a eso se habían venido refiriendo Pedro y Santiago en sus discursos (cf. v.10.19); por tanto, en ese sentido ha de interpretarse la frase general: «no imponer ninguna otra carga...». Además, el hecho de que públicamente se alabe en el decreto a Pablo y Bernabé (cf. v.25-26) y se desautorice a los defensores de la obligatoriedad de la circuncisión (cf. v.24), nos confirma en la misma idea. Añádase el testimonio explícito de Pablo en su carta a los Gálatas, quien sólo recoge esta parte más positiva y fundamental de la decisión apostólica: «... ni Tito fue obligado a circuncidarse..., nada añadieron a mi evangelio..., nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión» (Gál 2,3-9).

En cuanto a la parte negativa o disciplinar del decreto (v.29), se recogen las cuatro prohibiciones que había aconsejado Santiago (cf. v.20). La única diferencia, aparte el cambio de orden respecto de la «fornicación», es que Santiago habla de «contaminaciones de los ídolos», y aquí se habla de «idolotitos»; en realidad se alude a la misma cosa, es decir, a las *carnes sacrificadas a los ídolos*, parte de las cuales, en el uso de entonces, quedaban reservadas para el dios y sus sacerdotes, pero otra parte era comida por los fieles, bien allí junto al templo o bien luego en casa, e incluso era llevada para venta pública en el mercado. Santiago, para designar estas carnes, emplea un término de sabor más judío, indicando ya en el nombre que se trataba de algo inmundo; comer de ellas era considerado como una apostasía de la obediencia y culto debidos a Yahvé, una especie de idolatría (cf. Ex 34,15; Núm 25,2). También estaba prohibido en la Ley de Moisés, y los judíos lo consideraban como algo abominable, el uso de la sangre como alimento, pues, según la mentalidad semítica, la sangre era la sede del alma y pertenecía sólo a Dios (cf. Gén 9,4; Lev 3,17; 17,10; Dt 12,16; 1 Sam 14,32). Esta prohibición llevaba consigo otra, la de los animales «ahogados» y muertos sin previo desangramiento (cf. Lev 17,13; Dt 12,16). Era tanta la fidelidad judía a estas prescripciones y tanta su repugnancia a dispensarse de ellas, que todas tres *(idolotitos, sangre, ahogados)* se hallaban incluidas en los preceptos de los hijos de Noé o «preceptos noáquicos»,

que, según la legislación rabínica, debían ser observados incluso por los no israelitas que habitasen en territorio de Israel [5].

Referente a la «fornicación» (πορνεία), última de las cuatro prescripciones del decreto apostólico (v.29), se ha discutido mucho sobre cuál sea el sentido en que deba interpretarse. Hay bastantes autores que entienden esa palabra en su sentido obvio de relación sexual entre hombre y mujer no casados. Pero arguyen otros: si tal fuese el sentido, ¿a qué vendría hablar aquí de la «fornicación»? Porque, en efecto, lo que se trata de resolver en esta reunión de Jerusalén es si los étnico-cristianos habían de ser obligados a la observancia de la Ley mosaica, conforme exigían los judaizantes, o, por el contrario, debían ser declarados libres. Aunque la solución es que, de suyo, no están obligados (v.10.19.28), entendemos perfectamente que se prohíban los *idolotitos*, *sangre* y *ahogado*, pues su uso era execrado por los judíos, incluso después que se habían hecho cristianos, y es natural que, por el bien de la paz, se impusiesen también esas prescripciones a los étnico-cristianos que habían de convivir con ellos. Ello no es otra cosa que la aplicación de aquella condescendencia caritativa, que tan maravillosamente para circunstancias parecidas expone San Pablo: «Si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás por no escandalizar a mi hermano» (1 Cor 8,13). Pero la prohibición de la fornicación pertenece al derecho natural, y aunque ciertamente era vicio muy extendido en el mundo pagano [6], no se ve motivo para que se hable aquí de ella no sólo en el decreto apostólico (v.29), sino incluso en el discurso de Santiago (v.20), de sabor totalmente judío.

Por eso, muchos otros autores, y esto parece ser lo más probable, creen que en este contexto la palabra «fornicación» tiene el sentido particular de «uniones ilícitas según la Ley», consideradas por los judíos como incestuosas (cf. Lev 18,6-18) y muy execradas por ellos, en cuyo caso esta prohibición está en perfecta armonía con las tres anteriores. Tanto más es aconsejable esta interpretación cuanto que en la Ley la prohibición de matrimonios entre consanguíneos (Lev 18,6-18) viene a continuación de las prohibiciones de *sacrificar a los ídolos* (Lev 17,7-8) y de comer *sangre* y *ahogado* (Lev 17,10-16), y todas cuatro prescripciones son exigidas no sólo a los judíos, sino incluso a los gentiles que vivieran en territorio judío (cf. Lev 17,8. 10.13; 18,26). Santiago, y lo mismo luego el decreto apostólico, no harían sino imitar esta práctica legal judía, adaptándola a una situación similar de los cristianos gentiles que vivían en medio de comunidades judío-cristianas. Cierto que los étnico-cristianos a quienes iba dirigido el decreto, no era fácil que entendieran la palabra «fornicación» en ese sentido; pero para eso estaban los portadores de la carta, que eran quienes debían promulgar y explicar el decreto (cf. v.25-27).

[5] Cf. *Sanhedrin* 56b.

[6] Cf. Cicerón, *Pro M. Coelio* 20: «Verum si quis est, qui etiam meretriciis amoribus interdictum iuventuti putet, est ille quidem valde severus... Quando enim hoc factum non est? Quando reprehensum? Quando non permissum?»

El decreto, aunque dirigido a las comunidades de «Antioquía, Siria y Cilicia» (v.23), tiene alcance más universal, pues vemos que San Pablo lo aplica también en las comunidades de Licaonia (16,4) y Santiago lo considera como algo de carácter general (21,25). Claro es que donde las circunstancias sean distintas y no haya ya motivo de escándalo, dicho decreto no tiene aplicación, y, de hecho, San Pablo parece que muy pocas veces lo aplicó en las comunidades por él fundadas. Con todo, dada la veneración suma con que se miraba el decreto apostólico, la observancia de las cuatro prohibiciones se mantuvo largo tiempo en muchas iglesias, aunque no hubiese ya motivo de escándalo, y así vemos que en el año 177 los mártires de Lyón declaran que ellos, como cristianos, no podían comer sangre [7].

Para llevar el decreto [8] a Antioquía, Siria y Cilicia son elegidos algunos delegados que acompañen a Pablo y a Bernabé, de los que explícitamente se nos dan los nombres: Judas, llamado Barsabas, y Silas (v.22.27). De Judas no volvemos a tener ninguna otra noticia; Silas, en cambio, aparecerá luego como compañero de San Pablo (cf. 15,40; 16,19; 17,4.10; 18,5), y parece claro que debe identificarse con el *Silvano* nombrado en las epístolas paulinas (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 2 Cor 1,19).

Promulgación del decreto en Antioquía. 15,30-35

30 Los enviados bajaron a Antioquía, y, reuniendo a la muchedumbre, les entregaron la epístola, 31 que, leída, los llenó de consuelo. 32 Judas y Silas, que también eran profetas, con muchos discursos exhortaron a los hermanos y los confirmaron. 33 Pasado allí algún tiempo, fueron despedidos en paz por los hermanos a aquellos que los habían enviado. 34 Pero Silas decidió permanecer allí, y partió solamente Judas.

35 Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía, enseñando y evangelizando con otros muchos la palabra del Señor.

El decreto apostólico es leído solemnemente en una «reunión pública» de la iglesia antioquena (v.30). Sin duda que los dos comisionados, Judas y Silas, darían toda clase de ulteriores explicaciones, conforme se les había encomendado (cf. v.27). El hecho es que los

[7] Cf. EUSEB., *Hist. eccl.* 5,1,26.

[8] El texto del decreto que hemos comentado es el de la redacción llamada «oriental», que es la admitida generalmente por los críticos. Existe otra redacción llamada «occidental», representada por el códice D y por citas de los Padres latinos, los cuales ponen solamente tres abstenciones, omitiendo los «ahogados», y añadiendo al final la llamada «regla de oro» de la caridad. El testigo más antiguo es San Ireneo: «Ut abstineatis ab idolothytis et sanguine et fornicatione; et quaecumque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis» *(Adv. haer.* 3,14).

Evidentemente debe ser preferido el texto «oriental», no sólo porque tiene a su favor la gran mayoría de los códices, sino también porque sólo él responde al problema discutido y está en armonía con el contexto del discurso de Santiago. En la redacción «occidental», suprimidos los «ahogados» y añadida la «regla de oro» de la caridad, se quita al decreto todo sabor judío y se le da un carácter moral: que se abstengan de la idolatría, del homicidio y de la fornicación, y que no hagan a otros lo que no quieran que les hagan a ellos. De hecho, así interpretan muchos Padres latinos las palabras *idolotitos, sangre, fornicación.* Pero ¿qué tenía que ver todo esto con la cuestión que se debatía?

Probablemente la redacción «occidental» debe su origen a que el texto del decreto (redacción «oriental»), una vez difundido el cristianismo entre los gentiles, no sonaba bien a los oídos de muchos fieles, sobre todo en las controversias con los judaizantes. Suprimido el término «ahogados» por algún copista, a los otros tres era ya fácil darles un sentido mucho más amplio y espiritual.

fieles antioquenos se «llenan de consuelo» (v.31), con lo que se da a entender que quedaron tranquilos de que iban por el buen camino y no tenían necesidad de sujetarse a la Ley mosaica, como se les había querido imponer (cf. v.1.24).

No sabemos cuánto tiempo permanecieron en Antioquía Judas y Silas, «exhortando y confirmando a los fieles» (v.32). El texto pon-sólo la frase genérica de que, «pasado algún tiempo, fueron despedie dos en paz... a aquellos que los habían enviado» (v.33). Lo de que «*también* ellos eran profetas» (v.32), parece una alusión evidente a los «profetas y doctores» de 13,1 [9].

Pablo y Bernabé, en cambio, se quedan en Antioquía «enseñando y evangelizando la palabra del Señor» (v.35). Parece que fue durante este tiempo cuando tuvo lugar el incidente con Pedro, de que se habla en Gál 2,11-14, pues Bernabé, que se halla también allí (cf. Gál 2,13), se va a separar muy pronto de Pablo (cf. v.39) y no parece, a juzgar por los datos que tenemos, que volvieran a estar nunca juntos en Antioquía. La razón de la omisión por San Lucas quizá sea debida a cierta veneración hacia el jefe de los apóstoles y que el incidente se quedó simplemente en incidente sin otras consecuencias. Para Pablo, sin embargo, era oportuno contarlo, pues ese «resistir a Pedro» era una prueba más de la independencia de su autoridad apostólica, que venía defendiendo ante los gálatas.

Segundo viaje misional de Pablo. 15,36-18,22

Separación de Pablo y Bernabé. 15,36-41

36 Pasados algunos días, dijo Pablo a Bernabé: Volvamos a visitar a los hermanos por todas las ciudades en que hemos evangelizado la palabra del Señor, y veamos cómo están. 37 Bernabé quería llevar consigo también a Juan, llamado Marcos; 38 pero Pablo juzgaba que no debían llevarle, por cuanto los había dejado desde Panfilia y no había ido con ellos a la obra. 39 Se produjo una fuerte excitación de ánimo, de suerte que se separaron uno de otro, y Bernabé, tomando consigo a Marcos, se embarcó para Chipre, 40 mientras que Pablo, llevando consigo a Silas, partió encomendado por los hermanos a la gracia del Señor. 41 Atravesó la Siria y la Cilicia, confirmando las iglesias.

Abiertas las puertas del Evangelio a los gentiles, era necesario reemprender la obra de la predicación. Así lo comprendió Pablo, y así lo indica a Bernabé (v.36).

9 Hay algunos códices griegos y versiones antiguas que a continuación del v.33 añaden: «Pero Silas decidió permanecer allí». Otros, en cambio, ponen: «Pero solamente partió Judas». La Vulgata, en la edición sixto-clementina y códices de menor valor, une las dos lecciones, formando el v.34: «Pero Silas decidió permanecer allí, y partió solamente Judas».

La autoridad crítica en favor de la autenticidad de este versículo, que falta en los mejores códices, es muy escasa. Probablemente se trata de una adición de la redacción «occidental» para explicar la presencia de Silas junto a San Pablo en Antioquía, de que se hablará luego (v.40). Sin embargo, Silas pudo muy bien partir para Jerusalén, como parece suponer el v.33, y volver poco después a Antioquía a una llamada de Pablo.

Pero he aquí que surge entre ambos una discusión sobre si llevar con ellos o no a Marcos (v.37-39). Este Marcos ya nos es conocido, pues les había acompañado al principio del anterior viaje, y luego los había abandonado (cf. 13,5-13). La discusión debió de ser muy viva, pues el texto bíblico habla de «fuerte excitación de ánimo» (παροξυσμός). Sin duda que el conciliador Bernabé (cf. 9,27) quería dar ocasión a su primo para que reparase su falta; pero Pablo, más severo (cf. 23,3; 2 Cor 10,1-11,15; Gál 1,6-3,4; 5,1-12), no quería exponerse a una nueva deserción.

La discusión, en vez de acabar en un acuerdo, acabó en una separación [10], dividiéndose el campo que habían de visitar. Y mientras Bernabé, acompañado de Marcos, marcha a Chipre, de donde era nativo, Pablo, tomando por compañero a Silas, emprende el viaje por tierra hacia las ciudades de Licaonia y Pisidia, anteriormente evangelizadas (v.39-40). No se crea, sin embargo, que la separación dejara rastros de rencor, pues Pablo recordará siempre a Bernabé con deferencia (cf. 1 Cor 9,6; Gál 2,9); y en cuanto a Marcos, del que la condescendencia de Bernabé logró hacer un gran misionero, le vemos luego entre los colaboradores de San Pablo y muy apreciado por éste (cf. Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11). De todos modos, Bernabé, una vez separado de Pablo, desaparece de la historia de los orígenes del cristianismo, sin que Lucas vuelva a hablar de él. Sólo leyendas tardías hablan de su predicación en Chipre y de que fue martirizado en Salamina, cuyo sepulcro se habría encontrado no lejos de esta ciudad a fines del siglo v, en tiempos del emperador Zenón.

Las primeras iglesias visitadas por Pablo, acompañado de Silas, son las de «Siria y Cilicia» (v.41). La expresión es demasiado genérica, sin que sea fácil concretar de qué iglesias se trata y por quién habían sido fundadas. Bien pudiera ser que hubieran sido fundadas por el mismo Pablo durante su larga estancia en Tarso después de la conversión (cf. 9,30; 11,25), como parece insinuarse en Gál 1,21. Desde luego, la existencia de comunidades cristianas en estas regiones la hallamos atestiguada en el encabezamiento mismo del decreto apostólico (v.23).

Llega Pablo a Licaonia acompañado de Silas, y en Listra toman por compañero también a Timoteo. 16,1-5

1 Llegaron a Derbe y a Listra. Había allí un discípulo llamado Timoteo, hijo de una mujer judía creyente y de padre griego, 2 muy elogiado por los hermanos de Listra e Iconio. 3 Quiso

[10] Comentando este pasaje, dice San Jerónimo: «Paulus severior, Barnabas clementior; uterque in suo sensu abundat. Et tamen dissensio habet aliquid humanae fragilitatis» *(Dial. adv. Pelag.* 2,17: ML 23,580). Y San Francisco de Sales escribe: «C'est une chose admirable, que notre Seigneur ait permis que plusieurs choses dignes veritablement d'être écrites, que les Apôtres ont faites, soient demeurées cachées sous un profond silence, et que cette imperfection que le grand St. Paul et St. Bernabé commisent ensemble, ait été écrite... Or, dites moi maintenant, nous devons-nous troubler quand on voit quelques défauts parmi nous autres, puisque les Apôtres les commisent bien?» *(Oeuvres, Entretien* 14 t.6 p.244).

Pablo que se fuera con él, y tomándole, le circuncidó a causa de los judíos que había en aquellos lugares, pues todos sabían que su padre era griego. 4 Atravesando las ciudades, les comunicaba los decretos dados por los apóstoles y presbíteros de Jerusalén, encargándoles que los guardasen. 5 Las iglesias, pues, se afianzaban en la fe y crecían en número de día en día.

Atravesado el *Taurus* por las «Ciliciae portae», los dos viajeros, Pablo y Silas, llegan a Derbe y luego a Listra (v.1), ciudades de Licaonia que habían sido ya evangelizadas en el anterior viaje misional de Pablo (cf. 14,6-20). No quedan noticias de la estancia en Derbe; en cambio, de la estancia en Listra nos queda la interesante noticia de la entrada de Timoteo en el séquito de Pablo (v.2-3). Parece que Timoteo era entonces todavía bastante joven, pues unos trece o quince años más tarde Pablo dirá de él que está aún en la juventud (cf. 1 Tim 4,12; 2 Tim 2,22). Probablemente era huérfano de padre, habiendo sido educado por su madre, Eunice, y su abuela, Loide, ambas fervientes judías (cf. 2 Tim 1,5; 3,15). Se había hecho cristiano, junto con su madre y su abuela, durante la estancia anterior de Pablo en Listra; pero por ser hijo de padre gentil no estaba circuncidado (v.3). Durante la ausencia de Pablo parece que se había mostrado cristiano muy activo, pues es «elogiado por los hermanos de Listra e Iconio» (v.2).

Estos antecedentes contribuyeron a que Pablo pusiese en él los ojos y le eligiese entre sus colaboradores. Pero surgía una dificultad, la de que siendo hijo de mujer judía y estando incircunciso hubiese sido considerado por los judíos como apóstata, y toda relación con ellos iba a resultar imposible. Esto no podía agradar a Pablo, quien, como de costumbre (cf. 13,5; 14,1), pensaba seguir dirigiendo primeramente su predicación a los judíos (cf. 16,13; 17,1-2; 18,4). Por eso determina circuncidarle «a causa de los judíos que había en aquellos lugares» (v.3). Ello no se opone a lo que había sostenido en el concilio de Jerusalén defendiendo la no obligatoriedad de la circuncisión (cf. 15,2.12) y no permitiendo la circuncisión de Tito (cf. Gál 2,3-5), pues allí era cuestión de principio, es decir, si la circuncisión era o no necesaria para conseguir la salvación, mientras que aquí no se trata de necesidad doctrinal, sino simplemente de norma práctica en cosa de suyo indiferente (cf. Gál 5,6), haciéndose gentil con los gentiles y judío con los judíos, a fin de ganar a todos para Cristo (cf. 1 Cor 9,20). Además, en el caso de Tito, los padres eran ambos gentiles y no había ese motivo de escándalo que en el caso de Timoteo, hijo de mujer judía. Expresamente dirán a Pablo más adelante los presbíteros de la iglesia de Jerusalén: «Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos, y todos son celadores de la Ley... Cuanto a los gentiles que han creído, ya les hemos escrito...» (21,20-25). Es decir, los gentiles podían considerarse libres de la circuncisión, y nadie tenía por qué extrañarse de que no la practicaran; los judíos, en cambio, al menos en la iglesia de Jerusalén, seguían observando fielmente las prescripciones mosaicas, no obstante la clara doctrina de la no obligatoriedad expresada por Pe-

dro (cf. 15,11), y el no hacerlo con Timoteo hubiera traído especiales dificultades para el apostolado entre ellos.

Dejada Listra, Pablo continúa su viaje, visitando las demás ciudades (Iconio y Antioquía de Pisidia) evangelizadas en el viaje anterior, comunicándoles las decisiones de los apóstoles y presbíteros en el concilio de Jerusalén (v.4-5).

A través del Asia Menor. 16,6-10

6 Atravesaron la Frigia y el país de Galacia, impedidos por el Espíritu Santo de anunciar la palabra en Asia. 7 Llegados a los confines de Misia, intentaron entrar en Bitinia, mas tampoco se lo permitió el Espíritu de Jesús; 8 y pasando de largo por Misia, bajaron a Tróade. 9 Por la noche tuvo Pablo una visión. Un varón macedonio se le puso delante y, rogándole, decía: Pasa a Macedonia y ayúdanos. 10 Luego que vio la visión, al instante buscamos cómo pasar a Macedonia, seguros de que Dios nos llamaba para evangelizarlos.

Parece, aunque la narración de Lucas es demasiado concisa y no nos permite formarnos ideas claras, que Pablo y sus compañeros, una vez visitadas las comunidades fundadas en el viaje anterior, intentaron seguir adelante en dirección oeste, es decir, hacia la provincia proconsular de Asia, muy poblada y llena de colonias judías, cuya capital era Efeso. Pero, impedidos por el Espíritu Santo, se dirigieron hacia el norte y «atravesaron la Frigia y el país de Galacia» (v.6), llegando hasta los confines de Misia, con intención de detenerse a predicar en Bitinia (v.7). También este su propósito es impedido por el Espíritu Santo (v.7), y entonces, atravesando Misia, bajan hasta Tróade (v.8), importante puerto del mar Egeo, que era centro de comunicaciones entre Asia Menor y Macedonia, a unos 18 kilómetros al sur de la antigua Troya homérica. Evidentemente, el Espíritu Santo guiaba a los misioneros hacia Europa [1].

Los nombres de las regiones aquí señaladas por San Lucas nos son perfectamente conocidos, lo que nos permite trazar esa reconstrucción del itinerario de Pablo a través de Asia Menor, que acabamos de presentar. Hay, sin embargo, un punto oscuro, y es la expresión «país de Galacia» (v.7), que no todos interpretan de la misma manera. La expresión vuelve a aparecer más adelante, en el itinerario del tercer viaje de Pablo, quien de nuevo atraviesa «el país de Galacia y la Frigia» (18,23). No cabe duda que los destinatarios de la carta a los Gálatas son los habitantes de este «país de Galacia», por el que en estos sus dos viajes atraviesa San Pablo; pero ¿cuál es ese «país de Galacia»?

[1] No se dice en qué consistían esas intervenciones del Espíritu Santo (v.6) o Espíritu de Jesús (v.7) prohibiendo a los misioneros que se dirigieran al Asia proconsular y a Bitinia. Bien pudo ser una comunicación explícita a través de algún carismático, como en otras ocasiones (cf. 20,23; 21,11); o también un acontecimiento humano cualquiera (enfermedad, caminos interceptados, etc.) que impidió a los misioneros su entrada en esas regiones, y que fue interpretado por Pablo como un aviso de la Providencia.

Sabemos que, en la época romana, *Galacia* era el nombre de una región en el centro de Asia Menor, situada entre Bitinia al norte, Capadocia al este, Frigia al oeste y Licaonia al sur. Parece que debe su nombre a una tribu celta procedente de las Galias, que, a fines del siglo III a. C., después de haber recorrido la península balcánica, atravesó el Helesponto y fue a establecerse en esa región del Asia Menor. En el año 189 a. C., cuando los romanos comenzaban a extender sus dominios por esas regiones, estuvieron en lucha con éstos, siendo vencidos por el cónsul Cneo Manlio Vulso, aunque siguieron como reino independiente con ciertas limitaciones. Cuando Pompeyo, en su expedición por Asia, años 66-62 a. C., reorganizó todas esas regiones, estableciendo las provincias de Bitinia, Cilicia, etc., Galacia continuó, al igual que Armenia y Capadocia, como reino independiente, aliado de los romanos, e incluso fue ensanchado su territorio a costa de las regiones vecinas. Fue Augusto, en el año 25 a. C., quien, muerto el rey Aminta, la convirtió en provincia romana, con capital en Ancira (hoy *Ankara)*, y comprendiendo no sólo la Galacia propiamente dicha, sino también territorios de Pisidia, Frigia, Licaonia, etc. El carácter heterogéneo de esta provincia queda claramente reflejado en alguna de las inscripciones encontradas en nuestros días, las cuales, en vez de hablar simplemente de «legado de la provincia de Galacia», hablan de: *Legatus... provinciae Galatiae, Pisidiae, Phrygiae, Lycaoniae, Isauriae et Paphlagoniae* [2].

A vista de estos datos, es fácil ya entender en qué está la discusión. Todo se reduce a concretar si ese «país de Galacia», por el que atraviesa San Pablo, es la región de *Galacia propiamente dicha*, o se alude en general a la *provincia romana de Galacia*, que, además de la Galacia etnográfica, incluía también otras regiones. En este último caso, el «país de Galacia» visitado por San Pablo podía ser muy bien la parte meridional de la provincia de Galacia, en la que se hallaban, además de otras, las ciudades de Listra, Derbe, Iconio y Antioquía de Pisidia, evangelizadas ya en el primer viaje. Es la opinión que defienden bastantes autores modernos. Según ellos, San Pablo no parece que subiera nunca hasta la Galacia propiamente dicha o Galacia etnográfica, sino que visitó únicamente la parte meridional de la *provincia* de Galacia. Los habitantes de estas regiones, y no los auténticos *gálatas*, serían los destinatarios de la carta de San Pablo.

Creemos, sin embargo, mucho más probable, con la mayoría de los autores antiguos y modernos, que el «país de Galacia» visitado por San Pablo es la verdadera Galacia etnográfica, como insinúa la misma expresión «país de Galacia»; y, por consiguiente, que ésos son los destinatarios de la carta a los Gálatas. Téngase en cuenta, en efecto, que Pablo procedía de Derbe y Listra (v.1-5), ciudades que pertenecían a la *provincia* de Galacia; al hablar, pues, a continuación, de que atravesó «Frigia y el país de Galacia» (v.6), no puede entenderse simplemente de la provincia de Galacia, en la que ya

[2] Cf. *Corpus Inscript. Latin.* III 291, supl. 6818.

se hallaba, sino de otras *regiones* de la misma provincia. Además, el término «gálatas», con que designa en su carta a los habitantes de este país (Gál 3,1), difícilmente podría ser aplicado a los habitantes de Pisidia o Licaonia, pues la incorporación administrativa de estas regiones a la provincia de Galacia no suprimía en modo alguno su apelativo particular de «pisidios» o «licaonios», como muestran las inscripciones.

En este «país de Galacia» parece que Pablo, a juzgar por algunos datos de la carta a los Gálatas, hubo de detenerse durante algún tiempo. Su intención debió de ser «atravesar» simplemente esa región en dirección a Bitinia (v.6-7); pero una enfermedad le habría obligado a detenerse, sin que sepamos por cuánto tiempo, siendo ello causa de la evangelización de los gálatas (cf. Gál 4,13-15). Terminada la estancia y misión entre los gálatas, intenta ir a Bitinia; pero, ante la prohibición del Espíritu Santo, baja hasta el puerto de Tróade, donde tiene lugar la visión en que se le indica su nuevo campo de trabajo (v.9-10).

Es de notar, aquí por primera vez en la narración de los Hechos [3], el uso de la primera persona de plural: «*buscamos* cómo pasar a Macedonia, seguros de que Dios *nos* llamaba...» (v.10); lo que quiere decir que Lucas, autor del libro, se presenta al menos desde este momento como compañero de Pablo. La manera de entrar en escena: «al instante buscamos...», parece suponer cierta intimidad con el grupo que seguía al Apóstol, y que no se conocieron ahí por primera vez. No consta si le habría acompañado ya desde Antioquía; lo más probable es que no, sino que llegó a Tróade independientemente por asuntos personales. De hecho, parece que se queda en Filipos, pues en 16,17 termina la narración en primera persona de plural, volviéndose luego a unir al Apóstol años más tarde, cuando éste vuelve a pasar por esta ciudad (cf. 20,5-6). Hasta se ha propuesto la hipótesis de que el «médico» Lucas (cf. Col 4,14), enterado de la enfermedad que aquejó a San Pablo en Galacia, había ido en su busca, no alcanzándole sino cerca de Tróade. Desde luego, puede haber en esto su parte de fantasía, pero la cosa no es imposible.

Pasan los misioneros a Europa, deteniéndose en Filipos. 16,11-15

11 Zarpando de Tróade, navegamos derechos a Samotracia; al día siguiente llegamos a Neápolis, 12 de allí a Filipos, que es la primera ciudad de esta parte de Macedonia, colonia romana, donde pasamos algunos días. 13 El sábado salimos fuera de la puerta, junto al río, donde pensamos que estaba el lugar de la oración; y sentados hablábamos con algunas mujeres que se hallaban reunidas. 14 Cierta mujer llamada Lidia, temerosa de Dios, purpuraria, de la ciudad de Tiatira, escu-

[3] La variante en 11,28, usando también primera persona de plural, es de autenticidad muy dudosa, como en su lugar explicamos. Los pasajes o «secciones nos» son: 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16.

chaba atenta. El Señor había abierto su corazón para atender a las cosas que Pablo decía. [15] Una vez que se bautizó con toda su casa, nos rogó diciendo: Puesto que me habéis juzgado fiel al Señor, entrad en mi casa y quedaos en ella; y nos obligó.

El recorrido seguido por Pablo y sus acompañantes está indicado con todo detalle en los v.11-12. De Tróade, en las costas de Asia, pasan a Neápolis, en las costas de Europa, salvando una distancia de unos 230 kilómetros. Logran hacer la travesía en menos de dos días, e incluso es probable, a juzgar por la lectura del texto, que hicieran una breve parada en Samotracia, pequeña isla situada a mitad de camino. Debieron tener, pues, un tiempo muy favorable; pues para ese mismo recorrido, en sentido inverso, tardarán en otra ocasión cinco días (cf. 20,6). De Neápolis suben a Filipos, distante unos 15 kilómetros. Una ramificación de la famosa vía *Egnatia* [4] unía ambas ciudades, y a buen seguro que ése fue el camino seguido por Pablo.

Era entonces *Filipos* ciudad bastante floreciente. Debía su nombre a Filipo, el padre de Alejandro Magno, quien la había edificado en el lugar de un antiguo poblado llamado *Krenides* (= fuentes), debido a las abundantes fuentes que lo rodeaban. Muy cerca de sus muros se dio la célebre batalla en que los partidarios de César vencen a los asesinos del dictador, Bruto y Casio, dando así fin para siempre a los últimos sueños de la libertad republicana. Sucedía esto en el otoño del año 42 a. C., y los vencedores eran Antonio y Octavio. En recuerdo de esta victoria, después de la derrota de Antonio en Accio (31 a. C.), Octavio, único dueño del imperio, elevó la ciudad a la categoría de «colonia», estableciendo en ella numerosos veteranos de sus tropas, con todos los privilegios del «ius italicum» [5]. La narración de Lucas, en perfecta consonancia con la historia profana, da expresamente a *Filipos* el título de «colonia romana» (v.12), y habla de «pretores» (στρατηγοί) y de «lictores» (ραβδοῦχοι), que como a tal le correspondían (cf. v.20.22.35.38). Se dice también que es «la primera ciudad de esta parte (πρώτη τῆς μερίδος) de Macedonia» (v.12), expresión oscura, cuyo significado más probable es el de que, para quien entraba en Macedonia por Neápolis (ciudad que hasta tiempos de Vespasiano perteneció a Tracia), era Filipos la primera ciudad que se encontraba. Algunos autores, sin embargo,

[4] Esta vía *Egnatia*, de la que derivaban esas otras ramificaciones o vías menores, partía de Bizancio y, atravesando Tracia y Macedonia, llegaba hasta Dirraquio, en el Adriático, frente a Brindis, donde terminaba la vía Apia, enlazando así con Roma. Entre las ciudades por las que pasaba hay que contar: Filipos, Anfípolis, Apolonia y Tesalónica, ciudades visitadas por San Pablo (cf. 16,12; 17,1).

[5] Cf. Dión Casio, 51,4. También se han encontrado monedas con la inscripción «Colonia Iulia Augusta Victrix Philippensium». Eran estas «colonias» relativamente numerosas en el Imperio. Generalmente se trataba, en su origen, de veteranos del ejército, a los que de este modo se premiaba, enviándoles a fundar una nueva ciudad o a ocupar alguna ya existente, permitiéndoles formar una comunidad al estilo de Roma, libres de impuestos y con derecho a gobernarse por magistrados propios.

Estos magistrados, a los que se concedía poder ir precedidos de los «lictores», eran llamados oficialmente «duumviri», pero con frecuencia se les daba el nombre de «pretores». Tenemos, a este respecto, el testimonio de Cicerón, refiriéndose a los «duumviri» de Capua: «Cum in ceteris coloniis duumviri appellantur, hi se praetores appellari volebant» *(De lege Agr.* 2,34).

prefieren traducir «ciudad del primer distrito de Macedonia», leyendo πρώτης, en vez de πρώτη τῆς, y viendo aquí una alusión a la división de Macedonia en cuatro distritos hecha por el cónsul Pablo Emilio en el 168 a. C.[6] Otros, sin tantas complicaciones, creen ver en el adjetivo «primera» (πρώτη) simplemente un término helenístico de honor, equivaliendo más o menos a «insigne» o «preeminente», con lo que desaparecería toda dificultad. La cosa es dudosa.

Los judíos debían de ser poco numerosos en Filipos, pues ni siquiera tenían un edificio para sinagoga, reuniéndose los sábados para la oración en un lugar junto al río, fuera de la ciudad (v.13). No podemos concretar si se trataría de un «oratorio» cubierto, o totalmente al aire libre. La narración de Lucas llama a este lugar προσευχή, nombre que también nos es conocido por los autores romanos[7]. La vecindad del agua era necesaria para las diversas abluciones prescritas por el judaísmo.

A este lugar acude Pablo, conforme a su norma de comenzar la predicación dirigiéndose primeramente a los judíos. No va a encontrar un auditorio numeroso, sino sólo «algunas mujeres», entre las que se hace mención especial de una llamada Lidia, «temerosa de Dios», es decir, pagana de nacimiento, pero afiliada al judaísmo (v.13-14). Quizá el nombre *Lidia,* más que nombre personal, fuera un sobrenombre geográfico, debido a que era natural de Tiatira, ciudad de Lidia, en Asia Menor. La arqueología ha demostrado que era ésta una ciudad en que florecía la industria de la púrpura, y la narración de Lucas dice precisamente que Lidia, procedente de esa ciudad, era «purpuraria» (v.14).

La conversión de Lidia, al igual que en bastantes otros casos (cf. 10,44; 16,33; 18,8; 1 Cor 1,16), lleva consigo la de toda la familia (v.15). Debía de estar en situación económica bastante desahogada, y no le pareció justo que, teniendo ella una casa cómoda y espaciosa, los misioneros que le habían dado la fe viviesen en pobres posadas de mercaderes, como seguramente lo estaban haciendo Pablo y los suyos. De ahí su invitación a que «entrasen en su casa» (v.15). Pablo rehúsa la invitación, como claramente queda insinuado en ese «nos obligó» (v.15). Y es que era norma del Apóstol no aceptar ayuda material de sus evangelizados (cf. 20,33-35; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; 1 Cor 9,15), y quería seguirla también en Filipos; pero, ante la delicada insistencia de Lidia, fue preciso ceder. Más adelante, el mismo Apóstol recordará que sólo con los filipenses había hecho excepción de esta norma (cf. 2 Cor 11,9; Flp 4,15), y es fácil suponer que la principal suministradora de socorros seguía siendo la hospitalaria Lidia.

6 Cf. TITO LIVIO, 45,29.
7 Cf. JUVENAL, *Sat.* 3,296, refiriéndose a las sinagogas: «In qua te quaero proseucha?»

Prisión de Pablo y Silas. 16,16-24

16 Aconteció que, yendo nosotros a la oración, nos salió al
encuentro una sierva que tenía espíritu pitónico, la cual, adi-
vinando, procuraba a sus amos grandes ganancias. 17 Ella nos
seguía a Pablo y a nosotros, y gritando decía: Estos hombres
son siervos del Dios Altísimo y os anuncian el camino de la
salvación. 18 Hizo esto muchos días. Molestado Pablo, se volvió
y dijo al espíritu: En nombre de Jesucristo, te mando salir de
ésta, y en el mismo instante salió. 19 Viendo sus amos que había
desaparecido la esperanza de su ganancia, cogieron a Pablo
y a Silas y los llevaron al foro, ante los magistrados; 20 y presen-
tándoselos a los pretores, dijeron: Estos hombres perturban
nuestra ciudad, porque, siendo judíos, 21 predican costumbres
que a nosotros no nos es lícito aceptar ni practicar, siendo como
somos romanos. 22 Toda la muchedumbre se levantó contra
ellos, y los pretores mandaron que, desnudos, fueran azotados
con varas, 23 y después de hacerles muchas llagas los metieron
en la cárcel, intimando al carcelero que los guardase con cui-
dado. 24 Este, recibido tal mandato, los metió en el calabozo
y les sujetó bien los pies en el cepo.

Es probable que entre el episodio inicial de la conversión de Lidia (v.13-15) y este episodio de la posesa, que motiva una persecución contra los misioneros (v.16-24), pasase bastante tiempo. La carta a los Filipenses habla de varios colaboradores que ayudaron a San Pablo en la evangelización (cf. Flp 2,25; 4,3), y presupone allí una comunidad cristiana floreciente, con «obispos y diáconos» a la cabeza (Flp 1,1), que no es fácil se formara sin una estancia más o menos prolongada del Apóstol en la ciudad. San Lucas habría omitido los detalles de la fundación de esta iglesia, saltando del episodio inicial, conversión de Lidia, al episodio final, que fue ocasión de que los misioneros tuviesen que partir. Cierto que en el v.12 encontramos la expresión «algunos días», pero esta expresión, más que al tiempo total de estancia en Filipos, parece aludir claramente a los días transcurridos hasta que se presentó ocasión favorable para comenzar a predicar la buena nueva, que fue al primer sábado después de la llegada.

La joven esclava que tenía «espíritu pitónico» (v.16) era evidentemente, según se desprende del modo de hablar de San Pablo, una *posesa*, cuyos oráculos y adivinaciones eran debidos a influjo diabólico (v.18). San Lucas conserva la expresión «espíritu pitónico», de origen pagano, en sentido general de *espíritu de adivinación*, sin que el uso de esa expresión signifique, ni mucho menos, que el evangelista creía en la existencia o realidad de *Pitón* [8]. Los gritos de la

[8] Según una leyenda mitológica muy extendida por el mundo greco-romano, *Pitón* era el nombre de la serpiente que en un principio había pronunciado los oráculos en Delfos, y que fue muerta por Apolo, quien la sustituyó en su función de vaticinar. De ahí el nombre de Apolo *Pitio*, dado a este dios; y el de *pitonisa*, para designar a la sacerdotisa de Delfos, que pronunciaba sus oráculos en nombre de Apolo. A veces, en algunos escritores griegos, se llama «pitón» al *ventrílocuo*, desde cuyo vientre se creía que hablaba y vaticinaba el espíritu (cf. OVIDIO, *Metam.* 1,434-451; PLUTARCO, *De def. orac.* 9).

esclava, siguiendo a los misioneros (v.17), a pesar de que parecían ceder en alabanza de éstos, no agradan a Pablo, quien no quería tales colaboraciones para la obra del Evangelio; de ahí que, «molestado», ordenó al demonio salir de la posesa (v.18). Algo parecido había hecho Jesucristo en circunstancias similares (cf. Mc 1,25; 3,12; Lc 4,35).

Pero la cosa no acabó ahí. Inmediatamente surge la persecución contra los predicadores, pues la posesa procuraba a sus amos grandes ganancias con sus adivinaciones, y ahora quedaba cortada esa fuente de ingresos (v.19). Claro que esa razón no podía alegarse públicamente, pero era fácil inventar otras. El hecho es que los amos de la esclava «cogen a Pablo y a Silas, y los llevan al foro ante los magistrados» (v.19). Las acusaciones que contra ellos presentan están hábilmente escogidas: perturbación de orden público y peligro para las instituciones romanas (v.20-21). Era natural que en una «colonia», como era Filipos (cf. v.12), orgullosa de su organización al estilo de Roma, estas acusaciones apareciesen extraordinariamente graves. Por eso, la muchedumbre se levantó en seguida contra ellos; y los jueces, dejados llevar sin duda por esta excitación general y creyendo que se trataba de vulgares alborotadores, sin más interrogatorios ni formalidades, ordenaron el castigo de los azotes (v.22). Era la primera vez que autoridades romanas se declaraban contra los predicadores de la nueva religión y la primera persecución de la que no eran responsables los judíos. No sabemos por qué los ataques van dirigidos sólo contra Pablo y Silas, sin que se haga mención de Timoteo ni de Lucas, que ciertamente formaban también parte del grupo. Bien pudo ser porque Timoteo y Lucas no se hallasen presentes cuando Pablo y Silas fueron apresados, o también porque los que interesaban eran únicamente los jefes.

Después de la pena de los azotes, Pablo y Silas son encarcelados y sometidos a una vigilancia especial, con los pies bien «sujetos en el cepo» (v.23-24). La perspectiva era terrible, pues los así encadenados sólo podían estar echados en el suelo, o a lo más sentados; y en este caso se daba el agravante de que tenían el cuerpo totalmente llagado por los azotes. Más adelante, como a algo que le ha quedado muy grabado, aludirá San Pablo a estos sufrimientos en Filipos (cf. 1 Tes 2,2).

Liberación milagrosa de los misioneros. 16,25-40

**25 Hacia medianoche, Pablo y Silas, puestos en oración, can-
taban himnos a Dios, y los presos los oían. 26 De repente se
produjo un gran terremoto, hasta conmoverse los cimientos
de la cárcel, y al instante se abrieron las puertas y se soltaron
los grillos. 27 Despertó el carcelero, y viendo abiertas las puer-
tas de la cárcel, sacó la espada con intención de darse muerte,
creyendo que se hubiesen escapado los presos. 28 Pero Pablo
gritó en alta voz, diciendo: No te hagas ningún mal, que todos
estamos aquí; 29 y pidiendo una luz se precipitó dentro, arro-
jándose tembloroso a los pies de Pablo y de Silas. 30 Luego**

los sacó fuera y les dijo: Señores, ¿qué debo yo hacer para ser
salvo? 31 Ellos le dijeron: Cree en el Señor Jesús, y serás salvo
tú y tu casa. 32 Le expusieron la palabra de Dios a él y a todos
los de su casa; 33 y en aquella hora de la noche los tomó, les
lavó las heridas, y en seguida se bautizó él con todos los suyos.
34 Subiólos a su casa y les puso la mesa, y se regocijó con toda
su familia de haber creído en Dios.
35 Llegado el día, enviaron los pretores a los lictores con esta
orden: Pon en libertad a esos hombres. 36 El carcelero comu-
nicó a Pablo estas órdenes: Los pretores han enviado a decir
que seáis soltados. Ahora, pues, salid e id en paz. 37 Pero Pablo
les dijo: Después que a nosotros, ciudadanos romanos, nos han
azotado públicamente sin juzgarnos y nos han metido en la
cárcel, ¿ahora en secreto nos quieren echar fuera? No será
así. Que vengan ellos y nos saquen. 38 Comunicaron los lictores
estas palabras a los pretores, que temieron al oír que eran ro-
manos. 39 Vinieron y les presentaron sus excusas, y sacándolos,
les rogaron que se fueran de la ciudad. 40 Ellos, al salir de la
cárcel, entraron en casa de Lidia, y viendo a los hermanos,
los exhortaron y se fueron.

Desde luego, debía resultar extraño a los presos de la cárcel de Filipos el que dos compañeros de prisión, en un calabozo, a medianoche, en vez de imprecaciones y conjuros, prorrumpiesen en cantos de alabanza a Dios. Es lo que hacían Pablo y Silas, y en voz alta, pues los demás presos «los oían» (v.25). Sin duda se acordaban de aquellas palabras del Señor: «Bienaventurados cuando os excomulguen y maldigan... Alegraos en aquel día y regocijaos» (Lc 6,23). Pero no sólo debía de existir esa razón general. Probablemente se acordaban también de que, tal vez en casa de Lidia, a esas mismas horas, los hermanos de Filipos estarían reunidos para celebrar, en medio de oraciones y cánticos, la cena del Señor (cf. 20,7; 1 Cor 11,20; Ef 5,19), y querían unirse a ellos en la medida de lo posible.

Todavía resonaban esos cantos de alabanza a Dios, cuando de repente se produce un gran terremoto, que conmueve los cimientos de la cárcel y «se abren las puertas y se sueltan los grillos» (v.26). No cabe duda que Lucas presenta este terremoto como algo milagroso, pues un terremoto ordinario no *abre puertas* y *suelta grillos*. El carcelero, al ver abiertas las puertas de la cárcel, trata de suicidarse, pues supone que se han escapado los presos (v.27), quedando él expuesto a la infamia y a la pena de muerte (cf. 12,19). Tranquilizado por Pablo, se arroja «tembloroso» a sus pies, e instruido en la nueva fe, «es bautizado él con todos los suyos» (v.28-33). Y aún hace más: sube los dos prisioneros a su casa, «les pone la mesa, y se regocija con toda su familia de haber creído en Dios» (v.34). Se ve claro que su conversión fue total, pues no teme en exponerse a la muerte, tratando con tanta liberalidad a dos presos respecto de los cuales había recibido el encargo de que los «guardase con cuidado» (cf. v.23). No es improbable que esa cena, tan generosamente ofrecida por el carcelero a los dos presos, sirviese al mismo tiempo para introducir a éste en el acto principal del culto litúrgico, la

eucaristía, que Pablo habría celebrado (cf. 20,7-11); pero, con certeza, nada puede afirmarse. El cambio de actitud en el carcelero se debe evidentemente a la impresión recibida por lo del terremoto y escenas subsiguientes, pero esa semilla caía en terreno ya en cierto modo preparado; pues podemos dar por seguro que había oído hablar de la doctrina que los dos misioneros predicaban, y que, precisamente por motivos de religión, habían sido metidos en la cárcel. El terremoto habría acabado de abrirle los ojos, no pudiendo dudar de que se trataba de una verdadera intervención divina en favor de los dos encarcelados.

Ni fue sólo el carcelero el que cambió de actitud. Cambiaron también los jueces, que muy de mañana envían orden a la cárcel de que sean puestos en libertad los dos presos (v.35). ¿Fue también el terremoto lo que hizo cambiar de actitud a los jueces? Es probable que sí, sea que el terremoto se dejase sentir también en la ciudad, sea que se enterasen de él por referencias [9]. Pero, aun prescindiendo del terremoto, es muy posible que los jueces, después de los acontecimientos, reflexionaran sobre lo hecho, reconociendo que habían obrado con demasiada precipitación, no muy en conformidad con las normas romanas (cf. 25,16), y quisiesen deshacerse de aquel asunto, que podría ocasionarles serios disgustos. Y esto mucho más, si en el intermedio habían recibido nuevas informaciones sobre los presos, que no eran precisamente dos vulgares perturbadores del orden. Podemos incluso hasta suponer que en estas informaciones tuviese gran parte Lidia, la cual no es creíble que se resignase a quedar inactiva, y, siendo mujer de consideración, fácilmente podría llegar hasta los jueces.

La cosa, sin embargo, se complicó más de lo que esperaban los jueces, pues los dos prisioneros no quisieron salir así, sin más, de la cárcel, sino que, alegando que eran ciudadanos romanos [10] y que habían sido azotados y encarcelados sin previo juicio, exigieron que vinieran los jueces mismos a sacarlos (v.36-37). El efecto fue inmediato: los jueces, cediendo totalmente, van en persona a la cárcel, presentan sus excusas, y les ruegan que se alejen de la ciudad (v.38-39). Era lógico este miedo de los jueces, pues las leyes *Valeria* y *Porcia* prohibían bajo penas muy severas atar o azotar a un ciudadano romano sin previo juicio [11]. Y aquí no había habido ni siquiera proceso. Las consecuencias podían ser muy graves y extenderse a toda la «colonia», como había sucedido en casos análogos.

[9] Una variante del texto «occidental» expresamente señala el terremoto como motivo del cambio de actitud de los jueces: «Llegado el día, se reunieron los pretores en el foro y, acordándose del terremoto que se había producido, tuvieron gran temor, y enviaron a los lictores...»

[10] De la ciudadanía romana de Pablo se habla también en otros lugares (22,25-28; 23,27; 25,10-12). Respecto de Silas, no nos ha llegado ningún otro testimonio; pero el modo de hablar de Pablo en este pasaje parece indicar claramente que también él era ciudadano romano. Eso pide el plural «nosotros» (v.37), y así lo interpretan los jueces (v.38). El argumento tiene tanto más valor cuanto que atribuirse falsamente esa condición estaba castigado con la pena de muerte (cf. SUETONIO, *Claud.* 25).

[11] Cf. VALERIO MÁXIMO, 4,1; TITO LIVIO, 10,9. He aquí cómo se expresa CICERÓN: «Que un ciudadano romano sea atado, es una iniquidad; que sea golpeado, es un delito; que sea muerto, es casi un parricidio» *(In Verrem* 2,5,66).

Precisamente no mucho tiempo antes, en el año 44, Claudio había privado a los de Rodas de sus privilegios por haber crucificado ciudadanos romanos.

A alguno podrá parecer un poco extraño que los dos acusados hayan aguardado hasta este momento para alegar su ciudadanía romana. Más adelante, en una ocasión parecida, San Pablo la alega desde un principio, y con ello evita que le azoten (cf. 22,25). ¿Por qué aquí no hizo lo mismo? La respuesta puede ser doble. Es posible que de hecho trataran de alegarla, pero, como todo sucedía en medio de un tumulto (cf. v.22), no lograran hacerse oír, interpretando los jueces sus voces como las habituales lamentaciones de la gente condenada a los azotes; aunque también es posible que prefiriesen dejar hacer y aceptar el sufrimiento por amor de Jesucristo (cf. 14,22; 1 Tes 3,3; 2 Cor 7,4). Si ahora alegan su ciudadanía romana y exigen de los jueces una reparación pública, lo hacen, más que pensando en ellos, para salvaguardar delante de los paganos el crédito moral de la comunidad cristiana, que no convenía apareciese fundada por dos charlatanes aventureros, caídos bajo el peso de la justicia y sacados secretamente de la cárcel.

Obtenida esa reparación, no tienen ya inconveniente en marchar. La comunidad cristiana de Filipos quedaba asegurada, y Pablo tenía por norma no oponerse a las autoridades establecidas (cf. Rom 13,1-7). Pero antes quiso saludar y despedirse de los hermanos, reunidos en casa de Lidia (v.40). Lucas parece ser que se quedó en Filipos, pues en las narraciones siguientes no vuelve a aparecer ya la primera persona de plural hasta cuando Pablo, en el tercer viaje misional, de nuevo pasa por esta ciudad (cf. 20,5). En cuanto a Timoteo, la cosa es dudosa. Bien pudo ser que, partidos Pablo y Silas, él, de momento, se quedara en Filipos; aunque, desde luego, debió de ser por muy poco tiempo, pues poco después le vemos con ellos en Berea (cf. 17,14). Además, en Tesalónica, que es adonde se dirigen Pablo y Silas, Timoteo aparece luego como persona conocida (cf. 1 y 2 Tes 1,1), y parece darse a entender que fue uno de los fundadores de aquella comunidad.

En Tesalónica. 17,1-9

1 Pasando por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica,
donde había una sinagoga de judíos. 2 Según su costumbre,
Pablo entró en ella, y por tres sábados discutió con ellos sobre
las Escrituras, 3 explicándoselas y probando cómo era preciso
que el Mesías padeciese y resucitase de entre los muertos,
y que este Mesías es Jesús, a quien yo os anuncio. 4 Algunos
de ellos que se dejaron convencer se incorporaron a Pablo y a
Silas, y asimismo una gran muchedumbre de prosélitos grie-
gos y no pocas mujeres principales. 5 Pero los judíos, movidos
de envidia, reunieron algunos hombres malos de la canalla,
promovieron un alboroto en la ciudad y se presentaron ante la
casa de Jasón buscando a Pablo y Silas para llevarlos ante el
pueblo. 6 Pero no hallándolos, arrastraron a Jasón y a algunos

de los hermanos y los llevaron ante los politarcas, gritando: Estos son los que alborotan la tierra. Al llegar aquí han sido hospedados por Jasón, [7] y todos obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús. [8] Con esto alborotaron a la plebe y a los politarcas que tales cosas oían; [9] pero habiendo recibido fianza de Jasón y de los demás, los dejaron ir libres.

De Filipos, siguiendo la vía *Egnatia*, los dos misioneros marchan a Tesalónica, pasando por Anfípolis y Apolonia (v.1). No parece que se detuvieran a predicar en estas dos últimas ciudades, y si se las menciona es sólo como etapas de viaje hasta Tesalónica, distante de Filipos unos 150 kilómetros.

Era Tesalónica ciudad de gran movimiento comercial, a cuyo puerto llegaban naves procedentes de todos los puntos del Mediterráneo. Era la sede del gobernador romano de la provincia de Macedonia. La ciudad había sido fundada por Casandro, en el 315 a. C., que le dio ese nombre en honor de su mujer Tesalónica, hermana de Alejandro Magno. Ya bajo el dominio romano, Augusto la había declarado «ciudad libre», como recompensa por la ayuda que le prestó antes de la batalla de Filipos. Estaba gobernada, al igual que toda «ciudad libre» entre los romanos, por una asamblea popular (δῆμος), a cuyo frente estaban cinco o seis magistrados, que San Lucas llama «politarcas» (v.6-9), término que no conocíamos por los autores profanos, pero que ahora las inscripciones arqueológicas han demostrado que era el usual en Macedonia y regiones limítrofes, con lo que se confirma la exactitud histórica de los Hechos y la buena información de San Lucas. Su población era una mezcla de griegos, romanos y judíos, en proporción que no es fácil determinar. Desde luego, la colonia judía debía de ser bastante numerosa, pues poseían una sinagoga (v.1). También en la actual *Thessaloniki* son muy numerosos los judíos, aunque procedentes en su mayoría de los expulsados de España por los Reyes Católicos.

Los dos misioneros se hospedaron en casa de un tal Jasón (v.6), personaje que debía de ser muy conocido, pues, al contrario que en otras ocasiones (cf. 18,2; 21,16), se introduce su nombre en el relato sin ninguna explicación (v.5). Es posible que sea aquel mismo del que San Pablo envía saludos a los romanos, escribiendo desde Corinto, y que pone entre sus «parientes», o sea, de la misma tribu (cf. Rom 16,21). A fin de no ser gravosos a nadie, trabajaban día y noche, como el mismo Pablo recordará más tarde (cf. 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8); y ni aun así debía sobrarles mucho, pues hubieron de aceptar ayuda material de los de Filipos (cf. Flp 4,16). Probablemente ese trabajo manual era el de «fabricación de tiendas», igual que luego en Corinto (cf. 18,3).

Como de costumbre, Pablo comienza su predicación por los judíos, acudiendo durante tres sábados a la sinagoga para «discutir con ellos sobre las Escrituras» (v.2). En tres puntos insistía sobre todo: que el Mesías, contrariamente a las creencias tradicionales judías, tenía que padecer; que debía resucitar; y que ese Mesías era Jesús de Nazaret (v.3). El resultado fue que *«algunos de ellos* se de-

jaron convencer, y se incorporaron a Pablo y Silas» (v.4). Entre ellos habrá que poner a Segundo y a Aristarco, que, más adelante, aparecerán como colaboradores de San Pablo (cf. 20,4; Col 4,10). Sin embargo, no debieron de ser muchos los convertidos, pues las dos cartas que luego escribirá Pablo a esta comunidad de Tesalónica dan la impresión de que estaba compuesta, si no exclusivamente, al menos en su inmensa mayoría, de cristianos procedentes del gentilismo (cf. 1 Tes 1,9; 2,14-16).

De éstos dice San Lucas que se convirtió «una gran muchedumbre» (v.4). No es probable que la conversión de esa «muchedumbre» haya tenido lugar únicamente durante ese período de los tres sábados aludidos antes (v.3-4). Creemos que esos «tres sábados» pueden referirse más bien al tiempo de discusión con los judíos, sin que ello implique necesariamente que la permanencia de Pablo en Tesalónica no fuese más larga. Habría sucedido aquí algo parecido a lo que sucedió en Antioquía de Pisidia (cf. 13,46-49) y sucederá también luego en Corinto (cf. 18,6-7) y en Efeso (cf. 19,8-10), es decir, que, rechazado por los judíos, Pablo habría seguido en Tesalónica dedicado a la predicación entre los gentiles; pues es difícil que en sólo tres semanas se hubiera formado esa comunidad cristiana tan floreciente, que suponen las cartas a los Tesalonicenses (cf. 1 Tes 1,3-8). Lucas, sin descender a detalles sobre esta segunda etapa de la labor misional de San Pablo, se habría contentado con añadir que «se convirtió también una gran muchedumbre de prosélitos griegos [1] y no pocas mujeres principales».

No tardó, sin embargo, en surgir la persecución. Como antes en Antioquía de Pisidia (cf. 13,45), también ahora los judíos «se llenan de envidia» ante el éxito de la predicación de Pablo con los gentiles (v.5). Con pena lo recordará más tarde el Apóstol al escribir a los Tesalonicenses (1 Tes 2,16). Los hombres de que se valen para provocar el alboroto son esos maleantes, gente desocupada, que merodean por las plazas, dispuestos a ir con el que más pague. Ellos son los que, azuzados por los judíos, se dirigen a la casa de Jasón en busca de Pablo y de Silas, y, al no hallarlos, «arrastran a Jasón y a algunos de los hermanos», llevándolos ante los «politarcas» o magistrados de la ciudad (v.5-6). Las acusaciones, que lanzan a gritos, son graves: que perturban el orden (v.6) y que obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús (v.7). En sustancia son las mismas acusaciones que habían sido lanzadas ya contra Jesús mismo (cf. Lc 23,2; Jn 19,12). Es posible que Pablo, en sus predicaciones, hablara alguna vez de reino mesiánico, o de

[1] La lección «prosélitos griegos» es la que tienen la mayoría de los códices. Hay, sin embargo, algunos, y también la Vulgata, que entre las dos palabras intercalan la conjunción *y*, suponiendo que se trata de dos categorías distintas de convertidos: los «prosélitos», o incorporados más o menos al judaísmo (cf. 2,11; 6,5; 10,2), y los «griegos», es decir, los paganos no afectados aún por la propaganda judía (cf. 11,20; 16,3; 21,28). Por razones externas, de autoridad de códices, parece debe preferirse la lección que hemos puesto en el texto; sin embargo, no pocos autores prefieren la segunda lección, apoyados en razones internas, pues, además de que la expresión «prosélito griego» sería extremadamente rara, ni aparece ninguna otra vez en los Hechos, sabemos que la comunidad de Tesalónica se componía en gran parte de cristianos *salidos de la idolatría* (cf. 1 Tes 1,9), cosa que difícilmente podría aplicarse a «prosélitos», que ya creían en el verdadero Dios. Desde luego, estas razones tienen su fuerza.

alguna otra manera se refiriera a Jesús como rey; pero lo que él decía en sentido espiritual, sofísticamente lo convierten en acusación política. Los magistrados, sin embargo, no se precipitan, como antes habían hecho los de Filipos (cf. 16,22). Sin duda se dieron perfecta cuenta del valor de aquellas acusaciones en boca de gente maleante, que muestra tanto celo por la tranquilidad pública y por el César; y como, por otra parte, tampoco podían mostrarse indiferentes ante acusaciones tan graves, se contentan con «exigir fianza de Jasón y de los demás», y los dejan ir libres (v.8-9). No se dice en qué consistió esa «fianza»; probablemente bastó una promesa formal, con depósito quizá de algún dinero, de que no perturbarían la paz pública ni maquinarían contra el Estado.

Con todo, para evitar nuevos desórdenes, aquella misma noche Pablo y Silas parten para Berea (v.10). Algo se debieron de calmar los ánimos, aunque no del todo; pues, a juzgar por lo que dice el Apóstol en su carta a los Tesalonicenses, la persecución debió de seguir (cf. 1 Tes 2,14).

En Berea. 17,10-15

10 Aquella misma noche los hermanos encaminaron a Pablo y a Silas para Berea. Así que llegaron, se fueron a la sinagoga de los judíos.

11 Eran éstos más nobles que los de Tesalónica, y recibieron con toda avidez la palabra, consultando diariamente las Escrituras para ver si era así. 12 Muchos de ellos creyeron, y además mujeres griegas de distinción y no pocos hombres. 13 Pero en cuanto supieron los judíos de Tesalónica que también en Berea era anunciada por Pablo la palabra de Dios, vinieron allí y agitaron y alborotaron a la plebe. 14 Al instante los hermanos hicieron partir a Pablo, camino del mar, quedando allí Silas y Timoteo. 15 Los que conducían a Pablo le llevaron hasta Atenas, recibiendo de él encargo para Silas y Timoteo de que se le reuniesen cuanto antes.

Es posible que la intención de Pablo fuera continuar sirviéndose de la vía *Egnatia* y, una vez evangelizada Tesalónica, seguir hasta Dirraquio y Roma (cf. Rom 1,13; 15,22). Pero la manera como hubo de salir de aquella ciudad habría inducido a los fieles tesalonicenses a «encaminarle hacia Berea» (v.10), ciudad un poco a trasmano, *oppidum devium*, como la llama Cicerón [2]. Allí, al menos de momento, quedaba más en la sombra, libre de las persecuciones de sus enemigos.

Distaba Berea de Tesalónica unos 80 kilómetros. Un poco más al sur se hallaba el majestuoso Olimpo. Como de costumbre, Pablo comenzó por presentarse en la sinagoga, donde fue bien recibido; pues, al decir de San Lucas, los judíos de Berea eran «más nobles de espíritu que los de Tesalónica» y, ávidos de conocer la verdad,

2 Cf. CICERÓN, *In Pisonem* 36.

«consultaban diariamente las Escrituras» para ver si era así como Pablo decía (v.11).

No sabemos cuánto tiempo duró este apostolado tranquilo en Berea. Lo que sí se nos dice es que el trabajo fue fructífero, y no sólo se convirtieron «muchos judíos», sino también «mujeres griegas de distinción y no pocos hombres» (v.12). Entre ellos habrá que poner, sin duda, a Sópatros, que más tarde acompañará a Pablo en un viaje a Jerusalén (cf. 20,4). Pero la consabida persecución de parte de los judíos no podía faltar. Efectivamente, enterados los judíos de Tesalónica de que Pablo estaba predicando en Berea, envían allá comisionados que logran alborotar la ciudad (v.13). A fin de prevenir ulteriores complicaciones, los hermanos de Berea hacen partir a Pablo camino del mar, acompañándole hasta Atenas (v.14-15).

No es fácil concretar si este viaje hasta Atenas fue por mar o por tierra. La frase de San Lucas que en el texto hemos traducido por «camino del mar» (ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν), no resuelve la cuestión. Bien pudo ser que llegaran «hasta el mar», como parece decir el texto, pero no para embarcarse, sino para coger la vía que bajaba desde Tesalónica a lo largo de la costa y que luego se internaba en Tesalia y llegaba hasta Atenas [3]. Así se explicaría mejor lo que se dice en el versículo siguiente de que «los que conducían a Pablo le llevaron hasta Atenas», pues tratándose de un viaje marítimo no se ve, una vez cogido el barco, qué razón de ser podía tener ese acompañamiento para tener que volver luego al punto de partida. Con todo, la mayoría de los autores se inclinan a suponer que el viaje fue por mar, dado que para éste bastaban tres días, mientras que por tierra se necesitaban al menos doce. No hay datos suficientes para una solución definitiva.

Una vez en Atenas, Pablo, al despedir a sus acompañantes, les encarga que dijeran a Silas y a Timoteo que vinieran cuanto antes a reunirse con él (v.15). Estos se habían quedado en Berea (v.14), no sabemos por qué. Quizá para terminar de organizar aquella comunidad y para seguir de cerca en contacto con la de Tesalónica, que Pablo llevaba tan en el corazón. Lo cierto es que ahora quiere que vayan cuanto antes a reunirse con él, y así lo encarga.

Pero ¿cuándo se reunieron de hecho con Pablo? Si atendemos a la narración de los Hechos, parece ser que no en Atenas, donde sólo se habla de Pablo (17,16.34; 18,1), sino más tarde, en Corinto (18,5). Sin embargo, a esto parece oponerse lo que el mismo Pablo dice en su carta a los Tesalonicenses: «No pudiendo sufrir más, determinamos *quedarnos solos* en Atenas, y enviamos a Timoteo... para confirmaros y exhortaros en vuestra fe» (1 Tes 3,1-2). Eviden-

[3] Algunos códices, en vez de ἕως ἐπὶ..., leen ὡς ἐπὶ..., con lo que parecen insinuar otra razón. Se habría hecho partir a Pablo «como al mar», es decir, como si fuera al mar; pero, en realidad, el viaje iba a ser por tierra. Se trataba sencillamente de despistar a los enemigos.

También el códice D (recensión «occidental») supone que el viaje fue por tierra, afirmando expresamente que atravesaron Tesalia: «... le llevaron hasta Atenas, pasando de largo por Tesalia, pues le «fue prohibido predicar entre ellos la palabra». Se trataría de alguna prohibición parecida a la de 16,6-7.

temente se trata de esta estancia en Atenas que siguió a su salida de Berea, y parece claro que Timoteo estaba con él, pues dice que lo envían a Tesalónica, aun a trueque de «quedar solos». Más aún, el plural «enviamos a Timoteo...» nos inclinaría a suponer que también estaba Silas, pues la carta está escrita en nombre de los tres (cf. 1 Tes 1,1).

Diversas hipótesis se han propuesto a fin de armonizar estas noticias. Suponen muchos que Timoteo y Silas se reunieron efectivamente con Pablo en Atenas, conforme a la orden recibida; pero después Timoteo fue enviado a Tesalónica, y Silas a otra parte, quizá a Filipos o a Berea, volviendo luego a bajar juntos a encontrarse con el Apóstol, cuyo encuentro habría tenido lugar en Corinto. Desde luego, la hipótesis es posible. Con todo, la noticia de Lucas en 18,5, anunciando la llegada de Timoteo y Silas, parece hacer referencia claramente a 17,14-15, sin dejar lugar al encuentro de Atenas. Por eso, juzgamos más fundado explicar todo suponiendo una contraorden de Pablo, quien, ante nuevas noticias recibidas, habría mandado aviso a Timoteo de que, antes de venir a juntarse con él, fuera a Tesalónica a tranquilizar aquella iglesia. Algo parecido habría hecho con Silas. El plural «enviamos» (1 Tes 3,2) podría explicarse, aunque esté solamente refiriéndose a Pablo, como acontece en otros lugares (cf. 2 Cor 10,7-11; 13,1-6). La misma expresión: «determinamos quedarnos solos...», tiene así mucha más fuerza que si incluimos también a Silas.

Pablo, en Atenas. 17,16-21

16 Mientras Pablo los esperaba en Atenas, se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos. 17 Disputaba en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, y cada día en el ágora con los que le salían al paso. 18 Ciertos filósofos, tanto epicúreos como estoicos, conferenciaban con él, y unos decían: ¿Qué es lo que propala este charlatán? Otros contestaban: Parece ser predicador de divinidades extranjeras; porque anunciaba a Jesús y la resurrección. 19 Y tomándole, le llevaron al Areópago, diciendo: ¿Podemos saber qué nueva doctrina es esta que enseñas? 20 Pues eso es muy extraño a nuestros oídos; queremos saber qué quieres decir con esas cosas. 21 Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír novedades.

Esta página de los Hechos sobre la estancia de Pablo en Atenas es una de las descripciones más realistas que se conservan sobre la vida de la Atenas de entonces. Aunque había descendido mucho, pues ya no era ni siquiera capital de la provincia romana, la ciudad conservaba aún vestigios de su antigua grandeza. Por todas partes se veían monumentos, templos, estatuas, y a ella acudían extranjeros de todas las partes del mundo, amantes de la cultura [4].

En su ágora famosa, situada a los pies del Areópago y próxima

[4] Cf. CICERÓN, *De orat.* 1,4; TITO LIVIO, 45,27; PAUSANIAS, 1,3-24.

a la Acrópolis, se discutía de todo. Allí se encontraba el pórtico, la *Estoa*, que dio a los estoicos su nombre. De ellos, juntamente con los epicúreos, habla expresamente San Lucas (v.18). Eran dos escuelas filosóficas rivales, entonces muy en boga, los estoicos, que profesaban un panteísmo materialista, penetrados de una elevada idea del deber y aspirando a vivir de acuerdo con la razón, indiferentes ante el dolor, y los epicúreos, también materialistas, pero menos especulativos, que ponían el fin de la vida en buscar prudentemente el placer. A los atenienses agradaba oír estas discusiones de sus filósofos, acudiendo diariamente al ágora, donde podían oír además las últimas novedades traídas por extranjeros que allí llegaban. La frase de San Lucas a este respecto, en total armonía con las fuentes profanas [5], es sumamente expresiva: «Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír novedades» (v.21).

La impresión de San Pablo, al entrar en Atenas, fue de indignación y profundo dolor: «se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos» (v.16). Todos aquellos templos, estatuas y monumentos no eran simplemente creaciones artísticas, como lo son hoy después de haber quedado vaciados de todo contenido religioso, sino que eran testimonios de la idolatría triunfante, ídolos en servicio activo, blasfemias permanentes contra el Dios verdadero, y eso no podía menos de exasperar su espíritu de apóstol de Cristo. Como de costumbre, Pablo comenzó su predicación en la sinagoga antes que en ningún otro lugar (v.17), pero parece que los resultados no debieron de ser muy espléndidos, pues el texto no añade dato alguno. Debió de tener más bien una acogida fría, dirigiéndose entonces al ágora y hablando a «todos los que le salían al paso» (v.17). Tampoco en estos paseantes del ágora debió de encontrar Pablo mucho entusiasmo, dado el silencio de la narración a este respecto y el escaso resultado final con que tuvo que salir de Atenas (cf. v.34).

Los únicos que, a título de curiosidad, parecieron interesarse algo por la predicación de Pablo fueron «algunos filósofos epicúreos y estoicos» (v.18), a quienes debían de sonar a nuevo las cosas que Pablo decía. Se le designa con el despectivo nombre de «charlatán» [6], con el que parecen querer dar a entender que, aunque bien provisto de palabras, carecía de verdadero pensamiento filosófico. Sobre todo les sonaba a nuevo eso de «Jesús y la resurrección», de que hablaba Pablo (v.18), viendo probablemente en esos dos términos *(Jesús-Resurrección)* una pareja normal de dioses, varón y hembra, análoga a tantas otras de las que poblaban sus templos. Por eso, para poder oírle mejor, libres del ruido de la multitud, le llevan al Areópago, colina situada al sur del ágora, donde, según la leyenda, se habían

[5] Cf. Tucídides, 3,38; Demóstenes, 4,10; Plutarco, *De curiositate* 8.

[6] El término griego es σπερμολόγος, literalmente = «recogedor de semillas». Originariamente se empleó este nombre para designar algunos *pájaros*, como la corneja, que recorren los surcos del arado en busca de semillas e insectos. Más tarde se aplicó a los *mendigos* y vagabundos que en los mercados van recogiendo lo que encuentran por el suelo, y metafóricamente se decía también de los *charlatanes*, que repiten como papagayos lo que han ido recogiendo de acá y de allá.

reunido los dioses para juzgar a Marte y donde, en tiempos antiguos, tenía sus sesiones el tribunal supremo de Atenas [7]. Es posible que este lugar, entonces solitario, sirviera a estos filósofos corrientemente para sus disputas filosóficas. Ahí va a tener Pablo su discurso. No parece que fueran muchos los oyentes, sino un pequeño grupo de «filósofos epicúreos y estoicos... que deseaban saber qué quería decir con esas cosas» que predicaba en el ágora (v.18-20).

Discurso en el Areópago. 17,22-34

**22 Puesto en pie Pablo en medio del Areópago, dijo: «Ate-
nienses, veo que sois sobremanera religiosos; 23 porque al pasar
y contemplar los objetos de vuestro culto, he hallado un altar
en el cual está escrito: Al dios desconocido. Pues eso que sin
conocerlo veneráis es lo que yo os anuncio. 24 El Dios que hizo
el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor
del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano
de hombre, 25 ni por manos humanas es servido, como si
necesitase de algo, siendo El mismo quien da a todos la vida,
el aliento y todas las cosas. 26 El hizo de uno todo el linaje hu-
mano, para poblar toda la haz de la tierra; El fijó a los pueblos
los tiempos establecidos y los límites de su habitación, 27 para
que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está
lejos de nosotros, 28 porque en El vivimos y nos movemos y
existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho:**

«porque somos linaje suyo».

**29 Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la
divinidad es semejante al oro o a la plata o a la piedra, obra
del arte y del pensamiento humano. 30 Dios, disimulando los
tiempos de la ignorancia, intima ahora en todas partes a los
hombres que todos se arrepientan, 31 por cuanto tiene fijado
el día en que juzgará a la tierra con justicia, por medio de un
Hombre, a quien ha constituido juez, acreditándole ante todos
por su resurrección de entre los muertos.**

**32 Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos
se echaron a reír, otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez.
33 Así salió Pablo de en medio de ellos. 34 Algunos se adhirieron
a él y creyeron, entre los cuales estaban Dionisio Areopagita
y una mujer de nombre Damaris y otros más.**

Es admirable este discurso de Pablo, lo mismo por la doctrina que contiene como por la habilidad con que la presenta. La conclusión a que trata de llegar será la misma de siempre, la de que

[7] Hay bastantes autores que entienden el término «Areópago» (v.19) no en sentido topográfico, la *colina*, sino en sentido jurídico, el *tribunal*. Desde luego, el texto puede interpretarse de las dos maneras; pues, aunque en un principio el término «Areópago» designó la colina, muy pronto comenzó a usarse también para designar el tribunal que en ella se reunía. Incluso cuando este tribunal no se reunía ya en la famosa colina, sino en la Στοὰ βασίλικη del ágora, seguía llamándose el «Areópago». Tal sucedía en la época romana (cf. Cicerón, *Ad Attic.* 1,14,5; Séneca, *De tranq.* 5). A este tribunal que con el nombre de «Areópago» se reunía en el ágora, habría sido llevado San Pablo.

Preferimos, sin embargo, la interpretación topográfica, pues nada hay en todo el relato ni en el posterior discurso de Pablo que dé la más mínima sensación de acusación ni de proceso. La expresión «¿podemos saber...?» (v.19), más bien parece insinuar que se trata de buscar un lugar a propósito, fuera de la concurrida y ruidosa ágora, para que se explique mejor.

sus oyentes crean en el mensaje de salud traído por Jesucristo (v.31); pero aquí, al contrario que en sus discursos ante auditorio judío (cf. 13,16-41; 17,3), el camino no va a ser a base de citas de Sagrada Escritura, sino a base de abrir los ojos ante el mundo que nos rodea, creado y ordenado maravillosamente por Dios.

Comienza, conforme era norma en la oratoria de entonces, con una *captatio benevolentiae*, elogiando a sus oyentes como «sumamente religiosos» (v.22). Le da pie a ello la inscripción que al pasar por las calles de Atenas acababa de leer en un ara: «Al dios desconocido» (v.23). Esa misma inscripción le sirve también para entrar suavemente en materia: «Eso que sin conocer veneráis es lo que yo os anuncio» [8].

Su discurso puede resumirse así: Dios, creador de todas las cosas y de los hombres, puede y debe ser conocido por éstos (v.24-28); pero, de hecho, los hombres no le han conocido, adorando en cambio estatuas de oro, de plata y de piedra (v.29). Son los «tiempos de la ignorancia» (v.30). Dios, sin embargo, y aquí deja Pablo el campo de la razón natural para entrar en el de la revelación sobrenatural, no se ha desentendido del mundo, sino que, fingiendo no ver esos «tiempos de ignorancia» para no tener que castigar, manda a todos los hombres que «se arrepientan», enviando al mundo a Jesucristo, a quien ha constituido juez universal, cuya misión ha quedado garantizada por su resurrección de entre los muertos (v.30-31).

Las dos ideas fundamentales que Pablo hace resaltar en este discurso, conocimiento de Dios por la sola razón natural e importancia de la resurrección de Cristo para la credibilidad del Evangelio, las encontramos de nuevo claramente en sus cartas (cf. Rom 1, 19-23; 1 Cor 15,14-15). También podemos ver en ellas, al menos insinuadas, esas otras ideas subalternas de la unidad de la especie humana y de la providencia de Dios en la historia, señalando a cada pueblo la duración de su existencia y los límites de sus dominios (v.26; cf. Rom 5,12-21; Ef 1,10-11). Parece que, mientras Pablo se mantuvo en el terreno filosófico, como fue a lo largo de toda la primera parte (v.24-29), sus oyentes le escucharon con más o menos curiosidad y atención. Incluso les agradarían esas citas de poetas griegos, de las que se vale para recalcar la idea de que Dios no está lejano a nosotros, como algo a que no es posible llegar, sino que vivimos como inmersos en él y somos linaje suyo [9]. Pero, al entrar

[8] Varios escritores griegos, como Pausanias (1,1,4) y Filóstrato (*Vita Apol.* 6,3), hablan de altares erigidos en Atenas a *dioses desconocidos*. Generalmente eran inscripciones en plural, pero existían también inscripciones dedicadas en singular a un dios que por una u otra razón no hubiera sido bien identificado, como lo prueba la conocida inscripción del Palatino de Roma: *Sei Deo Sei Deivae Sac(rum)*. Tratábase con ello de tener propicios a todos los dioses, aunque fuesen desconocidos (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Epiménides* 1,10).

[9] Las citas son dos: una implícita y otra explícita. La primera reproduce casi literalmente este verso de Epiménides de Creta (s.VI a. C.) en su poema *Minos:* 'Εν σοὶ γὰρ ζῶμεν καὶ κινεόμεθα καὶ εἶμεν. La segunda reproduce un verso de Arato (s.III a. C.) en el poema *Fenómenos:* τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Casi el mismo verso se encuentra también en Cleantes (s.III a. C.) en su *Himno a Zeus:* ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν. Es quizás por eso por lo que Pablo dice en plural «algunos de vuestros poetas» (v.28). Ambos, Cleantes y Arato, pertenecen a la escuela estoica.

Es evidente que Pablo, después de lo que ha dicho de Dios creador (v.24-26), al citar estas

en la segunda parte del discurso (v.30-31), que para Pablo era la más esencial, la cosa cambió totalmente. Comenzaba el elemento sobrenatural, y de esto aquellos orgullosos filósofos ni siquiera quisieron oír. La manera como lo cuenta San Lucas no puede ser más expresiva: «Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír, otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez» (v.32). Y Pablo ni siquiera pudo continuar el discurso.

La impresión que debió de causar en San Pablo este fracaso de Atenas tuvo que ser tremenda. Era la primera vez que se encontraba el mensaje cristiano con los representantes de la cultura pagana, y el encuentro no pudo ser más desesperanzador. Pablo había intentado valerse incluso de las armas del buen decir, como lo muestran el exordio de su discurso y las alusiones a antiguos poetas griegos, y como resultado obtiene, no ya oposición y ataque, cosa que hubiera llevado mejor, sino la indiferencia más absoluta, con ese aire de superioridad despectiva que están rezumando aquellas frases: «unos se echaron a reír, y otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez». A buen seguro que este fracaso de Atenas contribuyó grandemente a que, en adelante, rechace en su predicación como inútiles las «artificiosas palabras» y los «persuasivos discursos de sabiduría humana», pues «plugo a Dios salvar a los hombres por la locura de la predicación» (cf. 1 Cor 1,17.21; 2,4).

A pesar del fracaso, todavía logró convertir algunos, entre los cuales «estaban Dionisio Areopagita y una mujer llamada Damaris» (v.34). Nada más sabemos de esta mujer Damaris. Tampoco sabemos apenas nada de Dionisio Areopagita, quien, a juzgar por el sobrenombre, debía de ser miembro del Areópago. Eusebio dice que fue el primer obispo de Atenas [10], y una leyenda posterior lo identificó con otro Dionisio, obispo de París, martirizado en 250. Durante mucho tiempo se le atribuyeron diversos tratados teológico-místicos, que gozaron de gran difusión en la Edad Media, y que aparecen bajo su nombre; pero hoy está demostrado que esos escritos no son anteriores al siglo V.

expresiones de concepción *panteísta*, las emplea desde su punto de vista monoteísta. Lo que trata de afirmar con la primera cita es que dependemos de Dios en todo, hasta el punto de que sin él no podríamos continuar viviendo, moviéndonos y ni aun existiendo. Santo Tomás comentará más tarde que Dios «est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi» (1 q.8 a.3 in c). Con la segunda cita, San Pablo sigue insistiendo en la misma idea de nuestra proximidad a Dios, de nuestra *semejanza* con él; de donde deduce una condena de la idolatría (v.29), al menos en su concepción popular, que más o menos identificaba al dios con su representación material; pues si nosotros, que gozamos de inteligencia y de vida, somos linaje de Dios, está claro que la naturaleza divina, fuente de esa inteligencia y vida, no puede ser figurada por imágenes inertes. Esta «semejanza» del hombre con Dios está claramente atestiguada en el Antiguo Testamento (cf. Gén 1,26; 9,6; Sab 2,23; Eclo 17,1) y San Pablo la recordará en sus cartas (cf. 1 Cor 11,7; Ef 4,24; Col 3,10). Dicha «semejanza» será aún más perfecta en el cristiano, nacido de Dios (Jn 1,12-13) y partícipe de la naturaleza divina (2 Pe 1,4).

[10] EUSEB., *Hist. eccl.* 3,4.

Pablo en Corinto. 18,1-11

[1] Después de esto, Pablo se retiró de Atenas y vino a Corinto.
[2] Allí encontró a un judío llamado Aquila, originario del Ponto, recientemente llegado de Italia con Priscila, su mujer, a causa del decreto de Claudio que ordenaba salir de Roma a todos los judíos. Pablo se unió a ellos; [3] y como era del mismo oficio que ellos, se quedó en su casa y trabajaban juntos, pues eran ambos fabricantes de tiendas. [4] Los sábados disputaba en la sinagoga, persuadiendo a los judíos y a los griegos. [5] Mas luego que llegaron de Macedonia Silas y Timoteo, se dio del todo a la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Mesías. [6] Como éstos le resistían y blasfemaban, sacudiendo sus vestiduras, les dijo: Caiga vuestra sangre sobre vuestras cabezas; limpio soy yo de ella. Desde ahora me dirigiré a los gentiles. [7] Y salió, yéndose a la casa de un prosélito de nombre Ticio Justo, que vivía junto a la sinagoga.

[8] Crispo, jefe de la sinagoga, con toda su casa, creyó en el Señor; y muchos corintios, oyendo la palabra, creían y se bautizaban. [9] Por la noche dijo el Señor a Pablo en una visión: No temas, sino habla y no calles; [10] yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso. [11] Moró allí un año y seis meses, enseñando entre ellos la palabra de Dios.

Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, era a la sazón una de las ciudades de más intenso movimiento comercial del mundo antiguo. A ello contribuía su privilegiada posición geográfica, pues, situada en el estrecho istmo que une a Grecia propiamente dicha con el Peloponeso, servía de verdadero lazo de unión entre Oriente y Occidente a través de sus dos puertos: el de *Cencreas*, mirando a Asia, en el mar Egeo, y el de *Lequeo*, mirando a Italia, en el mar Jónico. Para barcos de poco tonelaje se había hecho un pasaje terrestre adecuado, a base de poleas y ruedas, pudiendo ser transportados de un puerto a otro sin necesidad de hacer el largo rodeo del Peloponeso [1]. Nerón intentó hacer el corte del istmo y unir los dos mares a través de un canal, pero la obra quedó paralizada a los dos kilómetros [2], no llegando a realizarse dicho proyecto hasta fines del siglo pasado, en 1893.

En esta ciudad «de dos mares», como la llaman los autores antiguos [3], parece que, en la época de San Pablo, predominaba bastante el elemento latino sobre el griego. La antigua ciudad griega había sido totalmente arrasada por los romanos en el 146 a. C., al conquistar aquellas regiones, y sólo después de un siglo de desolación, en el 44, había sido reedificada por un decreto de Julio César, acudiendo a ella gran número de colonos de origen itálico. Con todo, atraídos por su comercio, poco a poco se habían establecido también gentes griegas y de otras razas, comprendidos los judíos, que, al igual que

[1] Cf. ESTRABÓN, 8,2,1.
[2] Cf. FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 3,540; SUETONIO, *Nero* 19; DIÓN CASIO, 63,16.
[3] Cf. HORACIO, *Odas* 1,7,2: «bimaris Corinthi moenia». También: OVIDIO, *Metamorf.* 5,407.

en tantas otras ciudades, disponían al menos de una sinagoga. Junto a una vida comercial intensa reinaba la más desenfrenada corrupción de costumbres. En la cima del Acrocorinto estaba el templo de Afrodita, donde más de mil sacerdotisas, alojadas en deliciosos edificios adyacentes, ejercían la prostitución sagrada en honor de la diosa [4]. Ya respecto de la antigua ciudad griega era proverbial la inmoralidad de Corinto, y los autores hablan de «corintizar» como sinónimo de vida licenciosa, y de «enfermedad corintia» para señalar ciertas consecuencias patológicas del vicio deshonesto. Y esta fama continuó. A Corinto acudían, para gastar alegremente el dinero, gentes de las más apartadas regiones; de ahí el dicho proverbial recordado por Horacio: «No todos pueden ir a Corinto», aplicado a quienes tienen que renunciar a una cosa por falta de dinero [5]. No lejos de sus muros tenían lugar cada dos años los famosos juegos ístmicos (cf. 1 Cor 9, 24-27), que, en ocasiones, podían hasta casi competir con los universalmente renombrados juegos olímpicos, celebrados cada cuatro años en la no lejana ciudad de Olimpia.

Tal era la ciudad en la que entra San Pablo al salir de Atenas (v.1). Su estado de ánimo podemos verlo reflejado en aquellas palabras que él mismo escribirá más tarde a los corintios: «Me presenté a vosotros en debilidad, temor y mucho temblor» (1 Cor 2,3). El fracaso de Atenas (cf. 17,32-33), la intranquilidad por la suerte de los tesalonicenses (cf. 1 Tes 3,1-2) y la extremada corrupción de la ciudad en que entraba debieron, de momento, de acobardarle bastante. Quizá hasta pudiera pensarse también, para explicar este estado psicológico de abatimiento, en algún recrudecimiento de su misteriosa enfermedad aludida en 2 Cor 12,7-9.

Sea eso como fuere, San Pablo comienza por buscar medios de subsistencia, uniéndose en el trabajo a un matrimonio judío, Priscila y Aquila, que habían llegado de Roma expulsados por Claudio y se dedicaban a la «fabricación de tiendas» (v.2-3). Probablemente este matrimonio, dada la intimidad con que desde el principio parece unirse a ellos San Pablo, era ya cristiano. Si San Lucas recalca lo de «judío» es para explicar el porqué habían sido expulsados de Roma [6]. Debía de ser un matrimonio de condición económica bastante desahogada, pues luego lo vemos en Efeso (18,18; 1 Cor 16,19) y Roma (Rom 16,3-5; 2 Tim 4,19), habitando en casas lo suficientemente espaciosas para poder ser utilizadas como lugar de reunión de los cristianos. El oficio de «fabricantes de tiendas» (σκηνοποιοί) ha de

[4] Cf. ESTRABÓN, 8,6,20.

[5] HORACIO, *Epist.* 1,17,36: «Non cuivis homini contingit adire Corinthum». También lo recuerda ESTRABÓN, 8,6,2: οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθον ἔσθ' ὁ πλοῦς.

[6] De un decreto de Claudio expulsando de Roma a los judíos habla también Suetonio: «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit» (*Claudius* 25). Es de creer que se aluda al mismo decreto de expulsión que en los Hechos. Lástima que no nos dé la fecha del decreto, cosa que sería de gran importancia para la cuestión cronológica de la vida de San Pablo. Esta fecha nos la da, en cambio, un historiador del siglo IV, Orosio, quien dice tomarla de Josefo: «Anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe iudaeos Iosephus refert» (*Hist.* 7,6,15). Sin embargo, en los escritos de Josefo, tal como hoy se conservan, nada se ha encontrado a este respecto; de ahí que la noticia de Orosio, autor ya demasiado tardío, sin que sea despreciable, no ofrece absoluta garantía. Claudio comenzó a reinar el 24 de enero del año 41; luego el año «nono» abarcaría desde el 25 de enero del 49 hasta el 25 de enero del 50.

entenderse probablemente como fabricantes de esas telas o tejidos toscos, aptos para tiendas, que los viajeros en Oriente solían llevar frecuentemente consigo para prepararse refugio durante la noche. A esta tela, fabricada de ordinario con pelos de cabra, se le daba a veces el nombre de *cilicio*, debido a que su fabricación era algo muy extendido en Cilicia, patria de Pablo, donde abundaban mucho las cabras montesas de pelo áspero y duro, a propósito para esas telas. Allí, quizás en casa todavía de su padre, debió de aprender Pablo este oficio, que luego no se avergonzó de ejercer a lo largo de sus años de apostolado para no ser gravoso a sus evangelizados ni poner obstáculo a la difusión del Evangelio (cf. 20,34; 1 Cor 4,12; 9,12-18; 2 Cor 11,7-12; 12,13; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8). Juzgamos menos probable la opinión de algunos autores, entre ellos San Juan Crisóstomo, que interpretan el σκηνοποιός como «curtidor», es decir, preparador de pieles (σκυτοτόμος) para la construcción de tiendas.

La predicación, en un principio, estuvo restringida sólo a la sinagoga (v.4), e incluso esto con ciertas limitaciones, como claramente lo da a entender lo que se dice a continuación, de que fue, una vez que llegaron de Macedonia Silas y Timoteo, cuando «se dio del todo a la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Mesías» (v.5). No se dice el porqué de esa actividad misional *limitada;* quizá fuera debido, al menos en parte, a ese estado psicológico de abatimiento a que aludimos antes, o también a la necesidad de continuo trabajo para ganarse el sustento. Ahora, al llegar de Macedonia (cf. 17,14-15) sus fieles colaboradores Silas y Timoteo, recobra nuevos ánimos con las buenas noticias que le traen de aquellas iglesias (cf. 1 Tes 3,5-8), e incluso puede gozar de más independencia del trabajo material, gracias a los subsidios enviados por la comunidad de Filipos (cf. 2 Cor 11,9; Flp 4,15), que seguramente le trajeron también ellos. El resultado de su predicación a los judíos, sin embargo, debió de ser muy escaso, y Pablo, ante la resistencia agresiva de que es objeto, determina dejar la sinagoga y dirigirse hacia los gentiles, estableciendo su centro de acción «en casa de un prosélito de nombre Ticio Justo» (v.6-7).

En esta nueva etapa de su predicación, que no excluye a los judíos, parece que obtuvo resultados algo más lisonjeros. Entre los convertidos se nombra expresamente al «archisinagogo Crispo con toda su familia» y se alude, en general, a «muchos corintios» (v.8). Más tarde nos dará Pablo en sus cartas los nombres de algunos de ellos: Estéfanas, Fortunato, Acaico, Gayo, Erasto, Cloe y Febe (cf. 1 Cor 1,11.14.16; 16,17; Rom 16,1.23). En su mayoría debían de ser de condición social humilde (cf. 1 Cor 1,26-29), y algunos incluso esclavos (cf. 1 Cor 7,21-22). Sin duda que, en medio de aquel ambiente tan corrompido de Corinto y con la enemiga encarnizada de los judíos, el apostolado debió de ser duro y proporcionaría enormes sinsabores a San Pablo. San Lucas no lo dice de manera explícita, pero suficientemente lo deja entender al hablar de la visión con que el Señor hubo de animar al Apóstol: «No temas, sino habla y no calles; yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal,

porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso» (v.9-10). Confortado con esta visión, Pablo se anima a seguir predicando y prolonga su estancia en Corinto. El texto habla de que «moró allí un año y seis meses» (v.11), y es probable que en este cómputo no estén incluidos los «bastantes días» (v.18) que continuó en la ciudad después de su acusación ante Galión. Muchos autores, sin embargo, creen que el «año y seis meses» se refiere a todo el tiempo de estancia en Corinto. Mas sea de eso lo que fuere, la estancia es, desde luego, prolongada, pues abarca *al menos* año y medio.

La actividad misional de Pablo durante este largo período apenas nos es conocida. Parece que no sólo se limitó a Corinto, sino que se extendió también a otras ciudades fuera de la capital (cf. 2 Cor 1,1; 11,10). Durante esta permanencia en Corinto escribió las dos cartas a los Tesalonicenses, con un breve intervalo entre la primera y la segunda.

Es acusado ante Galión. 18,12-17

[12] Siendo Galión procónsul de Acaya, se levantaron a una los judíos contra Pablo y le condujeron ante el tribunal, [13] diciendo: Este persuade a los hombres a dar culto a Dios de un modo contrario a la Ley. [14] Disponíase Pablo a hablar, cuando Galión dijo a los judíos: Si se tratase de una injusticia o de algún grave crimen, ¡oh judíos!, razón sería que os escuchase; [15] pero tratándose de cuestiones de doctrina, de nombres y de vuestra Ley, allá vosotros lo veáis; yo no quiero ser juez en tales cosas. [16] Y los echó del tribunal. [17] Entonces se echaron todos sobre Sóstenes, el jefe de la sinagoga, y le golpearon delante del tribunal, sin que Galión se cuidase de ello.

Esta comparecencia de Pablo ante Galión es un dato histórico de gran importancia para la cuestión cronológica de la vida del Apóstol. Lucio Junio Anneo Galión, hermano de Séneca, había nacido en Córdoba hacia el año 3 de la era cristiana. De él hablan varios autores antiguos, presentándolo como un hombre docto y de carácter afable, aunque de complexión enfermiza [7]. Complicado en una conjuración contra Nerón, hubo de darse la muerte por orden de éste, poco después del suicidio de su hermano Séneca [8].

Respecto al tiempo de su proconsulado en Corinto tenemos datos bastante concretos gracias a una inscripción hallada en Delfos, que reproduce una carta del emperador Claudio a esta ciudad, confirmando sus antiguos privilegios. La carta está escrita en «la 26.ª aclamación imperial» de Claudio y en tiempo en que Galión era «procónsul de Acaya». De estos dos datos podemos deducir con bastante certeza que el encuentro de Pablo con Galión debió de tener lugar en la primavera-verano del año 52 [9]. Parece que Pablo llevaba

[7] Cf. SÉNECA, *Natur. quaest.* 4 praef.; *Epist.* 104; ESTACIO, *Silv.* 2,7,32; PLINIO, *Hist. nat.* 31,6,62; DIÓN CASIO, 60,24.

[8] Cf. TÁCITO, *Ann.* 15,73; 16,17.

[9] La inscripción de Delfos, en estado bastante fragmentario, fue dada a conocer y publicada en 1905 por E. BOURGUET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo* (Montpellier 1905). Desde entonces ha sido muy estudiada, en particular por A. Deissmann, F. Prat,

ya en Corinto al menos «año y medio» (v.11), y, por tanto, su llegada a la ciudad debió de tener lugar a principios del 51 o quizás a fines del 50. Los judíos, que ya desde un principio le habían declarado la guerra (v.6), quieren aprovecharse de la inexperiencia del nuevo procónsul que acababa de llegar, cogiéndole de sorpresa; algo parecido a lo que más adelante intentarán hacer con Porcio Festo los de Jerusalén (cf. 25,2).

La acusación de que «obraba contra la ley» (v.13), sin especificar de qué ley se trataba, la judía o la romana, era un tanto ambigua, confiando quizás con ello hacer más impresión en el procónsul, que, en seguida, había de pensar en la ley romana. Además,

A. Brassac, etc. Las palabras (completadas con algunas letras que no se conservan en el original) que a nosotros principalmente interesan son las siguientes: Τιβεριος Κλαυδιος καισαρ... αυτοκρατωρ το κϛ' πατηρ πατριδος... Ιουνιος Γαλλιων ο φιλος μου και ανθυπατος της Αχαιας...

Prescindiendo de interpretaciones de detalle, entre los autores que se han dedicado a estudiar la inscripción hay completo acuerdo en estos dos puntos: que la carta está escrita *siendo Galión procónsul de Acaya*, y que está escrita después que Claudio había sido *aclamado «imperator» por vigesimosexta vez* y antes de la vigesimoséptima. La cifra 26 (κϛ') no puede referirse a otra cosa.

Pues bien, aunque no podemos determinar exactamente el tiempo de esa «26.ª aclamación imperial», sí que podemos hacerlo de manera bastante aproximada, con un muy ligero margen de error. Sabemos, en efecto, por una inscripción de Roma junto a «Porta Maggiore», que en 1 de agosto del 52, en que fue inaugurada la conducción a Roma del «Acqua Claudia», Claudio estaba ya en su 27 aclamación imperial; por tanto, la 26 ha de ser anterior a esa fecha. De otra parte, una inscripción encontrada en Kis (Asia Menor) une la 26 aclamación imperial de Claudio y el año 12 de su potestad tribunicia, año que sabemos abarca desde el 25 de enero del 52 al 24 de enero del 53; por tanto, combinando ambas inscripciones, deducimos que en los primeros meses del año 52, no sabemos si ya desde el principio, Claudio estaba en su 26 aclamación imperial. He dicho que «no sabemos si ya desde el principio», pues, no obstante la inscripción de Kis, cabe aún preguntar si esa 26 aclamación imperial de Claudio habría tenido lugar ya en el año 51, o tendría lugar en el mismo año 52. Parece casi seguro esto último, pues del cotejo de varias inscripciones se deduce que, al comenzar el año 11 de su potestad tribunicia (25 enero del 51), Claudio estaba aún en la 22 aclamación imperial, y no es fácil que en el mismo año 51 se le decretaran otras cuatro aclamaciones, hasta la 26 inclusive. Sabemos, sí, que a ese mismo año pertenecen la 23 y la 24; para la 25 y la 26 no tenemos datos concretos positivos, pero podemos dar casi por cierto que, al menos esta última, si es que no también la 25, pertenecen a los primeros meses del año 52, cuando a principios de primavera se renovaban las campañas militares. Tanto más podemos dar esto por cierto, cuanto que, como sabemos por los *Anales* de Tácito, este año 52 fue un año de grandes éxitos para las legiones romanas.

Tendríamos, pues, que la carta de Claudio está escrita en la primera mitad del año 52, y que en esas fechas era Galión procónsul de Acaya.

Mas, esto supuesto, queda aún por declarar un segundo punto: el de cuándo habría comenzado y hasta cuándo duró ese proconsulado de Galión. Sin esto, nada podemos deducir en orden a la cronología paulina. Pues bien, respecto a este segundo punto, tengamos en cuenta que el cargo de procónsul era de suyo anual y que los nuevos procónsules eran nombrados a principios de la primavera, debiendo partir hacia las respectivas provincias no más tarde del mes de abril (cf. DIÓN CASIO, 60,11 y 17). Es de creer que tal sucediese en el caso de Galión. Cierto que Galión, como parece insinuar el «amicus meus» de la carta de Claudio, es probable que no fuera de los procónsules de nombramiento ordinario (κληρωτοι), sino de los nombrados por decreto especial del emperador (αιρετοι), lo cual podía hacerse en cualquier tiempo y sin plazo fijo, por necesidades especiales de alguna provincia; sin embargo, aun en este caso, podemos llegar a la misma conclusión, pues no es creíble, máxime siendo como era de salud delicada, que Galión se atreviese a salir de Roma entre los meses de octubre a marzo, tiempo del «mare clausum», en que la navegación estaba llena de peligros y era prácticamente nula.

Por tanto, hubo de ser entre marzo y octubre cuando embarcó para Acaya. De otra parte, su estancia en Acaya debió de ser muy breve, a juzgar por lo que dice su hermano Séneca: «... qui cum in Achaia febrem habere coepisset, protinus navem ascendit clamitans non corporis esse, sed loci morbum» (*Epist.* 104). Este «*protinus* navem ascendit», huyendo del clima de Acaya, da la impresión de que pasó allí como procónsul muy poco tiempo, sin esperar siquiera al plazo corriente de un año. Si, pues, en la primavera del año 52, fecha de la carta de Claudio, era procónsul de Acaya, hubo de ser también entonces, o muy poco después, cuando tuvo lugar el encuentro con Pablo.

podían escudarse en que el que obraba contra la ley judía obraba también, en cierto sentido, contra la ley romana, en cuanto que la religión judía era una religión legal, protegida por las leyes romanas. Sin embargo, Galión no se prestó a estas ambigüedades, y llevó en seguida la cuestión a la ley judía, por lo que ni siquiera dejó hablar a Pablo, que «se disponía a defenderse» (v.14). Su respuesta, rehuyendo toda competencia en cuestiones de interpretación de la ley judía (v.14-15), es semejante a la de Pilato (cf. Jn 18,31), aunque más razonada y más firme. También Porcio Festo se expresará de modo parecido más adelante (cf. 25,18-19). La actitud de Galión está rezumando desprecio hacia los judíos, cosa que era bastante común entre los patricios romanos de entonces. Por eso, no se contenta con decir que «no quiere ser juez en tales cuestiones» (v.15), sino que «los echa de su tribunal» (v.16), y no hace caso de que allí mismo, en presencia suya, golpeen a Sóstenes, el jefe de la sinagoga (v.17). Esto no quiere decir que apoyara las ideas profesadas por Pablo; a buen seguro que, para él, éste no era sino otro judío tan despreciable como los otros, englobado en ese desprecio general a toda la raza.

De Sóstenes, el jefe de la sinagoga golpeado delante mismo del tribunal de Galión, nada más sabemos. Es posible que fuera el principal instigador de la acusación contra San Pablo y, por eso, fracasado tan ruidosamente el intento, contra él se desahogarán de modo especial las iras de los presentes. Tampoco sabemos quiénes son estos que se echan sobre él, si judíos o gentiles; más probable parece esto último, pues apenas es creíble que los judíos, por muy excitados que los supongamos ante el fracaso, golpeasen en público a su propio archisinagogo. Quizás la desgracia ayudó a Sóstenes a convertirse a la nueva fe, si es que es él aquel Sóstenes a quien San Pablo en otra ocasión llama «hermano» (1 Cor 1,1).

Regreso a Antioquía. 18,18-22

18 Pablo, después de haber permanecido aún bastantes días, se despidió de los hermanos y navegó hacia Siria, yendo con él Priscila y Aquila, después de haberse rapado la cabeza en Cencras, porque había hecho voto. 19 Llegados a Efeso, los dejó y él entró en la sinagoga, donde conferenció con los judíos. 20 Rogábanle éstos que se quedase más tiempo, pero no consintió, 21 y despidiéndose de ellos, dijo: Si Dios quiere, volveré a vosotros. Partió de Efeso, 22 y desembarcando en Cesarea, después de subir y saludar a la iglesia, bajó a Antioquía.

Después del encuentro con Galión, Pablo se quedó todavía en Corinto «bastantes días» (v.18). Nada sabemos de las actividades desarrolladas durante este tiempo, pero es de creer que pudo moverse con libertad sin ser ya molestado por los judíos. Cuando consideró suficientemente asegurada la fundación de aquella iglesia, determinó regresar a Antioquía, punto de partida de su expedición apostólica, «embarcándose para Siria» (v.18). No sabemos si le

acompañarían Timoteo y Silas. De Timoteo, que ciertamente acompañaba al Apóstol en Corinto (v.5), no se vuelve a hablar hasta el siguiente viaje apostólico de Pablo, cuando se encontraba en Efeso (cf. 19,22); de Silas ya no vuelven a hablar los Hechos, y parece que se encontraba en Roma hacia el año 63-64, cuando San Pedro escribió su primera carta (cf. 1 Pe 5,12). Los que ciertamente le acompañaron hasta Efeso fueron Priscila y Aquila (v.18-19).

La partida fue de Cencras, el puerto oriental de Corinto. Ahí, antes de partir, «se rapó la cabeza, porque había hecho voto» (v.18). La noticia no deja de ser curiosa y algo desconcertante. Parece, desde luego, que esa acción señalaba el cumplimiento del tiempo para el cual se había hecho el voto, y es casi seguro que se trata del voto del «nazireato». De este voto se habla en Núm 6,1-21, y siempre fue tenido en gran estima por los israelitas (cf. Jue 13,2-5; 1 Sam 1,11; 1 Mac 3,49; Lc 1,15). Josefo habla de que era corriente entre los judíos, cuando sufrían alguna enfermedad o se encontraban en algún peligro, «hacer voto, treinta días antes de aquel en que ofrecerían sacrificios, de abstenerse de vino y de cortarse el cabello» [10]. Pasados esos treinta días, el «nazir» había de presentarse en el templo, cortando allí el cabello y ofreciendo determinados sacrificios. Sabemos que, incluso después de haberse convertido al cristianismo, muchos judíos seguían fieles a esa práctica (cf. 21,23-24). Parece que cuando el voto se había hecho en país extraño, lejano de Jerusalén, estaba permitido cortarse el cabello en el lugar de residencia y llevarlo luego a Jerusalén para ser quemado en el templo y ofrecer el sacrificio prescrito. Tal sería nuestro caso.

Pero ¿quién había hecho el voto? El texto no está claro a este respecto. Algunos autores creen que se trata de Aquila, que es el último mencionado; sin embargo, juzgamos mucho más probable que se trata de Pablo, que es el personaje principal y el que viene constituyendo el sujeto lógico de toda la narración. Además, si se tratase de Aquila, no vemos razón para que San Lucas hiciese notar ese dato, al que no le daría ninguna significación; mientras que si se trata de Pablo, es natural que lo haga notar, pues dicho voto sería la razón de por qué «no consintió» quedarse más tiempo en Efeso a pesar de la insistencia que le hacían (v.20), dado que, a causa del voto, había de subir cuanto antes a Jerusalén [11]. Desde luego, llama algo la atención el que Pablo, que tanto recalca en sus cartas nuestra independencia de la Ley, hiciese ese voto del «nazireato»; ello sólo prueba el profundo arraigo, también en él, de esa costumbre judía, que tampoco estaba prohibida al cristiano. Probablemente habría hecho ese voto en alguno de los momentos de persecución y desaliento, que tanto debieron de abundar durante su estancia en Corinto (cf. 18,9-10; 1 Cor 2,3).

[10] FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 2,15. Cf. también *Mishna, Nazir,* 3,6; 7,3.

[11] Esto quedaría aún más claro si fuese auténtica la recensión «occidental» del v.21, que tienen también algunos Padres: «... despidiéndose de ellos, dijo: Es absolutamente necesario que yo celebre la próxima fiesta en Jerusalén; luego volveré a vosotros, si Dios quiere».

La parada en Efeso (v.19) debió de ser motivada únicamente por exigencias de carga y descarga de la nave. Con todo, Pablo aprovechó la ocasión para presentarse en la sinagoga y «conferenciar con los judíos» (v.19). De nuevo en el mar, desembarcó en Cesarea y, «después de subir y saludar a la iglesia, bajó a Antioquía» (v.22). No se especifica cuál es esa iglesia, a la que Pablo sube a saludar, pero parece evidente que se trata de la iglesia de Jerusalén, la iglesia madre, a la que Pablo trató siempre con suma veneración (cf. Gál 2,9-10; Rom 15,25-27). Por lo demás, si se tratase simplemente de la iglesia de Cesarea, no es fácil que San Lucas hablara de «subir», término técnico entre los judíos para indicar el viaje a Jerusalén, ciudad más elevada que el resto del país, ni que luego hablase de «bajar», refiriéndose a Antioquía.

La estancia de Pablo en Jerusalén debió de ser breve. Muy pronto salió para Antioquía, ciudad de la que había partido para este largo recorrido misional. Estamos probablemente a fines del año 52 o principios del 53.

Tercer viaje misional de Pablo. 18,23-21,16.

Pablo y Apolo. 18,23-28

23 Pasado algún tiempo, partió, y atravesando sucesivamente el país de Galacia y la Frigia, confirmaba a todos los discípulos.
24 Cierto judío de nombre Apolo, de origen alejandrino, varón elocuente, llegó a Efeso. Era muy perito en el conoci-
miento de las Escrituras. 25 Estaba bien informado del camino del Señor y con fervor de espíritu hablaba y enseñaba con exactitud lo que toca a Jesús; pero sólo conocía el bautismo
de Juan. 26 Este, pues, comenzó a hablar con valentía en la sinagoga; pero Priscila y Aquila que le oyeron, le tomaron aparte y le expusieron más completamente el camino de Dios.
27 Queriendo pasar a Acaya, le animaron a ello los hermanos y escribieron a los discípulos para que le recibiesen. Llegado allí, aprovechó mucho por su gracia a los que habían creído,
28 porque vigorosamente argüía a los judíos en público, demostrándoles por las Escrituras que Jesús era el Mesías.

Terminado el segundo viaje misional, Pablo se detuvo «algún tiempo» en Antioquía (v.23), pero en seguida piensa en un tercer viaje. El centro va a ser Efeso, la capital de la provincia romana de Asia, que había visitado sólo brevísimamente al fin de su anterior viaje, y a la que había prometido volver (cf. 19-21). El camino seguido queda indicado en la frase «atravesando sucesivamente el país de Galacia y la Frigia» (v.23). Es la misma expresión, aunque en orden inverso, empleada ya por San Lucas con ocasión del segundo viaje (cf. 16,6). Como allí explicamos, somos de parecer de que ese «país de Galacia» es la Galacia etnográfica o Galacia propiamente dicha, y no simplemente la provincia romana de Galacia, territorialmente mucho más amplia. Parece que Pablo, sa-

liendo de Antioquía, en Siria, se dirigió directamente a Galacia, atravesando la cordillera del Taurus por las «Ciliciae portae»; pero, en vez de virar hacia la izquierda, en dirección a Derbe, como en el viaje anterior (cf. 16,1), continuó directamente hacia el norte, entrando en Galacia por su lado oriental. Esta segunda visita de Pablo a Galacia se halla confirmada en Gál 4,13, donde Pablo recuerda a los gálatas, que estaba enfermo cuando los evangelizó «por primera vez» (τὸ πρότερον), expresión que supone haberles hecho ya una segunda visita, cuando escribió la carta. De Galacia se habría dirigido hacia el sudoeste, «atravesando Frigia» (v.23) y llegando así a Efeso.

Parece que la intención de Pablo en esta primera parte de su viaje misional, atravesando Galacia y Frigia, no fue la de fundar nuevas cristiandades, sino la de «confirmar en la fe» a las ya existentes (v.23). El laconismo de Lucas es extremado, limitándose a darnos escuetamente la noticia, sin añadir detalles de ninguna clase. No sabemos quiénes acompañarían al Apóstol. Sabemos que, una vez en Efeso, estaban con él Timoteo, Erasto, Gayo, Aristarco (19, 22.29) y probablemente Tito (cf. 2 Cor 2,12-13; 7,6; 12,18); pero ¿le acompañaban ya desde Antioquía, al menos algunos de ellos? Imposible poder dar contestaciones categóricas. Lo que sí nos dice Lucas es que, mientras Pablo recorría estas «regiones altas» de Galacia y Frigia (cf. 19,1), un nuevo predicador, con el que sin duda Pablo no contaba, estaba ayudando a su obra de evangelización en Efeso y Corinto: Apolo, «judío de origen alejandrino, varón elocuente, muy perito en el conocimiento de las Escrituras» (v.24).

Es interesante este caso de Apolo. San Lucas dice que «estaba bien informado del camino del Señor y enseñaba con exactitud lo que toca a Jesús», pero que «sólo conocía el bautismo de Juan» (v.25). En otras palabras, era verdad lo que enseñaba sobre Jesús y su doctrina, pero *no era toda la verdad*, hasta el punto de ignorar un elemento tan esencial como es el bautismo cristiano. Su formación cristiana debía de ser muy parecida a la de esos «discípulos» que San Pablo encontrará en Efeso, y que tampoco conocían sino «el bautismo de Juan» (19,1-3). Es posible que este cristianismo incompleto de Apolo y de los «discípulos» de Efeso refleje el de la iglesia de Alejandría en esa época, que habría comenzado quizás con discípulos que habían escuchado en Palestina las predicaciones del Bautista, y que no conocían de Jesús sino unos cuantos hechos de su vida. Algunos textos del cuarto evangelio, escrito en Efeso a fines de siglo, sugieren también la idea de que seguían existiendo adeptos del Bautista, más o menos distanciados de los cristianos, por lo que el evangelista, a fin de conducirlos hasta el fin en la fe, tanto habría insistido en hacer resaltar el perfecto acuerdo entre el Bautista y Jesús y la subordinación de aquél a éste (cf. Jn 1,15.29-36; 3,26-30; 5,33; 10,41). Mas sea de esto lo que fuere, ciertamente la formación de Apolo era incompleta; por eso, Priscila y Aquila, que oyeron sus razonamientos en la sinagoga de Efeso, «le tomaron aparte y le expusieron más completamente el camino de Dios»

(v.26). Es de creer, aunque el texto nada dice, que, al igual que luego los «discípulos» que encuentra Pablo (19,5), también aquí ahora Apolo fue bautizado, quizás por Aquila mismo. Determinando después pasar a Acaya, no sabemos si por asuntos particulares o para ejercer el apostolado, los fieles de Efeso escribieron a los de Corinto para que le recibiesen, siendo allí de gran utilidad a la iglesia (v.27-28).

A este Apolo se refiere varias veces San Pablo en sus cartas, siendo tenido por él en alta estima (cf. 1 Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12; Tit 3,13). Quizás debido a este su importante papel en la difusión del Evangelio es por lo que San Lucas juzgó oportuno intercalar en los Hechos este episodio sobre él, interrumpiendo la narración del viaje del Apóstol.

Pablo en Efeso. 19,1-20

**1 En el tiempo en que Apolo se hallaba en Corinto, Pablo,
atravesando las regiones altas, llegó a Efeso, donde halló algunos discípulos; 2 y les dijo: ¿Habéis recibido el Espíritu Santo
al abrazar la fe? Ellos le contestaron: Ni siquiera hemos oído
del Espíritu Santo. 3 Díjoles él: ¿Pues qué bautismo habéis
recibido? Ellos le respondieron: El bautismo de Juan. 4 Dijo
Pablo: Juan bautizaba un bautismo de penitencia, diciendo al
pueblo que creyese en el que venía detrás de él, esto es, en
Jesús. 5 Al oír esto, se bautizaron en el nombre del Señor Jesús.
6 E imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el
Espíritu Santo, y hablaban lenguas y profetizaban. 7 Eran unos
doce hombres.**

**8 Entrando en la sinagoga habló con libertad por tres meses,
conferenciando y discutiendo acerca del reino de Dios. 9 Pero
así que algunos endurecidos e incrédulos comenzaron a maldecir del camino del Señor delante de la muchedumbre, se
retiró de ellos, separando a los discípulos, y predicaba todos los
días en la escuela de Tirano. 10 Esto hizo durante dos años,
de manera que todos los habitantes de Asia oyeron la palabra
del Señor, tanto los judíos como los griegos.**

**11 Obraba Dios por mano de Pablo milagros extraordinarios, 12 de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían
tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos, hacían desaparecer
de ellos las enfermedades y salir a los espíritus malignos. 13 Hasta algunos exorcistas judíos ambulantes llegaron a invocar sobre
los que tenían espíritus malignos el nombre del Señor Jesús,
diciendo: Os conjuro por Jesús, a quien Pablo predica. 14 Eran
los que esto hacían siete hijos de Esceva, sumo sacerdote judío;
15 pero respondiendo el espíritu maligno, les dijo: Conozco a
Jesús y sé quién es Pablo; pero vosotros, ¿quiénes sois? 16 Y arrojándose sobre ellos aquel en quien estaba el espíritu maligno,
se apoderó de unos y otros y los sujetó, de modo que desnudos
y heridos tuvieron que huir de aquella casa.**

**17 Fue esto conocido de todos los judíos y griegos que moraban en Efeso, apoderándose de todos un gran temor y siendo
glorificado el nombre del Señor Jesús. 18 Muchos de los que
habían creído, venían, confesaban y manifestaban sus prácticas**

supersticiosas; 19 y bastantes de los que habían profesado las artes mágicas traían sus libros y los quemaban en público, llegando a calcularse el precio de los quemados en cincuenta mil monedas de plata; 20 tan poderosamente crecía y se robustecía la palabra del Señor.

Era Efeso, capital de la provincia romana de Asia, una de las ciudades más importantes del mundo de entonces, rivalizando con Corinto, Antioquía y Alejandría. A ella venían a confluir las grandes vías procedentes de las regiones interiores de Asia para su comunicación con Occidente, siendo con frecuencia llamada «la gran metrópoli de Asia» (ἡ πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς 'Ασίας).

Entre sus cosas más notables estaba el templo de Artemisa o Diana, considerado como una de las siete maravillas del mundo, verdadero centro de peregrinaciones, y que confería a esta ciudad una autoridad particular en la religiosidad pagana [1]. También se distinguía por la abundancia de sus libros de magia, hasta el punto de que tal clase de libros eran conocidos vulgarmente con el nombre de «escritos efesinos» (τὰ ἐφέσια γράμματα).

Cuando Pablo llegó a Efeso, Apolo no estaba ya en esta ciudad, sino en Corinto (v.1). Parece que el Apóstol tropezó muy pronto con esos «discípulos» que sólo conocían el bautismo de Juan, y que él acabó de instruir y bautizó (v.1-7). Su situación, en orden a formación religiosa, era muy semejante a la de Apolo (cf. 18,25), aunque no es de creer que formasen parte del mismo grupo, pues en ese caso apenas se concibe que no hubiesen sido ya adoctrinados por Apolo, una vez que lo fue él por Priscila y Aquila. Quizás habían llegado a Efeso posteriormente.

Pablo, en un primer momento, supone desde luego que estos «discípulos» han recibido ya el bautismo (cf. v.3), y su pregunta de «si han recibido el Espíritu Santo» (v.2) se refiere evidentemente a si han recibido además ese «don del Espíritu», de que ya habló Pedro en su primer discurso del día de Pentecostés (cf. 2,38), y que en el caso de los samaritanos aparece claramente como algo separado del bautismo (cf. 8,16-20). Sobre la naturaleza de este «don» y su relación con el bautismo, hablamos ya al comentar esos dos pasajes. La respuesta de los interpelados: «Ni siquiera hemos oído del Espíritu Santo» (v.2), parece claro que va más lejos que la pregunta, como diciendo: no ya sólo nada sabemos de que se comunique o no se comunique el Espíritu Santo, pero ni siquiera de su existencia. Y en esta dirección está la repregunta de Pablo: «¿Qué bautismo, *pues*, habéis recibido?» (v.3), en cuyo «pues» ilativo supone clara-

[1] De este templo hablan con frecuencia los historiadores antiguos. Había sido destruido por un incendio en el 356 a. C., pero reconstruido luego con magnificencia y suntuosidad aún mayores (cf. PAUSANIAS, 4,31; PHIL. BYZ., *Spect. mundi* 7; ESTRABÓN, 14,7,26; PLINIO, *Hist. nat.* 36,21; TITO LIV., 1,45,2). La imagen de la diosa era una estatua en parte informe, cuya cabeza estaba ceñida por una torre almenada, símbolo de poder. La parte inferior estaba fajada a manera de momia egipcia, y el pecho lo tenía recubierto de numerosas mamas, símbolo de la fecundidad; de ahí el título de «multimammia» con que la designan los antiguos (cf. SAN JERÓNIMO, *Praef. in Epist. ad Ephesios*). Se decía, al igual que de algunos otros objetos sagrados del paganismo, que era una estatua no hecha por mano de hombres, sino «caída del cielo» (διοπετές), opinión que se recoge en los Hechos (cf. 19,35).

mente que quien ha recibido el bautismo cristiano, necesariamente tiene que saber del Espíritu Santo. No se concreta por qué haya de suponerse ese conocimiento del Espíritu Santo en los bautizados, pero es de creer sea porque ya entonces se confería el bautismo con la fórmula trinitaria, y no simplemente «en el nombre de Jesucristo», como algunos teólogos, apoyándose en varios textos de los Hechos (2,38; 8,16; 10,48; 19,5), han querido defender. De esta cuestión ya tratamos al comentar 2,38.

Ante la respuesta de que sólo habían recibido el «bautismo de Juan» (v.3), Pablo completa la instrucción de esos «discípulos», diciendo que el bautismo de Juan era sólo un bautismo de arrepentimiento (βάπτισμα μετανοίας), de carácter provisional, cuya finalidad era preparar al pueblo para recibir a Jesús y el nuevo bautismo cristiano. Así instruidos, los «discípulos» se bautizan (v.5); después Pablo, en acto distinto, como en el caso de los samaritanos (8,16-20), impone las manos sobre los ya bautizados, descendiendo el Espíritu Santo sobre ellos, con la consiguiente manifestación de glosolalia y otros carismas (v.6).

Simultáneamente a estos hechos, Pablo comenzó, como de costumbre, su actuación en la sinagoga de los judíos, «conferenciando y discutiendo acerca del reino de Dios»; y así, «durante tres meses» (v.8). El resultado como antes en Corinto (18,6), tampoco aquí fue halagüeño; y Pablo, dejando la sinagoga, se estableció en la «escuela» o *auditorium* de un tal Tirano, donde no ya sólo los sábados, como en la sinagoga, sino «todos los días» por espacio de «dos años», predicó el reino de Dios, tanto a judíos como a griegos (v.9-10). La recensión «occidental» añade al final del v.9: «desde la hora quinta hasta la décima» (once de la mañana a cuatro de la tarde), noticia que puede muy bien ser auténtica, y ciertamente es muy verosímil, pues los antiguos eran muy madrugadores (cf. Mc 15,1.25), y ésas serían las horas en que Tirano, terminadas sus lecciones, dejaba libre el local. De este Tirano, probablemente algún retórico griego, nada más sabemos; ni si cedía su «escuela» a Pablo gratuitamente o subalquilada.

El apostolado de Pablo en Efeso durante estos «dos años» debió de ser muy intenso. El mismo lo resumirá así más tarde, hablando a los presbíteros de esa iglesia: «Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; cómo no omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús» (20,18-21). San Lucas apenas da detalles; pero claramente deja entender que fue un apostolado fecundo, de modo que sus frutos se notaron también fuera de Efeso, en otras ciudades de la provincia de Asia (v.10). Concuerda con esto lo que por estas fechas escribe Pablo mismo a los corintios: «Me quedaré en Efeso hasta Pentecostés, porque se me ha abierto una puerta grande y prometedora» (1 Cor 16,8-9); era la puerta que

daba hacia el interior de la provincia de Asia, cuya capital era Efeso, a la que constantemente acudían para sus negocios gentes de las otras ciudades de la provincia. Sin duda que muchas de estas gentes, instruidas por Pablo en Efeso, volverían a sus respectivos domicilios difundiendo allí lo que habían aprendido. Tal parece ser el caso de Epafras, fundador de la iglesia de Colosas (cf. Col 1,7; 4,12), y el de Filemón, cristiano hacendado de la misma ciudad (cf. Flm 1.19). Hasta es posible que, durante esta larga estancia en Efeso, Pablo mismo hiciera breves salidas a las ciudades vecinas para predicar la buena nueva; y si no él, podía mandar a alguno de sus colaboradores, como Timoteo, Erasto, Gayo, etc., que entonces le acompañaban (cf. v.22.29). Desde luego, debió de ser en esta época cuando se fundaron las iglesias de que se habla al principio del Apocalipsis (Ap 2,1-3,22).

Al éxito del apostolado contribuían, sin duda, los «milagros extraordinarios que Dios obraba por mano de Pablo, de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos, hacían desaparecer de ellos las enfermedades y salir a los espíritus malignos» (v.11-12). Tratábase de esos grandes *pañuelos* usados en Oriente para secarse la frente o cubrirse la cabeza; y de los *delantales* que, sujetos a mitad del cuerpo, los trabajadores ponían delante para protegerse durante el trabajo. Con razón, algunos autores han visto aquí un argumento para defender el culto de las reliquias, que más tarde se desarrollara en la Iglesia, pues Dios se vale de esos objetos como instrumentos para obrar milagros por el hecho de estar relacionados con Pablo.

Este poder taumatúrgico de Pablo era demasiado llamativo para que no suscitase intentos de plagio. De hecho, así sucedió. Algunos exorcistas judíos, hijos de un tal Esceva, perteneciente a una de las familias sacerdotales de entre las que se solían elegir los sumos sacerdotes, visto el poder de Pablo sobre los demonios, se imaginaron que podían hacer lo mismo, con tal de emplear en sus exorcismos el nombre de aquel misterioso Jesús predicado por Pablo [2]. Así lo intentan hacer (v.13-14), pero con resultados que no esperaban, de modo que, «desnudos y heridos, tuvieron que huir de aquella casa» (v.15-16).

El hecho fue público y conocido en toda la ciudad, tanto por los judíos como por los griegos, «apoderándose de todos un gran temor», y convenciéndose de la gran potencia del nombre de Jesús,

[2] Esta práctica del «exorcismo» estaba muy extendida entre los judíos. El mismo Josefo, después de decir que Salomón había recibido de Dios el poder de arrojar los demonios y que había compuesto para ello fórmulas muy eficaces, añade: «Esta manera de curar está todavía muy en uso entre nosotros» *(Antiq. iud.* 8,2,5; *De bello iud.* 7,6,3). También en el Talmud se dan varias fórmulas de conjuros (cf. *Schabbath 19,3; Abodah Zarah fol.12,3; Sanhedrin 10,1).*

A veces, como claramente da a entender la manera de hablar de Jesucristo, se trataba de exorcistas verdaderos, que, por espíritu de religión y confiando en Dios, practicaban exorcismos realmente eficaces (cf. Mt 12,27; Mc 9,38); pero al lado de éstos habían surgido otros muchos, que no eran sino simples *vividores* que vagaban de una parte a otra y se preciaban de conocer fórmulas eficaces para arrojar los demonios. A esta clase debían de pertenecer los hijos de Esceva, exorcistas «ambulantes», que iban de lugar en lugar ejerciendo su profesión. En Efeso, ciudad muy dada a la magia, esperarían encontrar campo abonado para sus planes, pues exorcismos y magia son cosas muy afines.

cuyos profanadores eran así castigados (v.17). Una consecuencia ulterior fue lo que a continuación cuenta San Lucas, de que *muchos de los que habían creído* venían y repudiaban abiertamente sus artes mágicas (v.18), uniéndose a ellos «bastantes profesionales de la magia», seguramente paganos, que, impresionados por el caso, traían sus libros y los quemaban en público, dispuestos a dejar el oficio (v.19). Añade San Lucas que el precio de los escritos quemados se calculó en unas «cincuenta mil monedas de plata» (v.19), suma elevadísima, que corresponde a unas 46.000 pesetas oro. La cosa, sin embargo, no debe extrañar, dada la enorme difusión, como ya indicamos más arriba, que la magia y la superstición tenían en Efeso. Tratábase generalmente de pergaminos, papiros, tablillas, etc., que contenían fórmulas mágicas para infinidad de circunstancias de la vida, y que los devotos llevaban incluso, a veces, colgadas del cuello como amuletos [3]. Parece que los neófitos cristianos seguían sin haberse desembarazado totalmente de esas prácticas, y fue el fracaso de los exorcistas judíos lo que les acabó de abrir los ojos en este punto.

Motín contra Pablo. 19,21-40

**21 Después de esto resolvió Pablo ir a Jerusalén, atravesando
la Macedonia y la Acaya, porque se decía: Desde allí iré a
Roma. 22 Enviando a Macedonia dos de sus auxiliares, Timoteo
y Erasto, él se detuvo algún tiempo en Asia.**

**23 Pero hubo por aquellos días un alboroto no pequeño, a
propósito del camino del Señor, 24 ocasionado por un platero
llamado Demetrio, que hacía en plata templos de Artemisa,
que proporcionaban a los artífices no poca ganancia; 25 y con-
vocándolos, así como a todos los obreros de este ramo, les
dijo: Bien sabéis que nuestro negocio depende de este oficio.
26 Asimismo estáis viendo y oyendo que no sólo en Efeso, sino
en casi toda el Asia, este Pablo ha persuadido y llevado tras sí
una gran muchedumbre, diciendo que no son dioses los hechos
por manos de hombres. 27 Esto no solamente es un peligro
para nuestra industria, sino que es en descrédito del templo
de la gran diosa Artemisa, que será reputada en nada y vendrá
a quedar despojada de su majestad aquella a quien toda el
Asia y el orbe veneran.**

**28 Al oír esto, se llenaron de ira y comenzaron a gritar, di-
ciendo: Grande es la Artemisa de los efesios. 29 Toda la ciudad
se llenó de confusión y a una se precipitaron en el teatro, arras-
trando consigo a Gayo y Aristarco, macedonios, compañeros
de Pablo. 30 Quería Pablo entrar allá, pero no se lo permitieron
los discípulos. 31 Algunos de los asiarcas, que eran sus amigos,
le mandaron recado rogándole que no se presentase en el
teatro. 32 Unos gritaban una cosa y otros otra. Estaba la asam-
blea llena de confusión y muchos no sabían ni por qué se ha-
bían reunido. 33 En esto, empujado por los judíos, se destacó
entre la multitud Alejandro, que con la mano hacía señas de**

3 Cf. PLUTARCO, *Symp.* 7,5,4; CLEM. ALEJANDRINO, *Strom.* 5,8,42.

que quería hablar al pueblo; [34] pero en cuanto supieron que era judío, todos a una levantaron la voz, y por espacio de dos horas estuvieron gritando: ¡Grande es la Artemisa de los efesios!

[35] Habiendo logrado el secretario calmar a la muchedumbre, dijo: Efesios, ¿quién no sabe que la ciudad de Efeso es la guardiana de la gran Artemisa y de su estatua bajada del cielo? [36] Siendo esto incontestable, conviene que os aquietéis y no os precipitéis. [37] Porque habéis traído a estos hombres que ni son sacrílegos ni blasfemos contra vuestra diosa. [38] Si Demetrio y los de su profesión tienen alguna queja contra alguno, públicas asambleas se celebran y procónsules hay; que recurran a la justicia para defender cada uno su derecho. [39] Si algo más pretendéis, debe tratarse eso en una asamblea legal, [40] porque hay peligro de que seamos acusados de sedición por lo de este día, pues no hay motivo alguno para justificar esta reunión tumultuosa. Dicho esto, disolvió la asamblea.

Habían transcurrido «dos años» (v.10) y «tres meses» (v.8) de estancia en Efeso, cuando Pablo piensa en dejar la ciudad. Sus planes están perfectamente reflejados en los v.21-22: ir a Jerusalén, después de haber visitado las iglesias de Macedonia y Acaya, y luego partir para Roma; pero antes se detendrá todavía «algún tiempo» en Asia, enviando delante, camino de Macedonia, a dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto. Estas noticias se completan con lo que el mismo Pablo dice a los romanos, de que la visita a Macedonia y Acaya era sobre todo para recoger limosnas en favor de los fieles de Jerusalén (Rom 15,25-28), y que la ida a Roma era ya un antiguo deseo suyo (Rom 1,13-15).

No sabemos con exactitud lo que se prolongaría este «algún tiempo» (v.22) que Pablo se detuvo en Efeso. Es probable que algunos meses, los cuales, añadidos a los «dos años» y «tres meses» anteriores, completarían el *trienio*, en números redondos, de que habla luego Pablo en su discurso de Mileto (cf. 20,31). Es durante estos meses cuando escribió la actual primera carta a los Corintios (cf. 1 Cor 16,1-9), aunque anteriormente les había ya escrito otra, hoy perdida (cf. 1 Cor 5,9). Parece que, durante estos meses, incluso hizo un rapidísimo viaje a Corinto, y a su vuelta escribió una carta severísima «con muchas lágrimas» (cf. 2 Cor 2,4-11; 7,8-12; 13,1-2), que tampoco se ha conservado.

Un incidente imprevisto aceleró su partida de Efeso: el motín de los plateros de la ciudad contra él (v.23-40). El relato de este incidente es una de las páginas más vívidas de los Hechos, y de una precisión psicológica admirable: la arenga del platero Demetrio, que ve arruinado el negocio y sabe explotar el sentimiento religioso del pueblo hacia su diosa, la manifestación callejera en que muchos no saben ni por lo que concurren, la frustrada intervención del judío Alejandro para que el furor popular no envuelva a los judíos con los cristianos, el atinado discurso del «secretario» que logra calmar los ánimos de la muchedumbre..., son pinceladas tomadas de la vida real con acierto insuperable. Lucas no describe aquí como

testigo ocular, pues entonces no se hallaba con el Apóstol en Efeso, pero pudo muy bien recoger estos datos de testigos oculares, tales como Aristarco (v.29), en cuya compañía hará luego el viaje a Roma (cf. 20,4; 27,2), o quizás de Pablo mismo.

Con razón se ha hecho notar, en alabanza de la exactitud histórica de Lucas, la espléndida confirmación que los descubrimientos arqueológicos han suministrado a esta página de los Hechos. Con frecuencia en inscripciones se mencionan corporaciones de obreros (συνεργασίαι), que tenían gran influencia en la vida social de las ciudades griegas; de una de estas corporaciones en Efeso, la de los plateros, debía de ser jefe Demetrio. El objeto principal de su industria eran los «templos en plata de Artemisa» (v.24), es decir, miniaturas del templo de la diosa, que luego vendían a devotos y peregrinos. Son muchos los templos de esta clase, en barro o piedra, que se han encontrado en las excavaciones arqueológicas; si no se han encontrado en plata ni otros metales preciosos, ello es debido, sin duda, a que fueron desapareciendo ya en tiempos antiguos a causa de su valor intrínseco. También aparece siempre en las inscripciones el apelativo de «grande» (μεγάλη) o «máxima» (μέγιστη) dado a Artemisa, exactamente como la nombran siempre los Hechos (v.27.28.34.35). Igual se diga de la expresión «guardiana (νεωκόρος) de la gran Artemisa» (v.35), título con que se designa a Efeso.

En cuanto a los nombres de «asiarcas» (v.31) y de «secretario» (v.35), han recibido también espléndida confirmación en las inscripciones. El nombre «asiarca» (’Ασία ἄρχω, *que manda en Asia)* era el título con que se designaba a los magistrados que regulaban el culto y las fiestas religiosas de la *provincia de Asia;* con análogas funciones hallamos en la provincia de Galacia los «galatarcas», en la de Bitinia los «bitinarcas», etc. Eran personajes de gran importancia social, elegidos entre las personas más influyentes de la provincia; su cargo duraba un año, pero continuaban ostentando este título honorífico también después de haber cesado en sus funciones. El hecho de que algunos de los asiarcas fuesen «amigos» de Pablo (v.31) es indicio de la gran notoriedad de Pablo y del prestigio de que gozaba (cf. v.10.17.26). El «secretario» o escriba (γραμματεύς) era un alto funcionario, que tenía gran influencia en los acontecimientos de la ciudad, encargado no sólo de dar fe de los actos oficiales, sino de preparar leyes, decretos, y aun de dirigir los asuntos públicos, verdadero lazo de unión entre la ciudad y las autoridades imperiales, de las cuales la principal, en las provincias senatoriales como Asia, era el «procónsul». También este «secretario», al igual que algunos de los asiarcas, parece que sentía al menos cierta simpatía por el Apóstol, pues, aunque directamente no habla sino de Gayo y Aristarco (v.37), está claro que, con sus atinadas reflexiones, mira sobre todo a Pablo, que es contra quien se había provocado el alboroto.

El peligro en que Pablo se vio envuelto debió de ser muy grave, y a él parece que alude cuando escribe más tarde a los eorin-

tios: «No queremos, hermanos, que ignoréis la tribulación que nos sobrevino en Asia..., tanto que desesperábamos ya de salir con vida... y temimos como cierta la sentencia de muerte» (2 Cor 1,8-9). Es probable que a este mismo incidente aluda también cuando, refiriéndose a Prisca y a Aquila, escribe a los romanos: «Por salvar mi vida expusieron su cabeza» (Rom 16,4). Quizás este matrimonio, en cuya casa debía de estar hospedado Pablo (cf. 18,3.19.26), logró arrancarle de la furia de los agitadores mediante alguna peligrosa estratagema cuando éstos iban en su busca y, al no poder llevarle a él, arrastraron consigo hacia el teatro a Gayo y Aristarco (v.29). Claro que también es posible que todos estos peligros a que Pablo alude sean anteriores a este motín de los plateros, cosa que no podemos resolver de modo definitivo por falta de datos. Desde luego, ya antes del motín de los plateros debió de estar su vida en peligro (cf. 1 Cor 15,32); incluso es posible, como suponen bastantes autores, que Pablo pasara algún tiempo en la cárcel de Efeso, pues, escribiendo a los corintios, habla de sus «encarcelamientos» en plural (2 Cor 11,23), y cuando escribe a los romanos manda saludos para Andrónico y Junia, «mis compañeros de cautiverio» (Rom 16,7); ahora bien, hasta la fecha en que fueron escritas estas dos cartas, la única prisión de Pablo que conocemos es la de Filipos (16,23-40). Con todo, por lo que toca a concretar una prisión del Apóstol *en Efeso*, las pruebas no son decisivas y, desde luego, caso de haber tenido lugar, este encarcelamiento debió de ser muy breve, pues, de lo contrario, difícilmente Lucas lo hubiera pasado por alto en su narración.

Pablo deja Efeso, recorriendo Macedonia y Grecia. 20,1-5

1 Luego que cesó el alboroto, hizo Pablo llamar a los discípulos, y exhortándolos, se despidió de ellos y partió camino de Macedonia; 2 y atravesando aquellas regiones los exhortaba con largos discursos, y así llegó a Grecia, 3 donde estuvo por tres meses; y en vista de las asechanzas de los judíos contra él cuando supieron que se proponía embarcarse para Siria, resolvió volver por Macedonia. 4 Le acompañaban Sópatros de Pirro, originario de Berea; los tesalonicenses Aristarco y Segundo, Gayo de Derbe, Timoteo y los asianos Tíquico y Trófimo. 5 Estos se adelantaron y nos esperaron en Tróade.

Cuando, gracias a la prudente intervención del «secretario» de la ciudad, cesó el tumulto de los plateros, Pablo hizo reunir a los fieles y, despidiéndose de ellos, partió para Macedonia (v.1), pasando por Tróade (cf. 2 Cor 2,12). Era el itinerario que había proyectado con antelación (cf. 19,21).

No sabemos cuánto tiempo se detuvo en Macedonia ni qué ciudades visitó; San Lucas se contenta con decir que, «atravesando aquellas regiones, los exhortaba con largos discursos» (v.2). Desde luego, fue aquí, en Macedonia, donde se encontró con Tito, que

le informó acerca del estado de la comunidad de Corinto, con cuya ocasión Pablo escribió la actual segunda carta a los Corintios (cf. 2 Cor 2,12-13; 7,5-9; 9,2-4). Es de creer que visitaría al menos las iglesias de Filipos, Tesalónica y Berea, fundadas en el anterior viaje apostólico (cf. 16,12-17,14); también es probable que fuera en esta ocasión cuando llegó hasta la Iliria o Dalmacia y el Epiro, viajes que parecen suponer sus cartas (cf. Rom 15,19; 2 Tim 4,10; Tit 3,12).

Recorridas esas regiones, Pablo bajó a Grecia, donde se detuvo «tres meses» (v.3). Tampoco aquí Lucas nos da detalles del apostolado de Pablo durante estos tres meses, ni si visitó Atenas, de tan poco gratos recuerdos para él (cf. 17,32-33). Desde luego, no cabe duda que visitó Corinto, conforme había prometido varias veces (cf. 1 Cor 16,5-7; 2 Cor 9,4; 12,14), hospedándose en casa de un tal Gayo, a quien había convertido y bautizado (cf. Rom 16,23; 1 Cor 1,14). Fue estando en Corinto cuando escribió la carta a los Romanos (cf. 19,21; Rom 15,25-28; 16,1), y probablemente también la carta a los Gálatas.

Estos tres meses pasados en Corinto parece corresponden al invierno (cf. 1 Cor 16,5-6), disponiéndose luego a «embarcar para Siria» (v.3), a comienzos de la primavera (cf. v.6), a fin de llevar a Jerusalén las colectas que en favor de los pobres de la iglesia madre iba recogiendo desde hacía tiempo en Galacia, Macedonia y Acaya (cf. 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,1-7; Rom 15,25-26).

Enterado, sin embargo, quizás por algún amigo, que «los judíos tramaban asechanzas contra él», decidió hacer el viaje por tierra, inmensamente más largo, pues le forzaba a volver a pasar por Macedonia (v.3). La conjura de los judíos consistiría, sin duda, en que pensaban acabar de una vez con él, asestándole un golpe bien dado en algún rincón oscuro de la nave, arrojando luego su cuerpo al mar. La ocasión no podía ser más propicia; pues, como era inminente la Pascua (cf. v.6), las naves que marchaban hacia Siria y Palestina de los diversos puertos del Mediterráneo iban llenas de peregrinos judíos, y hubiera sido fácil encontrar cómplices y encubridores. En su viaje por tierra, la cosa era más difícil. Pablo, pues, decide hacer el viaje por tierra, aunque renunciando a poder estar en Jerusalén para la Pascua. Le acompañan siete de sus colaboradores (v.4), algunos de cuyos nombres vuelven a aparecer en sus cartas (cf. Rom 16,21; Ef 6,21; Col 4,7; 2 Tim 4,12.20; Tit 3,12), y que, sin duda, habían sido elegidos por las diversas iglesias, secundando los deseos de Pablo de no querer administrar por sí solo dineros ofrecidos para beneficencia (cf. 1 Cor 16,3-4; 2 Cor 8,20-21). En un momento del viaje, que no podemos precisar, se dividió el grupo, acelerando algunos de ellos la marcha y esperando a los demás en Tróade (v.5). Tampoco se ve claro quiénes son los que se adelantan: si solamente Tíquico y Trófimo, o todos los siete antes mencionados, quedando atrás únicamente Pablo y Lucas, que se le habría juntado en Filipos.

La «fracción del pan» en Tróade. 20,6-12

[6] Nosotros, después de los días de los Azimos, partimos de Filipos, y a los cinco días nos reunimos con ellos en Tróade, donde nos detuvimos siete días.

[7] El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para partir el pan, platicando con ellos Pablo, que debía partir al día siguiente, prolongó su discurso hasta la medianoche. [8] Había muchas lámparas en la sala donde estábamos reunidos. [9] Un joven llamado Eutico, que estaba sentado en una ventana, abrumado por el sueño, porque la plática de Pablo se alargaba mucho, se cayó del tercer piso abajo, de donde lo levantaron muerto. [10] Bajó Pablo, se echó sobre él y, abrazándole, dijo: No os turbéis, porque está vivo. [11] Luego subió, partió el pan, lo comió y prosiguió la plática hasta el amanecer, y luego partió. [12] Le trajeron vivo al muchacho, con gran consuelo de todos.

El presente relato de Lucas es de importancia extraordinaria en orden a la historia de la iglesia primitiva. Lo mismo que en Jerusalén (cf. 2,42-46), también aquí, en Tróade, se reúnen los fieles para «partir el pan» (v.7.11); expresión, como ya explicamos entonces, con la que claramente se alude al rito eucarístico. Este es el hecho realmente importante, que conviene destacar; lo demás, incluso la resurrección de un muerto, como Eutico, ya no son sino datos episódicos.

Pablo, a quien desde Filipos acompaña Lucas, que de nuevo vuelve a usar en la narración la primera persona de plural (v.5-6), pasa en esta ciudad las fiestas pascuales o de los Azimos (cf. Ex 12, 15), dirigiéndose luego a Tróade, en cuyo viaje emplean «cinco días» (v.6). Son de notar estos «cinco días» para un recorrido en el que sólo se habían empleado «dos» en una ocasión anterior (cf. 16,11); quizás se deba a que los vientos eran contrarios, o quizás también a que se detuvieron algún tiempo en Neápolis, ciudad que servía de puerto a Filipos, antes de coger la nave. En Tróade, ciudad que Pablo había visitado ya por lo menos dos veces (cf. 16,8; 2 Cor 2,12), se detienen «siete días» (v.6), y es en esta ciudad donde tiene lugar la reunión para «partir el pan», a que aludimos antes.

La reunión se celebra «el primer día de la semana» (v.7), es decir, el día siguiente al sábado, correspondiente a nuestro *domingo (dies dominica, señorial* o del Señor), nombre que no tardará en aparecer en los documentos cristianos (cf. Ap 1,10) y que parece debe su origen a ser el gran día en que resucitó el Señor. El modo como se expresa San Lucas: «El domingo, estando nosotros reunidos para partir el pan...», da la impresión de que no fue por mera coincidencia el que la reunión tuviera lugar en domingo, sino que era normal el tenerla *cada domingo*. Desde luego, para tiempos algo posteriores tenemos de ello testimonios explícitos [1], y es obvio suponer que

[1] Cf. *Didaché* 14,1: «Reunidos *cada día del Señor,* partid el pan y dad gracias...» SAN JUSTINO, *I Apol.* 67: «Y en el *día que se llama del Sol* se reúnen en un mismo lugar los que habitan tanto las ciudades como los campos...; se traen el pan, el vino y agua...» También San

también lo fuera ya así en la época apostólica. San Pablo mismo, recomendando a los corintios la colecta para los pobres de Jerusalén (1 Cor 16,2), da claramente a entender que también en Corinto había *cada domingo* reunión de los fieles, reunión de cuya naturaleza o finalidad nada se dice, pero que, sin duda, sería para la «fracción del pan», igual que la de Tróade. Si en la iglesia de Jerusalén esta «fracción del pan» se hacía *diariamente* (cf. 2,46), eso debió de ser sólo en un principio, cuando los cristianos, pocos aún en número, renunciando a la propiedad de sus bienes, hacían sus comidas en común «con alegría y sencillez de corazón», siendo natural que, unida a esa comida ordinaria, hicieran también la «fracción del pan». No consta que en tiempos posteriores, cambiadas las circunstancias, continuara esa reunión *diaria* para la «fracción del pan»; más probable parece que, al igual que en otras iglesias, también en Jerusalén hubiera una reunión *dominical* para «partir el pan».

Otro dato interesante es que esa reunión tenía lugar *por la tarde* [2], pues Pablo «prolongó su discurso hasta la medianoche» (v.7) y, después de partir el pan, todavía «prosiguió la plática hasta el amanecer» (v.11). No está claro si se trata de la noche del sábado al domingo o de la del domingo al lunes. Si contamos a la manera greco-romana, es evidente que se trataría de la noche del domingo al lunes, pues de una reunión que comenzaba el sábado por la tarde no podría decirse: «el domingo, estando nosotros reunidos...» (v.7); sin embargo, es muy posible que San Lucas, acomodándose al cómputo judío, comenzase a contar el nuevo día no desde la medianoche, como los griegos o romanos, sino desde la puesta del sol del día anterior; en cuyo caso, la noche de referencia habrá de ser la del sábado al domingo. Con ello tendremos, además, mayor conformidad con el tiempo en que resucitó el Señor, que fue también en la noche de un sábado a un domingo. Ni es obstáculo contra esta interpretación el que, como Pablo había de partir «al día siguiente» (v.7), si contamos a la manera judía, el «día siguiente» a la noche del sábado al domingo sería el lunes y, por tanto, Pablo habría permanecido en Tróade, una vez terminada la reunión eucarística, durante todo el domingo, cosa que parece contraria al conjunto de la narración (cf. v.7.11). Y digo que no es obstáculo, porque ese «al día siguiente» puede muy bien significar, incluso para un judío, el tiempo siguiente a la noche, prescindiendo de todo método de computación en los días (cf. 23,31-32).

Ignacio de Antioquía (*Ad Magn.* 9) habla de que los cristianos no celebramos ya el sábado, sino el domingo.

[2] En tiempos posteriores sabemos que se hacía en las primeras horas de la mañana. Cf. SAN CIPRIANO, *Epist.* 63,15: «Celebramos la eucaristía como sacrificio *matinal*, a pesar de que fue instituida por la tarde, porque en ella recordamos la resurrección del Señor». Y Plinio el Joven en su carta a Trajano (a.111-112), habla de una reunión que solían hacer los cristianos «stato die *ante lucem*» (*Epist.* 10,96).

De Tróade a Mileto. 20,13-16

13 Nosotros, adelantándonos a tomar la nave, zarpamos rumbo a Assos, donde habíamos de recoger a Pablo, porque él había dispuesto hacer hasta allí el viaje por tierra. 14 Cuando se nos unió en Assos, lo tomamos en la nave, y llegamos hasta Mitilene. 15 De aquí, hechos a la vela, pasamos al día siguiente enfrente de Quío; al tercer día navegamos hasta Samos, y al otro día llegamos a Mileto. 16 Había resuelto Pablo, en efecto, pasar de largo por Efeso, a fin de no retardarse en Asia, pues quería, a ser posible, estar en Jerusalén el día de Pentecostés.

Descripción minuciosa, la que aquí hace Lucas, de la ruta seguida por Pablo al dejar Tróade. Parece incluso que la nave, una simple nave de cabotaje, que luego dejarán cuando hayan de internarse en el mar (21,2), estaba más o menos a disposición del grupo de Pablo, pues es éste quien parece fijar las escalas del navío (cf. v.13.16).

Al salir de Tróade, la comitiva se divide en dos grupos, y mientras unos hacen el viaje hasta Assos por mar, Pablo con otros lo hacen por tierra (v.13), habiendo de recorrer a pie o en cabalgadura unos 40 kilómetros. Ignoramos las razones que indujeron a Pablo a escoger el camino por tierra, después de haber hecho embarcar a sus compañeros y haberse citado con ellos en Assos. Quizá fue para seguir más tiempo con los hermanos de Tróade, que así podían acompañarle en el camino, o quizá por otras razones. Sólo podemos hacer conjeturas. Una vez en Assos, juntos ya todos los del grupo, navegan hacia Mitilene, capital de la isla de Lesbos, situada en su costa oriental. De Mitilene siguen navegando hacia el sur, pasando al día siguiente frente a la isla de Quío, y, al siguiente, frente a la de Samos (v.15), dejando a su izquierda a Efeso, en la costa asiática, donde Pablo no quería detenerse (v.16). Siguiendo hacia el sur, se detienen en Mileto (v.15), a unos 50 kilómetros de Efeso, donde la estancia se prolongó algunos días [3].

La razón de por qué Pablo no quería tocar el puerto de Efeso era, nos dice Lucas, porque deseaba estar en Jerusalén para Pentecostés (v.16), y una escala en aquella ciudad, de tantos conocidos para él (cf. 19,10), inevitablemente se habría trocado en una estancia larga. Poco después, dirá el mismo Pablo que va a Jerusalén como empujado por una fuerza irresistible de su espíritu, aunque previendo las graves tribulaciones que allí le esperan (cf. 20,22-23).

Discurso de Pablo en Mileto. 20,17-38

17 Desde Mileto mandó a Efeso a llamar a los presbíteros de la iglesia. 18 Cuando llegaron a él, les dijo: «Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que

[3] Algunos códices añaden en el v.15: «... hasta Samos, *y habiendo hecho escala en Trogilio,* al otro día...» Hay autores que consideran esta variante como auténtica, y ciertamente es del todo verosímil. *Trogilio* está en el continente asiático, en la punta más occidental del promontorio que se extiende frente a la isla de Samos.

**llegué a Asia, 19 sirviendo al Señor con toda humildad, con
lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas
de los judíos; 20 cómo no omití nada de cuanto os fuera de
provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado,
21 dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a
Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. 22 Ahora, encadenado por
el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me suce-
derá, 23 sino que en todas las ciudades el Espíritu Santo me
advierte, diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones.
24 Pero yo no hago ninguna estima de mi vida, con tal de aca-
bar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús, de
anunciar el evangelio de la gracia de Dios. 25 Sé que no veréis
más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando
el reino de Dios; 26 por lo cual en este día os testifico que estoy
limpio de la sangre de todos, 27 pues os he anunciado plenamen-
te el consejo de Dios. 28 Mirad por vosotros y por todo el re-
baño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos,
para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su san-
gre. 29 Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros
lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño, 30 y que de entre
vosotros mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas
perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento.
31 Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día,
no cesé de exhortaros a cada uno con lágrimas. 32 Yo os enco-
miendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edifi-
car y dar la herencia a todos los que han sido santificados.
33 No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. 34 Vosotros
sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan
han suministrado estas manos. 35 En todo os he dado ejemplo,
mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados,
recordando las palabras del Señor Jesús, que El mismo dijo:
Mejor es dar que recibir».**

**36 En diciendo esto, se puso de rodillas con todos y oró;
37 y se levantó un gran llanto de todos, que, echándose al cuello
de Pablo, le besaban, 38 afligidos sobre todo por lo que les había
dicho de que no volverían a ver su rostro. Y le acompañaron
hasta la nave.**

Este discurso de Pablo en Mileto es de tonos realmente conmovedores, pudiéndose decir que ocupa entre sus discursos el mismo lugar que el de la cena entre los de Jesucristo. Todo él rezuma celo, ternura, desinterés, amor entrañable a las almas, siendo una de las páginas que más al vivo nos dan a conocer la grandeza del corazón de Pablo. Si hubiéramos de reducirlo a esquema, podríamos distinguir tres partes: Evocación de sus tres años de apostolado en Efeso (v.18-21); presentimiento de separación definitiva, quizá la de la muerte (v.22-27); exhortación a la vigilancia y al trabajo apostólico desinteresado (v.28-35).

Pablo, aunque no había querido detenerse en Efeso (v.16), no quiso alejarse de aquellas regiones sin despedirse de la comunidad efesina. Para ello manda llamar a los «presbíteros» de aquella iglesia (v.17), que puntualmente acuden a la llamada (v.18).

Estos «presbíteros» (πρεσβύτεροι) son los mismos que luego, en

el v.28, serán llamados «obispos» (ἐπίσκοποι), y se trata, como ya explicamos al comentar 11,30, de simples sacerdotes, no de obispos en el sentido actual de la palabra. San Pablo les dice que han sido puestos en su cargo «por el Espíritu Santo» (v.28), con lo que da a entender que los apóstoles, al constituir superiores jerárquicos en las comunidades cristianas, obraban como mandatarios de Cristo y transmisores de la voluntad divina (cf. 15,28); les dice, además, que han sido puestos «para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre» (v.28). Este término «apacentar» (ποιμαίνειν) es el mismo que había empleado también el Señor al confiar a San Pedro el gobierno de la Iglesia (cf. Jn 21,16), e indica que la misión de estos «presbíteros-obispos» era, dentro de su campo, semejante a la de Pedro: velar por los intereses espirituales de los fieles.

En cuanto a la expresión «Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre» (...περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου), notemos que es una clara afirmación de la divinidad de Jesucristo, pues es únicamente Jesucristo, no el Padre ni el Espíritu Santo, quien ha derramado su sangre por los hombres (cf. Mt 26,28; Ef 1,7; 1 Pe 1,19). La expresión tiene gran parecido con Tit 2,13-14: «... del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio» [4].

Los «lobos rapaces» que entrarán en el rebaño confiado a estos presbíteros-obispos (v.29), y los hombres perversos que «se levantarán de aquella misma comunidad» (v.30), parece ser una alusión profética a las sectas judaizantes y gnósticas que pulularan en aquellas regiones y de que son claro testimonio las cartas pastorales (cf. 1 Tim 1,3-4; 4,1-3; 6,20-21; 2 Tim 2,16-19; Tit 3,9) y otros escritos neotestamentarios (cf. 2 Pe 2,17-19; Jds 4-19; Ap 2,12-25). También en las cartas a los Efesios y a los Colosenses denuncia Pablo tales gérmenes (cf. Ef 5,6-7; Col 2,8.16). Deben, pues, los presbíteros-obispos vigilar atentamente contra estos peligros, a imitación de Pablo, que «día y noche, de manera totalmente desinteresada, no ha cesado de exhortarles (v.31-34). E insistiendo en lo del desinterés, añade una sentencia o *logion* de Jesucristo: «Mejor es dar que recibir» (v.35), que no encontramos en los Evangelios, y que quizá Pablo sacó de la catequesis apostólica común, que cierta-

[4] Hay autores, y entre ellos algunos Santos Padres, como San Jerónimo y San Agustín, que, en vez de «iglesia de Dios», prefieren la lección «iglesia del Señor», como tienen bastantes códices. En ese caso, la divinidad de Jesucristo no quedaría tan claramente afirmada. Creemos, sin embargo, que debe preferirse la lección «iglesia de Dios», que es la que tienen la mayoría de los códices y está más en consonancia con la manera de hablar de San Pablo, quien emplea frecuentemente dicha expresión (1 Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Cor 1,1; Gal 1,13; 1 Tes 2,14), mientras que no emplea nunca la expresión «iglesia del Señor», y sólo una vez la más o menos equivalente «iglesia de Cristo» (Rom 16,16). La lección «iglesia del Señor» parece una corrección de la primera, sustituyendo «Señor» a «Dios», para evitar hablar de la «sangre de Dios», cosa que a algún lector le debió de parecer demasiado fuerte. Modernamente algunos autores, como B. Weiss y K. Lake, a los que se inclina también el P. Leal, proponen otra interpretación, sobrentendiendo el sustantivo υἱοῦ, y traducen: «... la Iglesia de Dios, que El adquirió con la sangre de su propio Hijo». El término ἴδιος vendría a ser equivalente del hebreo *yahid* (unigénito, predilecto), que los LXX traducen por ἀγαπητός y μονογενής. Pero tal elipsis no tiene apoyo positivo en los textos escritos conocidos. Sobre el término «iglesia» y su significado concreto, ya hablamos al comentar Act 5,11.

mente no fue recogida íntegramente en los Evangelios escritos. Otras sentencias o máximas parecidas *(agrafa)*, de mayor o menor autoridad histórica, se encuentran en las obras de los primeros escritores cristianos y en los papiros.

Pablo, al pronunciar este discurso, lo hace con el presentimiento de que no volverá a pasar por Efeso (v.25); y así lo entienden sus oyentes, siendo esto precisamente lo que más motivó el profundo llanto de éstos (v.37-38). El presentimiento, sin embargo, no se cumplió; pues Pablo, como sabemos por las epístolas pastorales, volvió a pasar por Efeso (cf. 1 Tim 1,3; 2 Tim 4,20). Aunque sus palabras «sé que no veréis...» (v.25) parecen ser claramente una rotunda afirmación, no son, en ese contexto, sino una simple conjetura, fundada probablemente en el odio que cada vez más le iban mostrando los judíos (cf. v.3.19) y en las «predicciones de cadenas y tribulaciones» que repetidamente le hacía el Espíritu (v.23), como luego le seguirá haciendo en el resto del viaje hacia Jerusalén (cf. 21,10-11), y que parecían ser indicio de que no lograría escapar con vida. Eso, sin embargo, no le daba seguridad, pues poco antes ha dicho que va a Jerusalén «encadenado por el Espíritu [5], *sin saber lo que allí le sucederá*» (v.22). Además, caso de salir con vida, sabemos que tenía plan de marchar a la evangelización de España (cf. Rom 15,19-24). El que San Lucas recoja estos presentimientos del Apóstol, que luego, al menos en parte, resultaron fallidos, demuestra que escribía en fecha anterior a las mencionadas epístolas pastorales y antes que San Pablo volviese a Oriente después de su prisión romana.

De Mileto a Jerusalén. 21,1-16

**1 Así que, separándonos de ellos, nos embarcamos, fuimos
derechos a Cos, y al siguiente día a Rodas, y de allí a Pátara,
2 donde, habiendo hallado una nave que hacía la travesía a Fe-
nicia, nos embarcamos y nos dimos a la mar. 3 Luego dimos
vista a Chipre, que dejamos a la izquierda, navegamos hasta
Siria y desembarcamos en Tiro, porque allí había de dejar su
carga la nave. 4 En Tiro encontramos discípulos, con los cuales
permanecimos siete días. Ellos, movidos del Espíritu, decían
a Pablo que no subiese a Jerusalén. 5 Pasados aquellos días,
salimos, e iban acompañándonos todos con su mujeres e hijos
hasta fuera de la ciudad. Allí, puestos de rodillas en la playa,
oramos, 6 nos despedimos y subimos a la nave, volviéndose ellos
a su casa. 7 Nosotros, yendo de Tiro a Tolemaida, acabamos
nuestra navegación, y saludados los hermanos, nos quedamos
un día con ellos. 8 Al día siguiente salimos; llegamos a Cesarea,
y entrando en casa de Felipe, el evangelista, que era uno de los
siete, nos quedamos con él. 9 Tenía éste cuatro hijas vírgenes
que profetizaban.**

5 La expresión «encadenado por el Espíritu» (δεδεμένος τῷ πνεύματι) no es clara. Alude, sin duda, a que va a Jerusalén como *forzado por un impulso interior al que no puede resistir*; pero ¿se refiere a un impulso del Espíritu Santo o a un impulso de su propio espíritu? La cosa es dudosa. En este último caso, habría que traducir: «encadenado en el espíritu».

**10 Habiéndonos quedado allí varios días, bajó de Judea un
profeta llamado Agabo, 11 el cual, llegándose a nosotros, tomó
el cinto de Pablo, y atándose los pies y las manos con él, dijo:
«Esto dice el Espíritu Santo: Así atarán los judíos en Jerusalén
al varón cuyo es este cinto, y le entregarán en poder de los
gentiles». 12 Cuando oímos esto, tanto nosotros como los del
lugar le instamos a que no subiese a Jerusalén. 13 Pablo entonces
respondió: ¿Qué hacéis con llorar y quebrantar mi corazón?
Pues pronto estoy no sólo a ser atado, sino a morir en Jerusalén
por el nombre del Señor Jesús. 14 No pudiendo disuadirle, guar-
damos silencio, diciendo: Hágase la voluntad del Señor.**

**15 Después de estos días, hechos los preparativos necesarios,
subimos a Jerusalén. 16 Iban con nosotros algunos discípulos de
Cesarea, que nos condujeron a casa de un tal Mnasón, chipriota,
antiguo discípulo, en la cual nos hospedamos.**

Al dejar Mileto y volver de nuevo a coger la nave, parece que el grupo que acompañaba a Pablo (cf. 20,4) se restringió bastante; al menos eso insinúa el hecho de que no vuelvan a ser mencionados sino Trófimo (21,19) y Aristarco (27,2), además de Lucas implícitamente, en cuanto que la narración continúa en primera persona de plural. Hay quienes creen que Timoteo partió de Mileto para Efeso, donde lo encontramos más tarde (cf. 1 Tim 1,3); sin embargo, téngase en cuenta que Timoteo ciertamente estuvo con Pablo en Roma (cf. Col 1,1; Flp 1,1; Flm 1), y lo mismo hay que decir de Tíquico (Ef 6,21; Col 4,7).

La descripción de la ruta seguida por Pablo sigue siendo muy detallada. De Mileto navegan rumbo a la isla de Cos, célebre por su templo de Esculapio y la aneja escuela de medicina; al día siguiente llegan a Rodas, otra hermosa isla más al sur, célebre por su *Coloso*, una de las siete maravillas del mundo; de allí a Pátara [1], ciudad de Licia, en la costa asiática, frente a Rodas (v.1). En Pátara dejan la navegación de cabotaje y embarcan en una nave que salía para Fenicia (v.2), con rumbo a Tiro, donde la nave «había de dejar su carga» (v.3).

Es en Tiro donde se van a detener «siete días» (v.4), debido seguramente a exigencias del servicio de la nave, tiempo que Pablo aprovecha para ponerse en contacto con aquella iglesia. Había sido fundada por los helenistas dispersos con ocasión de la muerte de Esteban (cf. 11,19), y probablemente había sido ya visitada por Pablo en otras ocasiones (cf. 15,3). Algunos de los fieles «movidos del Espíritu» (v.4), es decir, iluminados por el Espíritu Santo sobre las tribulaciones que esperaban a Pablo en Jerusalén, intentan disuadirlo de ese viaje, llevados sin duda de su afecto hacia él. Pablo no accede y, después de una despedida enternecedora, vuelve a subir a la nave, navegando hasta Tolemaida (v.7), la actual *Acre*, en la bahía situada al pie del monte Carmelo. En Tolemaida se detienen solamente «un día», dejando ya la nave que los había traído des-

1 La recensión «occidental» añade: *y Mira*, que estaba un poco más al este y era la capital de Licia y el principal puerto de aquella región. En Mira atracará el barco de Pablo cuando va prisionero camino de Roma (cf. 27,5).

de Pátara (v.7), saliendo a continuación para Cesarea (v.8). No está claro si este viaje hasta Cesarea lo hicieron ya por tierra o continuaron todavía por mar en otra nave. Los «preparativos», de que se habla en el v.15, parecen suponer que fue en Cesarea cuando acabó el viaje por mar.

La estancia en Cesarea duró «varios días» (v.10), hospedándose Pablo y los suyos «en casa de Felipe, el evangelista» (v.8). De este Felipe, que era «uno de los siete», se ha hablado ya anteriormente (cf. 6,5; 8,5-40). No es fácil precisar qué incluye ese término «evangelista» con que lo designa San Lucas; probablemente se trata del carisma de «evangelista», de que Pablo habla en sus cartas (cf. Ef 4,11; 2 Tim 4,5). La misión de estos «evangelistas» debía de ser la de ser propagadores ambulantes de la buena nueva o «evangelio», ocupando junto con los «apóstoles» el puesto de vanguardia de la predicación cristiana [2]. Vemos que Felipe estaba casado y tenía «cuatro hijas vírgenes que profetizaban» (v.9); es de los pocos casos (cf. Lc 1,41-55; 2,36) en que el Nuevo Testamento habla del carisma de profecía concedido a mujeres. Parece que Lucas, al hacer notar que eran «vírgenes», relaciona estrechamente este carisma con su virginidad, que habrían escogido con deliberado propósito como estado permanente, para vivir más íntegramente consagradas al Señor (cf. 1 Cor 7,34-35).

En cuanto a la profecía simbólica de Agabo, atándose los pies y las manos con el cinto de Pablo (v.11), su anuncio concordaba en sustancia con el de los carismáticos de Tiro (cf. v.4) y con lo que el mismo Pablo había dicho ya en su discurso de Mileto (cf. 20,23). Esta clase de profecías, acompañando las palabras con gestos y acciones simbólicas, habían sido muy frecuentes en los antiguos profetas judíos (cf. 1 Sam 15,27-28; Is 20,2-4; Jer 13,1-11; Ez 4,1-17). Parece que este Agabo es el mismo de quien ya se habló en 11,28; si San Lucas lo presenta de manera indeterminada (τις...προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος) debe ser debido a que toma esta perícopa de alguna parte, quizá de su mismo *Diario de viaje*, en que se hablaba de Agabo por primera vez, y San Lucas olvidó que ya había hablado de él. La contestación de Pablo a los que, después de la profecía de Agabo, intentaban disuadirle de su viaje a Jerusalén, es digna de quien, como él, está entregado totalmente a Jesucristo, pero que tiene también un corazón sensible; por eso, al mismo tiempo que se declara «dispuesto no sólo a ser atado, sino a morir por el nombre de Jesús», les ruega que no lloren ni le supliquen que deje el viaje, pues con ello no hacen más que «quebrantar su corazón» (v.13).

[2] En este sentido entiende el término Eusebio, al aplicarlo a ciertos predicadores ambulantes que continuaban la obra de los apóstoles: «Relicta patria peregre proficiscentes munus obibant *evangelistarum*, iis qui fidei sermonem nondum audivissent Christum praedicare et sacrorum evangeliorum libros tradere ambitiose satagentes. Hi postquam in remotis quibusdam ac barbaris regionibus fundamenta fidei iecerant, aliosque pastores constituerant et novellae plantationis curam iisdem commiserant, eo contenti ad alias gentes ac regiones, comitante Dei gratia ac virtute, properabant» *(Hist. eccl.* 3,37).

Y más adelante, hablando de Panteno, que deja Alejandría y marcha a predicar a la India, le da el nombre de *evangelista:* «Complures erant tunc *evangelistae* sermonis Dei, qui divina quadam aemulatione succensi, apostolorum exemplo studium suum conferre ad aedificationem fidei et ad incrementum verbi divini properabant. Ex quorum numero Pantaenus ad Indos usque penetrasse dicitur...» *(Hist. eccl.* 5,10).

Desde Cesarea, Pablo y los suyos van a comenzar la última etapa del viaje, que les llevará hasta Jerusalén. La distancia era de 102 kilómetros, y podía hacerse perfectamente en dos jornadas. Los «preparativos» de que se habla (v.15) implicaban el hallar acémilas para los del grupo y las ofrendas, que probablemente eran voluminosas, pues no serían sólo en dinero, sino también en objetos de diversa índole. Quizá a eso sea debido también, por razones de mayor seguridad, el que vayan con ellos «algunos discípulos de Cesarea», quienes, además, se preocupan de buscarles alojamiento en casa de Mnasón [3], un antiguo discípulo, originario de Chipre (cf. 4,36; 11,20), cuyas ideas de judío-cristiano helenista eran sin duda más abiertas que las de los judío-cristianos palestinenses, quienes difícilmente hubieran admitido en su casa cristianos no circuncidados (cf. 11,2-3), como ciertamente lo eran algunos del grupo de Pablo (cf. 21,19).

El prisionero de Cristo. 21,17-28,31

Pablo en Jerusalén. 21,17-26

17 Llegados a Jerusalén, fuimos recibidos por los hermanos con alegría. 18 Al día siguiente, Pablo, acompañado de nosotros, visitó a Santiago, reuniéndose allí todos los presbíteros. 19 Después de saludarlos, contó una por una las cosas que Dios había obrado entre los gentiles por su mano.

20 Ellos, oyéndole, glorificaban a Dios, y le dijeron: Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos, y que todos son celadores de la Ley. 21 Pero han oído de ti que enseñas a los judíos de la dispersión que hay que renunciar a Moisés y les dices que no circunciden a sus hijos ni sigan costumbres mosaicas. 22 ¿Qué hacer, pues? Seguro que sabrán que has llegado. 23 Haz lo que vamos a decirte: Tenemos cuatro varones que han hecho voto; 24 tómalos, purifícate con ellos y págales los gastos para que se rasuren la cabeza, y así todos conocerán que no hay nada de cuanto oyeron sobre ti, sino que sigues en la observancia de la Ley. 25 Cuanto a los gentiles que han creído, ya les hemos escrito nuestra sentencia de que se abstengan de las carnes sacrificadas a los ídolos, de la sangre, de lo ahogado y de la fornicación.

26 Entonces Pablo, tomando consigo a los varones, purificado con ellos al día siguiente, entró en el templo, anunciando el cumplimiento de los días de la consagración, en espera de que fuese presentada la ofrenda por cada uno de ellos.

Es ésta la quinta vez, después de su conversión, que Pablo visita Jerusalén (cf. 9,26; 11,30; 15,4; 18,22). Pronto, aquí en Jerusalén, va a comenzar su largo cautiverio, de algo más de cuatro años,

[3] Según la recensión «occidental», el hospedaje prestado por Mnasón no habría sido en Jerusalén, sino en una parada del trayecto: «... nos condujeron a casa de los que nos habían de hospedar; y, llegados a cierto pueblo, estuvimos en casa de Mnasón, chipriota, antiguo discípulo; y saliendo de allí, llegamos a Jerusalén». La Vulgata latina, con la que concuerda en sustancia la versión siríaca Peshitta, supone que Mnasón acompaña al grupo de Pablo ya desde Cesarea, aunque tenía su domicilio en Jerusalén.

que le obligará a interrumpir esa prodigiosa actividad que ha venido desarrollando desde que, junto con Bernabé, comenzó su primer gran viaje misional, partiendo de Antioquía para Chipre (cf. 13,3-4).

El primer encuentro de Pablo con los cristianos de Jerusalén fue cordial y plenamente amistoso (v.17). Era, sin embargo, un recibimiento privado, en el que no faltaría un buen grupo de cristianos helenistas, como Mnasón, que, enterados de la llegada de los misioneros, acudieron presurosos a saludarles, alegrándose con ellos de los grandes éxitos de la predicación entre los gentiles. El encuentro *oficial* tuvo lugar al día siguiente, cuando «Pablo y los suyos visitan a Santiago, reuniéndose allí todos los presbíteros» (v.18). Era éste un momento sumamente importante, que ya de tiempo traía preocupado a San Pablo, pensando en el cual había escrito a los romanos: «Os exhorto... a que me ayudéis con vuestras oraciones a Dios para que me libre de los incrédulos en Judea y que *el servicio que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos*» (Rom 15,31). Es probable que fuera en esta entrevista cuando entregó las colectas, que habían sido la ocasión del viaje. No sabemos cómo serían recibidas; es de creer que bien (cf. 24,17), aunque quizá el gesto no resultó tan eficaz como se hubiera podido esperar. Lo cierto es que los reunidos, aunque, alegres, «glorifican a Dios» ante las noticias que cuenta Pablo sobre la expansión de la Iglesia entre los gentiles (v.20), allí mismo muestran cierto desacuerdo con su manera de proceder respecto al modo de hablar de la Ley, solicitando de él una deferencia hacia los ritos judíos (v.24). Ni parece ser sólo para evitar complicaciones a causa de algunos judío-cristianos más exaltados, como en 15,5, pues hablan de manera general: «todos son celadores de la Ley» (v.20); y los mismos reunidos muestran compartir, más o menos, la misma opinión, de ahí aquellas palabras finales: «Cuanto a los gentiles... ya hemos escrito...» (v.25), como quien dice: ésos que sigan con la libertad otorgada en el concilio de Jerusalén (15,28-29), pero los judío-cristianos que no dejen el mosaísmo.

No era verdad que Pablo, como se decía en Jerusalén, exigiese a los judíos convertidos que «renunciasen a Moisés» y que «no circuncidasen a sus hijos» (v.21); pero no cabe duda que su predicación, enseñando que la única fuente de justificación es la fe y que la circuncisión y ley mosaica no conferían al judío ninguna ventaja sobre el gentil (cf. Rom 1,16; 3,22; 4,9-12; 1 Cor 7,17-20; Gál 5,6), llevaba claramente a esas conclusiones. Pablo no insistía en esos principios precisamente para que los judíos dejasen las observancias mosaicas, pues incluso él mismo parece que, en general, siguió observándolas (cf. 16,3; 18,18; 23,6; 24,11-14; 25,8; 26,4-5; 28,17), sino para asegurar la libertad de los convertidos de la gentilidad, que difícilmente hubieran admitido esas prácticas y que, además, no tenían por qué admitirlas (cf. Gál 2,11-16).

No había, desde luego, diferencia alguna sustancial entre Pablo y la iglesia de Jerusalén, a cuya cabeza estaba Santiago; pero había bastante diferencia de matices, debido, sin duda, a las diversas circunstancias de la iglesia de Jerusalén y aquellas en que Pablo venía

actuando. Para ambas partes era verdad inconcusa que la salud había de buscarse no en la observancia del mosaísmo, sino en la fe en Jesucristo, y esto lo mismo gentiles que judíos, como Pedro había hecho notar expresamente en el concilio de Jerusalén (cf. 15,11); también era admitido por todos que la observancia de las prácticas mosaicas no estaba prohibida a los judíos que se convertían, siendo sólo bastante más tarde, probablemente después del 70, cuando dicha práctica comenzó a considerarse como ilícita. Pero, supuesta esa identidad en lo fundamental, no cabe duda que Pablo mostraba más libertad que la iglesia de Jerusalén respecto de la observancia de la Ley; y mientras él hacía resaltar a cada paso la idea universalista donde «no había judío ni griego» (Gál 3,28) y donde Cristo, derribado «el muro de separación, de dos pueblos había hecho uno» (Ef 2,14), los fieles de Jerusalén, con Santiago a la cabeza, seguían estrechamente apegados al mosaísmo y celosos observadores de sus prescripciones. ¿Sería porque consideraban esas prácticas mosaicas, en un judío, como condición necesaria de mayor perfección, o sería simplemente, sin precisar tanto, por cierto atavismo venerable que no había por qué abandonar? La respuesta es difícil, dada la escasez de datos; pero del hecho no puede dudarse (cf. 11,1-18; Gál 2,12).

Pues bien, lo que «Santiago y los presbíteros» de la iglesia de Jerusalén (v.18) piden a Pablo es que aparezca ante el pueblo como fiel observador de la Ley (v.24), dando a entender, además, a través del conjunto de la narración (v.20-25), que nada ven de criticable en esa exigencia del pueblo. El voto de los cuatro varones a los que Pablo ha de asociarse, purificándose con ellos y pagándoles los gastos que el cumplimiento del voto llevaba consigo (v.23-24), era, sin duda alguna, el voto del «nazireato», de que ya hablamos al comentar 18,18. Probablemente, debido a lo de las colectas, Pablo disponía en esa ocasión de relativamente abundantes fondos, por lo que le era fácil tomar sobre sí ese padrinazgo. De hecho, puesto que lo que se le pide en nada contradecía sus principios doctrinales, Pablo acepta la proposición (v.26), cumpliendo aquello de «hacerse judío con los judíos... y todo para todos, a fin de salvarlos a todos» (1 Cor 9,20-22).

No está claro cuál era concretamente el papel de Pablo, además de lo de pagar los gastos. Lo que se dice, de que «se purificó con ellos» y luego entró en el templo (v.26), no exige necesariamente que también él hiciese voto de nazireato, cuya duración mínima parece que era de treinta días [4]; basta que, como padrino que pagaba los gastos, se asociase con los cuatro que tenían el voto, sometiéndose por devoción personal a alguno de los ritos secundarios en conexión con ese voto, máxime que, viniendo de países paganos, necesitaba también de ciertas purificaciones antes de entrar en el templo. Parece que, debido a la gran afluencia de peregrinos, sobre todo en tiempos de fiestas, era costumbre notificar de antemano en el templo la terminación del voto, a fin de fijar, de acuerdo con los

4 Cf. *Mishna, Nazir* 1,3; FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 2,15,1.

sacerdotes, el día en que debían ofrecerse los sacrificios prescritos; esto es lo que habría hecho Pablo en nombre de sus cuatro patrocinados (v.26). Si luego se habla de «siete días» (v.27), parece es debido a qué, de hecho, ése debió de ser el plazo para la terminación total de las obligaciones del voto.

Prisión de Pablo, 21,27-40

27 Cuando estaban para acabarse los siete días, judíos de Asia, que le vieron en el templo, alborotaron a la muchedumbre y pusieron las manos sobre él, 28 gritando: «Israelitas, ayudadnos; éste es el hombre que por todas partes anda enseñando a todos contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar, y como si fuera poco, ha introducido a los gentiles en el templo y ha profanado este lugar santo».

29 Era que habían visto con él en la ciudad a Trófimo, efesio, y creyeron que Pablo le había introducido en el templo. 39 Toda la ciudad se conmovió y se agolpó en el templo, y cogiendo a Pablo, le arrastraron fuera de él, cerrando en seguida las puertas. 31 Mientras trataban de matarle, llegó noticia al tribuno de la cohorte de que toda Jerusalén estaba amotinada; 32 y tomando al instante los soldados y los centuriones, corrió hacia ellos. En cuanto vieron al tribuno y a los soldados, cesaron de golpear a Pablo. 33 Acercóse entonces el tribuno, y cogiéndole, ordenó que le echasen dos cadenas y le preguntó quién era y qué había hecho. 34 Los de la turba decían cada uno una cosa, y no pudiendo sacar nada en claro a causa del alboroto, ordenó llevarle al cuartel.

35 Al llegar a las escaleras, en vista de la violencia de la multitud, Pablo fue llevado por los soldados, 36 pues la muchedumbre seguía gritando: ¡Quítalo! 37 A la entrada del cuartel, dijo Pablo al tribuno: ¿ Me permites decirte una cosa? El le contestó: ¿Hablas griego? 38 ¿Pero no eres tú el egipcio que hace algunos días promovió una sedición y llevó al desierto cuatro mil sicarios? 39 Respondió Pablo: Yo soy judío, originario de Tarso, ciudad ilustre de la Cilicia; te suplico que me permitas hablar al pueblo. 40 Permitiéndoselo él, Pablo, puesto de pie en lo alto de las escaleras, hizo señal al pueblo con la mano. Luego se hizo un gran silencio, y Pablo les dirigió la palabra en hebreo.

Lucas cuenta la prisión de Pablo con todo género de detalles. No sabemos si sería testigo ocular, pues la narración en primera persona de plural desaparece poco después de la llegada a Jerusalén (21,18) y no reaparece hasta el momento de embarcar para Roma en Cesarea (27,1). Mas sea de eso lo que fuere, pudo muy bien recibir la información de testigos inmediatos, como, sin duda, lo fueron muchos de entre los fieles.

Eran días en que Jerusalén rebosaba de peregrinos, debido a ser las fiestas de Pentecostés (cf. 20,16). Entre ellos había también de la provincia romana de Asia (v.27), particularmente de Efeso (cf. v.29), que conocían perfectamente las actividades misionales de Pablo en aquellas regiones, y a quien consideraban como apóstata del judaísmo, al que era necesario eliminar (cf. 19,9; 20,19). La ocasión no

podía ser más propicia. En Jerusalén, y más concretamente en los atrios del templo, rebosantes de peregrinos enfervorizados, iba a ser muy fácil acabar con él. Bastaría con dar la voz de alarma, cosa que hicieron ellos, lanzándose sobre Pablo y acusándole a gritos de que por todas partes iba hablando «contra el pueblo, contra la ley y contra el templo» e incluso se había atrevido a «introducir en él a los gentiles» (v.28). Este último extremo no parece que fuese cierto; pero, con pretexto de que habían visto a Pablo acompañado del ex pagano Trófimo por la ciudad (v.29), se imaginaron que también lo había introducido en el templo, con lo que se proponían excitar mucho más las iras de la multitud. Las otras acusaciones, en sustancia, son las mismas que habían lanzado ya contra Esteban (6,11-14) y antes contra Jesucristo (Mt 26,61).

Las acusaciones surtieron un efecto fulminante. Y no ya sólo los que entonces estaban en los atrios del templo, sino que muy pronto se propagó fuera la noticia, y «se agolpó allí toda la ciudad» (v.30), arrastrando a Pablo «fuera del templo», es decir, fuera del *atrio interior*, para poder obrar más libremente contra él. Su intención era «matarle» (v.31); por eso no es extraño que los levitas de servicio se apresurasen a «cerrar las puertas» de dicho atrio interior (v.30), a fin de que con el derramamiento de sangre y consiguientes tumultos no quedase profanado ese lugar. La cosa, sin embargo, no pudo llevarse a efecto, pues, enterado del tumulto el tribuno o jefe de la guarnición romana en Jerusalén, cuya residencia estaba en la torre Antonia, se personó en seguida allí con sus tropas (v.31-32), quitándoles a Pablo de entre las manos [5].

La primera disposición del tribuno es ordenar a sus soldados que amarren a Pablo (v.33), a quien, sin duda, consideró como autor

[5] Para podernos formar idea de esta escena, tengamos en cuenta que el *templo de Jerusalén* no estaba compuesto de una sola pieza, al estilo de nuestros templos cristianos. Lo constituían todo un conjunto de edificaciones y atrios, que rodeaban el relativamente pequeño edificio del *santuario* (ναός) o templo propiamente dicho.

Empezando de fuera adentro, se encontraba primeramente el *atrio de los gentiles*, flanqueado al oriente por el *pórtico de Salomón* (cf. 3,11; 5,12) y al sur por el *pórtico real* o de Herodes, quien lo había reconstruido suntuosamente. En este atrio podían entrar incluso los paganos y era lugar de cita de cuantos residían o estaban de paso en Jerusalén, judíos o gentiles; algo parecido a lo que era el foro en las ciudades romanas o el ágora en las griegas. Sobre todo con ocasión de las fiestas se convertía en un verdadero mercado público, con tiendas de toda clase de artículos, particularmente de aquellos que se necesitaban para los sacrificios litúrgicos (cf. Jn 2,14-16). Una balaustrada de piedra, en la que inscripciones latinas y griegas recordaban a los gentiles la prohibición de seguir adelante bajo pena de muerte, delimitaba esa zona de la no accesible a los paganos.

A continuación, pasando esa balaustrada y subiendo unos escalones, se llegaba al *atrio interior*, protegido por gruesos muros y subdividido en dos partes: *atrio de las mujeres* y, un poco más adentro, *atrio de los israelitas*, al que sólo tenían acceso los hombres. Entre el *atrio de los gentiles* y el *atrio interior* había 10 puertas (cf. FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 5,5,2), entre las que sobresalía, mirando a oriente, la llamada puerta de Nicanor, que parece ser la misma que se llamaba también *Hermosa* (cf. 3,2). Del *atrio de los israelitas*, subiendo aún más, se llegaba al *atrio de los sacerdotes*, donde estaba el altar de los holocaustos al aire libre. Finalmente, subiendo aún unos peldaños, se entraba en el templo propiamente dicho o *santuario*.

En el mismo recinto donde estaban estas edificaciones, que en su conjunto constituían el templo, estaba también la torre o fortaleza Antonia, precisamente en el ángulo noroeste. Esta fortaleza, reconstruida por Herodes sobre otra anterior de tiempo de los Macabeos, era sede de la guarnición romana de servicio en Jerusalén, y tenía acceso directamente al atrio de los gentiles. Josefo, hablando de ella, da algunos datos de gran utilidad para reconstruir nuestra escena: «Por la parte donde se unía con los pórticos del templo, tenía a ambos lados escaleras, por donde bajaban los soldados de guardia..., y se distribuían con sus armas a lo largo de los pórticos, durante las solemnidades, vigilando para que el pueblo no tramase revoluciones» *(De bello iud.* 5,5,8).

o causa del tumulto, queriendo ante todo enterarse de qué se trataba. Como no pudo sacar nada en claro a causa del alboroto, ordena llevarlo a la fortaleza o torre Antonia (v.34), para allí más tranquilamente examinar el caso. Antes de entrar en la fortaleza, precisamente al subir las escaleras de entrada, Pablo pide al tribuno que le deje hablar al pueblo, cosa que éste le concede, no sin antes mostrar su admiración porque le hablase en griego (v.35-40). Parece que el tribuno tenía fuertes sospechas de que se trataba de un famoso revolucionario, de origen egipcio, que poco antes había soñado con apoderarse de Jerusalén, a cuyo efecto había reunido en el desierto una gran multitud de «sicarios», para lanzarse luego sobre la ciudad [6]; de este egipcio debía de constarle al tribuno que no sabía griego, de ahí su extrañeza al oír hablar en esa lengua a Pablo.

Obtenido el permiso, Pablo hace señal al pueblo de que quiere hablar, produciéndose un «gran silencio» (v.40), que todavía fue «mayor», cuando oyeron que les hablaba «en lengua hebrea» (22,2). La expresión «lengua hebrea», al igual que en otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. Jn 5,2; 19,17), ha de entenderse «arameo», que era el idioma usual en Palestina a partir de la vuelta de la cautividad.

Discurso de Pablo al pueblo. 22,1-21

**1 Hermanos y padres, escuchad mi presente defensa ante vos-
otros. 2 Oyendo que les hablaba en lengua hebrea, guardaron
mayor silencio. Y prosiguió: 3 Yo soy judío, nacido en Tarso de
Cilicia, educado en esta ciudad e instruido a los pies de Gama-
liel, según el rigor de la Ley patria, celador de Dios, como todos
vosotros lo sois hoy. 4 Perseguí de muerte esta doctrina, encade-
nando y encarcelando a hombres y mujeres, 5 como podrá tes-
tificar el sumo sacerdote y el colegio de los ancianos, de quienes
recibí cartas para los hermanos de Damasco, adonde fui para
traer encadenados a Jerusalén a los que allí había, a fin de
castigarlos.**

**6 Pero acaeció que, yendo mi camino, cerca ya de Damasco,
hacia el mediodía, de repente me envolvió una gran luz del cie-
lo. 7 Caí al suelo y oí una voz que me decía: Saulo, Saulo, ¿por
qué me persigues? 8 Yo respondí: ¿Quién eres, Señor? Y me
me dijo: Yo soy Jesús Nazareno, a quien tú persigues. 9 Los que
estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que
me hablaba. 10 Yo dije: ¿Qué he de hacer, Señor? El Señor me
dijo: Levántate y entra en Damasco, y allí se te dirá lo que has
de hacer. 11 Como yo no veía a causa de la claridad de aquella
luz, conducido por los que me acompañaban entré en Damas-
co. 12 Un cierto Ananías, varón piadoso según la Ley, acreditado
por todos los judíos que allí habitaban, 13 vino a mí, y acercán-
doseme me dijo: Saulo, hermano, recobra tu vista. Y en el
mismo instante pude verle. 14 Prosiguió: El Dios de nuestros**

[6] De este episodio habla Josefo en dos ocasiones (*De bello iud.* 2,13,5; *Antiq. iud.* 20,8,10), aunque exagerando las cifras, como de costumbre, e incluso contradiciéndose (cf. nota a 5,36). Los «sicarios» eran los más fanáticos de entre los nacionalistas judíos, llamados así porque solían llevar un puñal (*sica*) escondido bajo el manto.

padres te ha elegido para que conocieras su voluntad y vieras al Justo y oyeras la voz de su boca; [15] porque tú le serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído. [16] Ahora ¿qué te detienes? Levántate, bautízate y lava tus pecados, invocando su nombre.

[17] Cuando volví a Jerusalén, orando en el templo tuve éxtasis, [18] y vi al Señor que me decía: Date prisa y sal pronto de Jerusalén, porque no recibirán tu testimonio acerca de mí. [19] Yo contesté: Señor, ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en las sinagogas a los que creían en ti, [20] y cuando fue derramada la sangre de tu testigo Esteban, yo estaba presente, y me gozaba y guardaba los vestidos de los que le mataban. [21] Pero El me dijo: Vete, porque yo quiero enviarte a naciones lejanas.

Este discurso de Pablo al pueblo de Jerusalén es, en realidad, una autobiografía apologética. Obra maestra de tacto apostólico, lo que Pablo pretende hacer ver a los excitados judíos es que él no es un enemigo de la Ley, como se le ha acusado (cf. 21,28), sino que siempre fue celoso observador de la misma, y si ahora se ha hecho cristiano y ha extendido su campo de acción a los gentiles, ha sido por expreso mandato del cielo.

Podemos distinguir claramente tres partes: devoción y celo por la Ley antes de su conversión (v.1-5); conversión al cristianismo merced a una intervención expresa del cielo y a los buenos oficios de Ananías, varón muy acreditado entre los judíos (v.6-16); orden de ir a predicar a los gentiles, recibida mientras estaba orando en el templo (v.17-21). Se ve clara en Pablo la intención de hacer resaltar todo lo que podía elevarle a los ojos de los judíos; de ahí la insistencia en su educación judía, en la intervención de Ananías, y en que fue precisamente estando en el templo cuando recibió el encargo de ir a predicar a los gentiles. También él podía haber añadido algo semejante a lo que dijo Pedro en ocasión parecida: ante tales señales «¿quién era yo para oponerme a Dios?» (11,17).

Para el comentario a los diversos datos sobre su vida que aquí nos ofrece San Pablo, remitimos a 9,1-30. Ahora baste notar que los judíos parece que escucharon con bastante sosiego su discurso; fue al hablarles de que se le había ordenado ir a predicar a los gentiles (v.21), cuando estalló el alboroto. Ese era precisamente el punto grave de fricción, y aquel auditorio no estaba aún en condiciones de digerirlo.

Apela Pablo a su condición de ciudadano romano. 22,22-30

[22] Hasta aquí le prestaron atención; pero luego, levantando su voz, dijeron: Quita a ése de la tierra, que no merece vivir. [23] Y gritando tiraban sus mantos y lanzaban polvo al aire. [24] En vista de esto, ordenó el tribuno que lo introdujeran en el cuartel, que lo azotasen y le diesen tormento, a fin de conocer por qué causa gritaban así contra él. [25] Así que le sujetaron para azotarle,

dijo Pablo al centurión que estaba presente: ¿Os es lícito azotar a un romano sin haberle juzgado? [26] Al oír esto el centurión, se fue al tribuno y se lo comunicó, diciendo: ¿Qué ibas a hacer? Porque este hombre es romano. [27] El tribuno se le acercó y dijo: ¿Eres tú romano? El contestó: Sí. [28] Añadió el tribuno: Yo adquirí esta ciudadanía por una gran suma. Pablo replicó: Pues yo la tengo por nacimiento. [29] Al instante se apartaron de él los que iban a darle tormento, y el mismo tribuno temió al saber que, siendo romano, le había hecho atar.

[30] Al día siguiente, deseando saber con seguridad de qué era acusado por los judíos, le soltó y ordenó que se reuniesen los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín, y llevando a Pablo se lo presentó.

Pablo no ha logrado convencer a los judíos. La idea de que los gentiles pudiesen ser equiparados a ellos, los hijos de Abraham, el pueblo elegido, no les cabía en la cabeza. Su protesta no puede ser más teatral: gritos, agitación de los mantos, polvo al aire..., es el desahogo de la ira impotente (v.22-23).

Ante tal actitud de la muchedumbre, el tribuno ve que se complica la situación en vez de aclararse, tanto más que él probablemente no había entendido nada del discurso en arameo de Pablo. Por eso, para abreviar y acabar de una vez con aquellas incertidumbres, ordena que sea metido en la torre Antonia y se recurra al método corriente de los azotes, con lo que el reo no tardará en confesar la verdad (v.24). Este método de la tortura, como medio de inquisición, estaba prohibido por las leyes romanas, al menos desde tiempos de Augusto [1], pero con frecuencia ha sido practicado no sólo en tiempos antiguos, sino también después. Mas, cuando todo estaba preparado para comenzar los azotes, sucede lo imprevisto: el reo declara que es ciudadano romano (v.25).

El estupor primeramente del centurión y luego del tribuno es fácilmente explicable. Lo que menos podían ellos imaginarse es que aquel judío alborotador, a quien se disponían a castigar, fuese un ciudadano romano. Algo parecido había sucedido en Filipos, aunque con la diferencia de que allí Pablo hizo su declaración después de haber sido ya azotado (16,37-39). Las leyes *Valeria* y *Porcia*, como entonces explicamos, prohibían atar y someter a los azotes a un ciudadano romano; por eso el tribuno, aun sin haber llegado a los azotes, teme haber incurrido en responsabilidad por el solo hecho de haberle «mandado atar» (v.29).

No es fácil saber cómo los antepasados de Pablo habrían adquirido el derecho de ciudadanía romana, pues él declara tenerla ya por nacimiento (v.28), y Tarso, patria de Pablo, no tenía *de iure* ese privilegio, como lo tenía, por ejemplo, Filipos (cf. 16,12.21). El tribuno, de nombre Claudio Lisias (cf. 23,26), declara haberla adquirido «por una gran suma» (v.28). Sabemos, en efecto, que en tiempos de Claudio hubo gran tráfico de ese privilegio, y que Mesalina, mujer de Claudio, se labró con ello una gran fortuna [2]; es probable

[1] Cf. *Digesto* 48,18,1.
[2] Cf. DIÓN CASIO, 60,17.

que fuera precisamente entonces cuando la adquirió el tribuno, de ahí su nombre romano de *Claudio* unido al griego de *Lisias*. Quizás alguno de los antepasados de Pablo la había adquirido también por compra, pasando a ser un derecho de familia, o quizás esa ciudadanía había tenido origen como recompensa por algún servicio prestado al Estado o por alguna otra causa para nosotros desconocida.

Aclarado lo de ciudadano romano, el tribuno quiere salir cuanto antes de aquella situación embarazosa, y determina llevar a Pablo ante el sanedrín para *saber con seguridad de qué era acusado por los judíos* (v.30). Así lo hace al día siguiente, para lo cual «soltó a Pablo» de sus cadenas y mandó «reunir el sanedrín» (v.30). No está claro a qué cadenas o ligaduras se aluda al decir que «fue soltado», pues no es creíble que sean aquellas con que fue atado en orden a la flagelación (v.25), ya que nos hallamos «al día siguiente», ni de otra parte parece pueda aludirse a las cadenas normales de un preso bajo *custodia militaris* (cf. 21,33), pues éstas las llevaban siempre los presos, incluso fuera de la cárcel y teniendo que hablar en público (cf. 26,29). Quizás para cuando estaban en la cárcel había otra clase de cadenas más gruesas, y de éstas sería de las que fue soltado, o quizás se trate de las cadenas normales, pero de las que el tribuno habría querido soltar a Pablo en un acto especial de deferencia hacia él, no queriendo que un ciudadano romano compareciese delante de sus enemigos judíos en aquella condición menos digna.

Pablo ante el sanedrín. 23,1-11

1 Pablo, puestos los ojos en el sanedrín, dijo: Hermanos, siempre hasta hoy me he conducido delante de Dios con toda rectitud de conciencia. 2 El sumo sacerdote Ananías mandó a los que estaban junto a él que le hiriesen en la boca. 3 Entonces Pablo le dijo: Dios te herirá a ti, pared blanqueada. Tú, en virtud de la Ley, te sientas aquí como juez, ¿y contra la Ley mandas herirme? 4 Los que estaban a su lado dijeron: ¿Así injurias al sumo sacerdote de Dios? 5 Contestó Pablo: No sabía, hermanos, que fuese el sumo sacerdote. Escrito está: «No injuriarás al príncipe de tu pueblo». 6 Conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó en el sanedrín: Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por nuestra esperanza, la resurrección de los muertos, soy traído a juicio.

7 En cuanto dijo esto, se produjo un alboroto entre fariseos y saduceos y se dividió la asamblea. 8 Porque los saduceos niegan la resurrección y la existencia de ángeles y espíritus, mientras que los fariseos profesan lo uno y lo otro. 9 En medio de un gran griterío, se levantaron algunos doctores de la secta de los fariseos, que disputaban violentamente, diciendo: No hallamos culpa en este hombre. ¿Y qué, si le habló un espíritu o un ángel? 10 El tumulto se agravó, y temiendo el tribuno que Pablo fuese por ellos despedazado, ordenó a los soldados que bajasen, le arrancasen de en medio de ellos y le condujesen al cuartel.

11 Al día siguiente por la noche se le apareció el Señor y le dijo: Ten ánimo, porque como has dado testimonio de mí en Jerusalén, así también has de darlo en Roma.

La comparecencia de Pablo ante el sanedrín no significa que el tribuno hubiese trasladado su causa a este tribunal, el supremo entre los judíos, de cuya composición y atribuciones ya hablamos al comentar 4,5. Lo que el tribuno únicamente pretendía era enterarse bien de cuáles eran las acusaciones contra Pablo (cf. 22,30) y quizás, por lo que pudiera ocurrir, enredar también en el asunto a otras autoridades, pues era un caso que le causaba preocupación (cf. 22,29). No envía, pues, simplemente a Pablo al sanedrín, sino que va él acompañándole; y, terminada la sesión, con él vuelve a la fortaleza Antonia (v.10). La sesión del sanedrín no sabemos dónde tendría lugar, aunque no, desde luego, en el recinto sagrado del templo, como parece era lo normal, pues en ese caso no hubiera podido estar presente el tribuno [1].

Pablo, bajo la protección del tribuno, comienza dirigiéndose al sanedrín simplemente con el tratamiento de «hermanos» (v.1), menos respetuosamente de como lo había hecho Pedro (4,6) y Esteban (7,2) e incluso el mismo Pablo cuando se dirigió al pueblo en general (22,1). Probablemente no se trata de mera coincidencia, sino que es algo intencionado, deseando dar a entender que no consideraba a los sanedritas como jueces ni superiores. Esto no podía agradar a los miembros de aquel tribunal, y menos aún cuando comenzó afirmando solemnemente que «siempre se había conducido delante de Dios con toda rectitud de conciencia» (v.1). Sin duda era ésa la tesis que Pablo se proponía demostrar: cómo, lo mismo antes que después de su conversión, había procedido siempre con sinceridad delante de Dios (cf. 26,2; Flp 3,6; 1 Tim 1,13).

Mas, apenas enunciada la tesis, hubo de interrumpir su discurso, debido a un acto de violencia por parte de Ananías, sumo sacerdote y presidente del tribunal, quien manda golpear a Pablo en la boca (v.2), indignado por aquella actitud y manifestaciones, que eran una clara condena ante el tribuno de la conducta de los judíos respecto del preso. Pablo tampoco calla y, llevado de su temperamento impulsivo (cf. Gál 1,8; 5,12), responde vivamente al sumo sacerdote: «Dios te herirá a ti, pared blanqueada» (v.3). La expresión recuerda otra parecida de Jesucristo contra los escribas y fariseos, pero dicha en forma general (Mt 23,27), y tiene ya precedentes en Ez 13,10-15. La reacción de Pablo, aun sin querer, nos hace

1 En el caso de Jesús, al menos por lo que se refiere a la sesión preliminar, ésta tuvo lugar en el mismo palacio del sumo sacerdote (cf. Mt 26,57). Pero, de ordinario, las sesiones del sanedrín se celebraban en un local destinado a este objeto, llamado por Josefo «sala del Consejo» (ἡ βουλή, τὸ βουλευτήριον), y por la Mishna «sala de la piedra cuadrada» *(lishkat haggazith)*, aunque no sabemos dónde estaba exactamente esa sala (cf. JOSEFO, *De bello iud.* 5,4,2; 6,5,3; *Mish.*, *Middoth* 5,4; *Pea* 2,6; *Sanh.* 11,2).

Generalmente, los autores suponen que estaba en el ángulo sudoeste del *atrio interior* del templo, pero la localización no es segura. Hay, además, otra noticia en el Talmud de que, «cuarenta años antes de la destrucción del templo, el sanedrín se trasladó de la sala de la *piedra Cuadrada* a las *mansiones*» *(Sabbath* 15a; *Sanh.* 41a; *Aboda zara* 8b). Tampoco sabemos dónde estaban estas «mansiones» o estancias *(chanoth)*.

pensar en otra muy distinta de Jesús ante un ultraje parecido (cf. Jn 18,23), comparando las cuales se expresaba ya así San Jerónimo: «¿Dónde está aquella paciencia del Salvador, que, conducido como un cordero a la muerte, no abrió su boca, sino que respondió con dulzura al que le pegaba: Si he hablado mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me pegas? No tratamos con esto de denigrar al Apóstol, no, sino de predicar la gloria del Señor, el cual, sufriendo en su carne, supera la injuria y la fragilidad de la carne» [2]. Y, en verdad, la explicación no es otra sino que Jesús es Jesús y Pablo no es más que Pablo (cf. 15,37-39). Decir, como es frecuente en muchos comentarios, que no se trata de una respuesta violenta, sino simplemente de una profecía, anunciando el castigo divino que iba a venir sobre Ananías, pues que de hecho murió asesinado por los zelotas judíos en el año 66 [3], nos parece que es andar buscando explicaciones bastante endebles, que, además, no hacen ninguna falta. Lo que Pablo añade, de que «no sabía que fuese el sumo sacerdote» (v.5), causa cierta extrañeza, pues, aun en el caso poco probable de que no le conociera de vista, parece debía distinguirle al menos por la vestimenta, e incluso por el puesto de presidencia que, sin duda, ocuparía. Se han dado a esto varias explicaciones. Lo más probable es que efectivamente, aunque oyó la orden, no vio de quién procedía, estando quizás en ese momento con la vista hacia otra parte del sanedrín; su enérgica respuesta iría dirigida, según eso, no directamente a Ananías, sino al no identificado sanedrita, fuese el que fuese. En realidad, también es posible que su afirmación tenga un sentido irónico, como diciendo: no creía yo que pudiera ser el sumo sacerdote quien usa de estos procedimientos.

Terminado este incidente (v.2-5), es casi seguro que Pablo reanudó su discurso, aunque Lucas nada diga explícitamente de ello. Les hablaría quizás de su vida de ferviente fariseo anterior a la conversión, para detenerse luego en la visión de Damasco, que fue la que orientó sus actividades por nuevos caminos. La hipótesis de los fariseos: «¿Y qué si le habló un espíritu o un ángel?» (v.9), parece incluir una alusión a esa visión de Damasco, de la que, por tanto, es de creer que Pablo les había hablado; sin embargo, también podría explicarse esa referencia de los fariseos simplemente con suponer que lo de Damasco era algo ya del dominio público, máxime después del discurso de Pablo al pueblo el día anterior (cf. 22,7-10). En todo caso, reanudado o no el discurso, Pablo se dio cuenta en seguida de que por el camino de una defensa normal allí no se podía conseguir nada; cambia, pues, de táctica y, con extraordinaria habilidad de abogado, lleva la cuestión a un terreno que le iba a favorecer.

En efecto, sabiendo que de los miembros del sanedrín «unos eran saduceos y otros fariseos» (v.6), decide lanzarlos a la lucha mutua, de modo que, enredados en sus interminables discusiones

[2] *Contra Pelag.* 3,4.

[3] FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 2,17,9. De este Ananías, que fue sumo sacerdote del 47 al 59, habla además Josefo en otras varias ocasiones, pintándole como hombre codicioso y violento (cf. *Antiq. iud.* 20,5,5; 20,8,9; 20,9,2).

habituales, pasase a un segundo plano lo que había constituido el objeto principal de la reunión. Ello fue fácil. Bastó con que se proclamara «fariseo e hijo de fariseos» y afirmara que si sufría persecución era precisamente por defender lo que constituía la esperanza de Israel, «la resurrección de los muertos» (v.6), para que se dividiese la asamblea, produciéndose un gran altercado entre fariseos y saduceos (v.7). Con esa alusión a la «resurrección de los muertos» había puesto el dedo en la llaga; era algo que los saduceos no admitían, y sobre lo que sostenían interminables discusiones con los fariseos. Ya a Jesús, en son de burla contra la resurrección y como objeción insoluble, le habían propuesto el caso de la mujer que había tenido siete maridos (cf. 22,23-28). Unido a este dogma de la resurrección de los muertos, estaba el de la existencia de ángeles y espíritus, cosa que también negaban los saduceos (v.8); para ellos nada de vida de ultratumba, ni de ángeles buenos o malos, ni de resurrección de muertos... Su proceder podemos verlo inspirado en aquel principio del Eclesiastés en 3,9-22: ante la incertidumbre de cómo Dios dará a cada uno según sus obras, no le queda al hombre sino gozar de su trabajo. Los fariseos, al contrario, defendían ardientemente no sólo la existencia de espíritus buenos y malos, sino también la futura resurrección de los muertos; la *esperanza* mesiánica la concretaban, precisamente, apoyándose en algunos textos bíblicos (Dan 12,1-3; 2 Mac 7,9), en esa creencia en la resurrección de los justos, destinados a formar parte del reino venidero [4].

Pablo, pues, al declararse fariseo e hijo de fariseos y decir que está sometido a juicio por defender la *esperanza* mesiánica, la *resurrección de los muertos*, une en cierto modo su causa a la de los fariseos, cosa que evidentemente agradó a éstos (v.9), mientras que enfureció todavía más a los saduceos. Cierto que por lo que los judíos se habían levantado contra Pablo no era porque defendiese o no defendiese la resurrección de los muertos, sino por su manera de comportarse respecto de la Ley y del templo (cf. 21,28); con todo, muy bien podía expresarse de la manera que lo hacía, pues, en última instancia, su punto de divergencia con los judíos estaba en si Jesús había o no resucitado de entre los muertos. También para

[4] Causa extrañeza el que, dentro mismo del judaísmo, hubiese quienes negasen un dogma tan fundamental como es el de la resurrección de los muertos, sin que por eso quedasen excluidos de la sinagoga. Mas téngase en cuenta que, respecto de la vida de ultratumba, incluso el pueblo elegido hubo de vivir por mucho tiempo en casi completa oscuridad. ¡Cuán to camino hubo que andar hasta llegar a la doctrina terminante de Jesucristo, de resurrección con nuestros propios cuerpos, unos para vida gloriosa en el cielo, y otros para vida de tormentos en el infierno! (cf. Mt 24,31; Jn 5,29).

En un principio, el mismo pueblo de Israel apenas disponía de otros datos que el de la «supervivencia» de las almas en el *scheol*, donde éstas llevaban una vida lánguida y triste, sin comunicación alguna con los hombres ni con Yahvé (cf. Gén 37,35; Núm 16,30; Sal 87, 11-13; Is 38,10-20; Job 10,21-22). En algunos salmos hallamos ya algo más: el salmista expresa su firme confianza de que Yahvé le librará del *scheol* y podrá vivir perpetuamente unido a él (cf. Sal 15,7-11; 48,16; 72,23-28). Es el primer chispazo revelador de la gran verdad de la resurrección. En Sab 3,1-7 se desarrollará más la idea, y se hablará ya claramente de la vida eternamente dichosa de los justos cerca de Dios. Daniel y el autor del segundo libro de los Macabeos añadirán explícitamente el dato de la resurrección de los cuerpos (Dan 12,2; 2 Mac 7,11; 12,43-44), dato que para una mente judía apenas añadía nada nuevo a lo dicho en el libro de la Sabiduría, pues no era fácil que concibieran una vida dichosa sin que el cuerpo estuviera unido al alma.

Pablo la *esperanza* mesiánica estaba concretada en la creencia en la resurrección de los justos (cf. 1 Tes 4,13-18), y esta esperanza había comenzado a realizarse con la resurrección de Cristo, primicias de nuestra resurrección (cf. 1 Cor 15,12-22); si los fariseos no cristianos rechazaban a Jesús y esperaban otro Mesías futuro, eso no impedía el que entre él y ellos hubiera un elemento común en el orden ideológico, y ese elemento fue el que trató de aprovechar Pablo para sembrar la discordia entre los jueces. Se ve que, aunque había sido arrebatado hasta el tercer cielo (2 Cor 12,2), continuaba sabiendo de las cosas de la tierra.

Al darse cuenta el tribuno de que no era posible sacar nada en claro, sino que, al contrario, el tumulto se agravaba, decidió llevar de nuevo a Pablo a la torre Antonia (v.10). Al día siguiente por la noche, Pablo tiene una visión del Señor, animándole, como antes en Corinto (cf. 18,9-10), a que tuviese ánimo, pues lo mismo que en Jerusalén debía dar también testimonio de él en Roma (v.11). Esta orden confirmó a Pablo en sus antiguos deseos de visitar Roma (cf. 19,21), y contribuyó quizás, más tarde, a su decisión de apelar al César (25,11).

Complot de los judíos contra Pablo. 23,12-22

**12 Cuando fue de día tramaron una conspiración los judíos,
jurando bajo maldición no comer ni beber hasta matar a Pablo.
13 Eran más de cuarenta los conjurados, 14 y se llegaron a los
sumos sacerdotes y a los ancianos, diciéndoles: Bajo anatema
nos hemos comprometido a no gustar cosa alguna mientras
no matemos a Pablo; 15 vosotros, pues, y el sanedrín rogad al
tribuno que le conduzca ante vosotros, alegando que necesitáis
averiguar con más exactitud algo acerca de él; nosotros estaremos prontos para matarle antes que se acerque.**

**16 Habiendo tenido noticia de esta asechanza el hijo de la
hermana de Pablo, vino, y entrando en el cuartel se lo comunicó a Pablo. 17 Llamó éste a un centurión y le dijo: Lleva a este
joven al tribuno, porque tiene algo que comunicarle. 18 El centurión lo llevó al tribuno, y dijo a éste: El preso Pablo me ha
llamado y rogado que te trajera a este joven, que tiene algo que
decirte. 19 Tomándole el tribuno de la mano, se retiró aparte
y le preguntó: ¿Qué es lo que tienes que decirme? 20 El contestó: Que los judíos han concertado pedirte que mañana lleves a Pablo ante el sanedrín, alegando que tienen que averiguar con más exactitud algo acerca de él. 21 No les des crédito,
porque se han conjurado contra él más de cuarenta hombres
de entre ellos, y se han obligado bajo anatema a no comer ni
beber hasta matarle, y ya están preparados, en espera de que
les concedas lo que van a pedirte.**

**22 El tribuno despidió al joven, encargándole no dijese a nadie
que le hubiera dado a saber aquello.**

La trama está perfectamente urdida: conseguir del tribuno que vuelva a llevar a Pablo al sanedrín con pretexto de examinar más a fondo el caso, y en el camino darle muerte (v.15). Para ello se jura-

mentan más de cuarenta hombres, añadiendo toda una serie de maldiciones de Dios sobre sus cabezas si no cumplían el juramento, e incluso comprometiéndose a no comer ni beber hasta haberlo matado (v.12). Claro que este voto imprecatorio de «no comer ni beber» era de un rigor más aparente que real, pues, caso de no poder llegar a realizar sus propósitos, no era difícil desligarse de tales juramentos [5].

Los conjurados acuden con su propuesta «a los sumos sacerdotes y a los ancianos» (v.14), es decir, a dos de los tres grupos que formaban el sanedrín (cf. 4,5); y es que el tercer grupo, el de los escribas, estaba compuesto en su mayor parte de fariseos, y éstos ya se habían mostrado favorables a Pablo (cf. v.9). Con todo, al hablar al tribuno, deberían hablar en nombre del sanedrín (v.15), que es como se daba más peso a la petición.

Todo hacía presagiar que la conjura iba a tener éxito; pero se ve que no todos los conjurados guardaron debidamente el secreto, y la noticia llegó a oídos de un sobrino de Pablo que estaba en Jerusalén, el cual la comunicó a su tío, y éste la hizo llegar al tribuno (v.16-21). No sabemos qué hacía este sobrino de Pablo en Jerusalén, y si su estancia en la ciudad santa era sólo de paso o de modo permanente, donde se habría establecido quizás la hermana del Apóstol con ocasión de los estudios de éste en su juventud (cf. 22,3); tampoco se dice si era o no cristiano, aunque de creer es que sí. Lo cierto es que este sobrino de Pablo, del que no tenemos ninguna otra noticia, descubre la conjura de los judíos contra su tío, evitando así una muerte que parecía segura. El tribuno, dándose cuenta de la situación, ordena al joven que no diga nada de lo que le ha comunicado a él (v.22) y determina quitarse de encima aquella enojosa cuestión, descargando sobre otros la responsabilidad.

Pablo es conducido a Cesarea. 23,23-35

23 Y llamando a dos centuriones les dijo: Preparad doscientos infantes para que vayan hasta Cesarea, setenta jinetes y doscientos lanceros para la tercera vigilia de la noche. 24 Asimismo preparad cabalgaduras a Pablo, para que sea llevado en seguridad al procurador Félix. 25 Y escribió una carta del tenor siguiente: 26 «Claudio Lisias al muy excelente procurador Félix, salud: 27 Estando el hombre que te envío a punto de ser muerto por los judíos, llegué con la tropa y le arranqué de sus manos, habiendo sabido que era un ciudadano romano; 28 y para conocer el crimen de que le acusaban, le conduje ante su sanedrín, 29 y hallé que era acusado de cuestiones de su Ley, pero que no había cometido delito digno de muerte o prisión; 30 y habiéndome sido revelado que se habían conjurado para matarle, al instante resolví enviártelo a ti, comunicando también a los acusadores que expongan ante tu tribunal lo que tengan contra él. Pásalo bien».

31 Los soldados, según la orden que se les había dado, toma-

[5] Cf. *Mishna, Nedarim* 5,6; 9,1.

ron a Pablo y de noche le llevaron hasta Antípatris; [32] y al día siguiente, dejando con él a los jinetes, se volvieron al cuartel. [33] Así que llegaron a Cesarea, entregaron la epístola al procurador y le presentaron a Pablo. [34] El procurador, leída la epístola, preguntó a Pablo de qué provincia era, y al saber que era de Cilicia: [35] Te oiré, dijo, cuando lleguen tus acusadores; y dio orden de que fuese guardado en el pretorio de Herodes.

Llama la atención la fuerte escolta, nada menos que 470 soldados, con que el tribuno hace acompañar a Pablo (v.23). Parece demasiada escolta para un preso. Pero téngase en cuenta que el caso de Pablo, después que averiguó que era ciudadano romano, traía preocupado al tribuno (cf. 22,29); y más todavía al ver el encono de los judíos contra él, de que era testimonio fehaciente la conjura que acababa de descubrir. Es lógico, pues, que tomase todas las precauciones, máxime que la comitiva había de atravesar por lugares despoblados y entre montañas, donde eran muy fáciles las emboscadas [6].

La hora de partida quedó determinada para «la tercera vigilia de la noche» (v.23), es decir, tres horas después de puesto el sol, teóricamente las nueve, pues, en la manera de contar de entonces en Palestina, el sol se ponía siempre a las seis de la tarde, siendo las horas más o menos largas, según la estación del año en que nos encontrásemos. En atención al preso, para él y sus soldados de guardia personal, mandó también el tribuno «preparar cabalgaduras» (v.24). Hecho eso, redacta la carta de presentación o, como se decía entonces, el *elogium*, que, según la ley romana, había que enviar al magistrado superior cuando otro inferior le remitía algún acusado. Es lo que habrá de hacer también el procurador Festo cuando remita a Pablo a Roma (cf. 25,26). Con ese escrito el superior quedaba ya enterado, a grandes líneas, del caso. El redactado en esta ocasión por el tribuno Lisias nos lo conserva literalmente San Lucas (v.26-30), y es sustancioso y conciso, cual corresponde al estilo militar. En líneas generales responde bien a la realidad, aunque se ocultan hábilmente algunos pormenores que podían perjudicar al tribuno, como es el encadenamiento de Pablo para someterlo a los azotes, y el haber descubierto, únicamente entonces y no antes, como deja entrever la carta (v.27), que era romano.

La comitiva hace la primera parada en Antípatris (v.31), a 63 kilómetros de Jerusalén, en las estribaciones de la cadena montañosa de Judea, donde comenzaba ya la llanura abierta hasta el mar. La ciudad había sido reconstruida totalmente por Herodes el Grande, y la había llamado así en honor de su padre, Antípatro. La mayor parte del trayecto lo harían seguramente «de noche» (v.31), pero es de creer, dada la distancia, que a esta ciudad llegaron bien avanzado ya el día. Desde aquí regresaron a Jerusalén los 400 sol-

6 Algunos códices de la recensión «occidental», a los que sigue también la Vulgata, añaden a continuación del v.24: «Porque temía que los judíos lo raptaran y lo mataran, y cayese sobre él la calumnia de que había aceptado dinero». Si esta lección fuese auténtica, quedaría todavía más claro el porqué de tan extraordinario despliegue de fuerzas militares para defensa de Pablo. Sin embargo, es una variante que falta en los mejores códices, ni hay motivo para sospechar que el tribuno temiese una tal acusación (cf. 24,6-7).

dados de a pie, pues había desaparecido el peligro de emboscadas, y siguen sólo los 70 de caballería (v.32). La distancia hasta Cesarea era de 39 kilómetros.

Llegados a Cesarea, el acusado y su *elogium* son presentados al procurador Félix, quien quiere enterarse de qué provincia era, cosa que no se decía en el *elogium*, ordenando a continuación que el preso fuese custodiado en el «pretorio de Herodes» hasta que fuese examinada su causa, una vez que llegasen los acusadores (v.33-35). Este «pretorio de Herodes» era el mismo palacio en que habitaba y administraba justicia el procurador; de ahí su denominación de *pretorio*, mansión regia erigida por Herodes el Grande cuando reconstruyó la ciudad de Cesarea, y que contaba también con dependencias para guardar presos, en una de las cuales fue metido Pablo en espera de la solución de su causa.

El proceso ante Félix. 24,1-21

**1 Cinco días después bajó el sumo sacerdote Ananías con al-
gunos ancianos y cierto orador llamado Tértulo, los cuales pre-
sentaron al procurador la acusación contra Pablo. 2 Citado éste,
comenzó Tértulo su alegato, diciendo: 3 «Gracias a ti, óptimo
Félix, gozamos de mucha paz, y por tu providencia se han he-
cho en esta nación convenientes reformas, que en todo y por
todo hemos recibido de ti con suma gratitud. 4 No te molestaré
más; sólo te ruego que me oigas brevemente, con tu acostum-
brada bondad. 5 Pues bien, hemos hallado a este hombre, una
peste, que excita a sedición a todos los judíos del orbe y es el
jefe de la secta de los nazarenos. 6 Le prendimos cuando inten-
taba profanar el templo, y quisimos juzgarle según nuestra Ley;
7 pero llegó Lisias, el tribuno, con mucha fuerza, y le arrebató
de nuestras manos, mandando a los acusadores que se presen-
tasen a ti. 8 Puedes, si quieres, interrogarle tú mismo, y sabrás
así por él de qué le acusamos nosotros». 9 Los judíos, por su
parte, confirmaron lo dicho declarando ser así.**

**10 Pablo, una vez que el procurador le hizo señal de hablar,
contestó: «Sabiendo que desde muchos años ha eres juez de
este pueblo, hablaré confiadamente en defensa mía. 11 Puedes
averiguar que sólo hace dos días que subí a Jerusalén para ado-
rar, 12 y que ni en el templo, ni en las sinagogas, ni en la ciudad,
me encontraron disputando con nadie o promoviendo tumultos
en la turba, 13 ni pueden presentarte pruebas de las cosas de
que ahora me acusan.**

**14 Te confieso que sirvo al Dios de mis padres con plena fe
en todas las cosas escritas en la Ley y en los Profetas, según el
camino que ésos llaman secta, 15 y con la esperanza que ellos
mismos tienen de la resurrección de los justos y de los malos.
16 Según esto, he procurado en todo tiempo tener una con-
ciencia irreprensible para con Dios y para con los hombres.
17 Después de muchos años he venido para traer limosnas a los
de mi nación y a presentar mis oblaciones. 18 En esos días me
encontraron purificado en el templo, no con turbas ni produ-
ciendo alborotos. 19 Son algunos judíos de Asia los que deberían
hallarse aquí presentes para acusarme, si algo tienen contra mí.**

[20] **Y si no, que estos mismos digan si, cuando comparecí ante el sanedrín, hallaron delito alguno contra mí,**
[21] **como no fuera esta mi declaración, que yo pronuncié en medio de ellos: Por la resurrección de los muertos soy juzgado hoy ante vosotros.**

Del procurador Félix, ante quien es presentada la causa de Pablo, tenemos bastantes datos por los historiadores profanos. Era hermano de Palante, el célebre favorito de Agripina, la madre de Nerón, y había sido nombrado procurador de Judea al final del reinado de Claudio († 13 octubre del 54). Tácito, aludiendo a su condición de liberto, calificó su gobierno con una frase durísima, diciendo que «ejerció el poder de un rey con el espíritu de un esclavo, recurriendo a todo género de crueldades y lascivias». Tenía la manía de emparentarse con familias reales; de ahí que Suetonio lo describa como «el marido de tres reinas», una de las cuales es la Drusila mencionada en 24,24, hermana de Agripa II, y que antes había sido mujer de Aziz, rey de Emesa [1].

Los acusadores de Pablo llegaron «cinco días después» que éste, y Félix, haciendo llamar al acusado, mandó abrir la sesión (v.1-2). Al frente de los acusadores venía el sumo sacerdote Ananías, a quien acompañaban «algunos ancianos», es decir, miembros del sanedrín que, al contrario que otros (cf. 23,9), se habían mostrado siempre acérrimos enemigos de Pablo (cf. 23,2.14). Traían como abogado a un tal Tértulo, personaje para nosotros desconocido, pero lo mismo su nombre que su modo de hablar, «en esta nación» (v.3), parecen indicar que no era judío; seguramente había sido buscado por estar más práctico que los judíos en el derecho romano.

El discurso de Tértulo (v.2-8), del que evidentemente no tenemos más que un resumen, está hecho con habilidad, cual corresponde a un abogado de oficio, aunque con un exordio demasiado adulatorio (v.3-4), en evidente contraste con la realidad de los hechos. Compárese con el exordio no menos hábil, pero mucho más sobrio, que luego hará Pablo (v.10). Las acusaciones (v.5-8) las reduce a tres puntos: instigador de tumultos por todas partes (cf. 21, 27-28); cabecilla de la secta de los *nazarenos*, término despectivo con que los judíos designaban a los cristianos (cf. 11,26), que no veían en el cristianismo sino una secta o partido dentro del judaísmo; profanador del templo, con referencia al hecho que había motivado la detención del acusado (cf. 21,28-29). Los dos primeros cargos tenían más bien aspecto político, en cuanto encerraban una amenaza al orden público, por el que tan solícitos se mostraban los romanos; el tercero era de carácter religioso, pero incluía una violación que la ley romana también sancionaba. Como es natural, los judíos allí presentes afirmaron ser verdad todo lo dicho por su abogado [2].

[1] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiq. iud.* 20,8,5-9; *De bello iud.* 2,13,2; TÁCITO, *Hist.* 5,9; *Annal.* 12,54; SUETONIO, *Claudius* 28.

[2] El inciso «y quisimos juzgarle... se presentaron a ti» (v.6b-7) falta en los mejores códices, y su autenticidad es dudosa. No está, pues, claro si Tértulo aludió o no en su discurso a la actuación de Lisias.

La defensa que hace Pablo, una vez que el procurador le hizo señal de que podía hablar, es perfecta, apelando sencillamente a los hechos y refutando cada uno de los tres cargos que le había hecho Tértulo. Comienza diciendo que habla con confianza, sabiendo que Félix lleva ya muchos años gobernando aquel país, y, por tanto, ha de estar práctico en semejantes cuestiones (v.10). Hábil *captatio benevolentiae*, aunque sin faltar a la verdad. Luego va refutando los cargos de alborotador (v.12-13), cabecilla sectario (v.14-16), profanador del templo (v.17-18), haciendo notar al final la ausencia de los que debieran estar allí como testigos, puesto que fueron los que provocaron su detención (v.19; cf. 21,27), y añadiendo que los judíos mismos en el sanedrín no habían hallado en él crimen alguno (v.20-21).

En esta defensa de Pablo es de notar, sobre todo, lo que dice respecto de la segunda acusación, la de cabecilla de la secta (πρωτοςτάτης τῆς αἱρέσεως) de los nazarenos. Admite que él sigue de todo corazón el camino o forma de vida que los judíos llaman «secta», pero niega que eso sea separarse o renegar del judaísmo; al contrario, sigue sirviendo al Dios de sus padres, y creyendo en la Ley y en los Profetas, y teniendo «la esperanza que ellos mismos tienen de la resurrección de los justos y de los malos» (v.14-15). En resumen, que el cristianismo no es una secta o facción del judaísmo, sino que es el mismo judaísmo que entra en posesión de su esperanza secular; y los judíos, al rechazar a Cristo, reniegan de su propia tradición religiosa (cf. Rom3 ,31; 10,4). En cierto sentido, también aquí, como antes ante el sanedrín (23,6), une su causa a la teología de los fariseos.

Es diferida la causa. 24,22-27

22 Félix, que sabía bien lo que se refiere a este camino, difirió la causa, diciendo: Cuando venga el tribuno Lisias decidiré vuestra causa. 23 Mandó al centurión que le guardase, dejándole cierta libertad y permitiendo que los suyos le asistiesen.

24 Pasados algunos días, vino Félix con su mujer Drusila, que era judía, y mandó que viniese Pablo, y le escuchó acerca de la fe en Cristo. 25 Disertando él sobre la justicia, la continencia y el juicio venidero, se llenó Félix de terror. Al fin le dijo: Por ahora retírate; cuando tenga tiempo volveré a llamarte. 26 Entretanto, esperando que Pablo le diese dinero, le hizo llamar muchas veces y conversaba con él. 27 Transcurridos dos años, Félix tuvo por sucesor a Porcio Festo; pero queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en la prisión.

La solución de Félix, «difiriendo la causa» (v.22), no deja de ser extraña. Parece que, a vista de la defensa de Pablo y del *elogium* de Lisias, lo lógico hubiera sido la absolución; tanto más que su larga experiencia de las cosas judías (cf. v.10), y viviendo en Cesarea, donde de antiguo existía una comunidad cristiana (cf. 8,40; 10,1-48; 21,8-14), Félix «estaba bien informado de lo referente al

cristianismo» (v.22), y hubo de darse perfecta cuenta de lo fútiles que resultaban las acusaciones judías. Con todo, lo mismo que sucederá más tarde (cf. v.27), una grave dificultad andaba de por medio, y era el no disgustar al sanedrín; algo parecido a Pilato respecto de Jesús (cf. Jn 19,12), con la diferencia de que aquí se trataba de un *ciudadano romano*, y Félix no se atreve a poner a Pablo en manos de los judíos, por lo que recurre al cómodo expediente de diferir la decisión, con el pretexto de que ya resolvería «cuando bajase a Cesarea el tribuno Lisias» (v.22), cosa, sin embargo, de la que parece no volvió a acordarse.

El régimen de detención a que queda sometido San Pablo (v.23) es bastante suave. Se trataba de la llamada *custodia militaris*, que generalmente tenía lugar dentro de alguna fortaleza, como en este caso (cf. 23,35), o también en casas privadas (cf. 28,16). El detenido estaba sujeto a un soldado mediante una cadena, que iba del brazo derecho del preso al izquierdo del soldado; parece incluso que, en lugares cerrados y seguros, se prescindía a veces de esta cadena. Desde luego, los así detenidos podían moverse con bastante libertad, recibir visitas, etc. Más suave aún era la llamada *custodia libera*, de ordinario sólo para personas distinguidas, bajo la fianza simplemente de algún personaje de cierta autoridad que se comprometía a responder del detenido. Una y otra eran muy diferentes de la *custodia publica*, equivalente a nuestras cárceles, como aquella en que metieron a Pablo en Filipos (cf. 16,23).

Pasados algunos días, Félix, acompañado de Drusila, tiene una entrevista con Pablo (v.24). Era esta Drusila la hija menor de Herodes Agripa I (cf. 12,1), hermana de Agripa II y de Berenice (cf. 25,13), casada con Aziz, rey de Emesa, del que se había separado para unirse a Félix. Murió junto con su hijo Agripa bajo la lava del Vesubio en el año 79 [3]. Es muy probable que la entrevista fuera buscada por Drusila, que muchas veces había oído hablar de Pablo y de sus ideas revolucionarias, y tuvo curiosidad de conocerle personalmente. Se habló de «la fe en Cristo» (v.24) y parece que lo mismo Félix que Drusila escuchaban, si no con interés, sí con atención; mas cuando Pablo comenzó a hablar de «la justicia, la continencia y el juicio venidero», eran temas que les afectaban demasiado directamente, y ya no quisieron seguir escuchando; el procurador se despide de Pablo con la fórmula cortés de que «cuando tenga tiempo, ya le volverá a llamar» (v.25). Claro que ese tiempo nunca llegó, pues, aunque volvió «a hacerle llamar muchas veces», no fue para que le aclarase estos temas, sino para ver si lograba que «le diese dinero» (v.26). Sin duda pensó que quien había conseguido entre sus seguidores abundantes cantidades para limosnas (cf. 24,17), también podía conseguirlas para obtener su libertad. Se ve en todo esto al hombre venal y disoluto, que nos pintan los historiadores profanos.

Y así pasan *dos años*, al fin de los cuales es llamado a Roma por

[3] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiq. iud.* 20,7,1-2.

Nerón, sucediéndole en el cargo Porcio Festo[4]; pero, «queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en la prisión» (v.27). Este último inciso parece dar por supuesto que Félix, al fin de esos *dos años*, debía haber dado libertad a Pablo, y que, si no lo hizo, fue contra todo derecho, para no desagradar a los judíos, de quienes podía temer protestas que le perjudicasen en Roma ante el emperador. Y es que probablemente ese término «dos años» (διετία) está tomado como término técnico en derecho para designar la duración máxima de una detención preventiva, de modo que, pasado ese tiempo, si no había condenación, el detenido debía quedar en libertad; eso es lo que debió de suceder después en Roma, donde es probable que ni se presentasen siquiera los acusadores (cf. 28,30).

Nuevo proceso ante el procurador Festo, y apelación al César. 25,1-12

1 Llegó Festo a la provincia, y a los tres días subió de Cesarea a Jerusalén, 2 y los sumos sacerdotes y los principales de los judíos le presentaron sus acusaciones contra Pablo. 3 Pidieron la gracia de que le hiciese conducir a Jerusalén. Hacían esto con ánimo de prepararle una asechanza para matarle en el camino. 4 Festo les respondió que Pablo estaba preso en Cesarea y que él mismo había de partir en breve para allá: 5 Así, pues, que

[4] Esta destitución de Félix, a quien sucede Festo, es otro de los puntos base, igual que la muerte de Herodes (12,23) y el encuentro con Galión (18,12) para la cronología paulina.

En efecto, es casi seguro que Festo, muerto durante el cargo (cf. JOSEFO, *Antiq. iud.* 20,9,1), inició su mandato en el año 60, probablemente entrado ya el verano. Esto último se desprende con bastante claridad de la narración de los Hechos, pues no mucho después de su llegada a la provincia (cf. 25,1.6.13) empieza el viaje de Pablo a Roma (cf. 27,1), y cuando llegan a Creta eran ya los comienzos del invierno (cf. 27,9).

En cuanto a que esto sucediese en el año 60, la cosa no es ciertamente tan fácil de probar. Hay autores que ponen la destitución de Félix en el año 55, apoyándose en un testimonio de Josefo confrontado con otro de Tácito. Dice, en efecto, Josefo (*Antiq. iud.* 20,8,9) que Félix fue llamado a Roma por Nerón debido a ciertas acusaciones de los judíos de Cesarea, y que pudo evitar el castigo gracias a la intervención de Palante, que gozaba de extraordinaria influencia en la corte; ahora bien, según Tácito (*Ann.* 13,14), Palante cayó en desgracia de Nerón pocos meses después de la elección de éste como emperador (13 oct. del 54), luego también Félix hubo de ser destituido por entonces. De esta opinión son ya, en la antigüedad, Eusebio y San Jerónimo.

Sin embargo, dicha opinión es difícilmente sostenible. Aparte su imposible armonización con la data del 52 para el encuentro con Galión en Corinto, tampoco se armoniza con otros datos de Josefo y de los Hechos. En efecto, según Josefo, Félix fue nombrado procurador al fin ya del reinado de Claudio (*Antiq. iud.* 20,7,1-2; cf. TÁCITO, *Hist.* 5,9), hasta el punto de que todas las cosas referentes a su administración las enmarca bajo el reinado de Nerón, sucesor de Claudio (cf. *Antiq. iud.* 20,8,5-9; *De bello iud.* 2,13,2-7); de otra parte, cuando San Pablo se encuentra con Félix, es decir, dos años antes de su destitución (cf. 24,27), éste llevaba ya «muchos años» de procurador (cf. 24,10), no siendo fácil que ese término «muchos» incluya menos siquiera de cuatro o cinco años. Si, pues, Félix fue nombrado procurador al final ya del reinado de Claudio († 13 oct. del 54), difícilmente podemos poner su destitución antes del 60, o a lo sumo el 59.

Ni puede ponerse después de esa fecha; pues en otoño del 62 vemos ya actuando de procurador en Judea a Albino, el sucesor de Festo (cf. JOSEFO, *De bello iud.* 6,5,3), constándonos, además, que entre la muerte de Festo y la llegada de Albino pasaron varios meses, tiempo precisamente que aprovechó el sanedrín para dar muerte a Santiago, cosa que irritó a Albino (cf. JOSEFO, *Antiq. iud.* 20,9,1).

Lo más probable es que esa intervención de Palante en favor de Félix, de que habla Josefo, sea una de sus acostumbradas confusiones (cf. 5,36; 21,38); o que Palante, caído en desgracia hacia el 55, volviese de nuevo a granjearse el favor del emperador, como sucedió, v.gr., a Burro, otro de los personajes influyentes de entonces (cf. TÁCITO, *Ann.* 13,23; 14,7; 15,51).

**los principales de vosotros bajen conmigo para acusar allí a ese
hombre, si tienen de qué.**
**6 Habiendo pasado entre ellos sólo unos ocho o diez días,
bajó a Cesarea, y al día siguiente se sentó en su tribunal, ordenan-
do presentar a Pablo. 7 Presentado éste, los judíos que habían
bajado de Jerusalén le rodearon, haciéndole muchos y graves
cargos, que no podían probar, 8 replicando Pablo que ni contra
la Ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra el César
había cometido delito alguno. 9 Pero Festo, queriendo congra-
ciarse con los judíos, se dirigió a Pablo y le dijo: ¿Quieres subir
a Jerusalén y allí ser juzgado ante mí de todas estas acusaciones?
10 Pablo contestó: Estoy ante el tribunal del César; en él debo
ser juzgado. Ninguna injuria he hecho a los judíos, como tú
bien sabes. 11 Si he cometido alguna injusticia o crimen digno
de muerte, no rehúso morir. Pero si no hay nada de todo eso
de que me acusan, nadie puede entregarme a ellos: Apelo al
César. 12 Festo entonces, después de hablar con los de su conse-
jo, respondió: Has apelado al César; al César irás.**

El odio de los judíos contra Pablo, no obstante haber pasado ya dos años de prisión desde el proceso ante Félix, seguía tan rabioso como el primer día. Por eso, llegado Festo a Jerusalén (v.1), tratan de aprovecharse de la inexperiencia del nuevo procurador, presentando en seguida sus acusaciones contra Pablo (v.2); y, como cosa en que no se veía malicia alguna, le piden que haga conducirlo a Jerusalén para que sea juzgado allí (v.3), con lo que, sin duda, el nuevo procurador haría una cosa gratísima al pueblo y se ganaría el reconocimiento de toda la nación. La propuesta no dejaba de ser tentadora para un gobernante que va a comenzar sus funciones. Sin embargo, lo que los judíos pretendían era asesinar a Pablo en el camino (v.3), como ya lo habían intentado sin resultado en otra ocasión (cf. 23,15). Los que tales propuestas hacían a Festo eran «los sumos sacerdotes y los principales de los judíos» (v.2), términos que se corresponden con «sumos sacerdotes y ancianos» de 23,14, y cuyo significado explicamos allí.

La contestación de Festo, cortés pero firme, era simplemente una apelación a la ley: la causa ha sido llevada al tribunal de Cesarea, y allí debe ser tratada; aquellos, pues, que tengan alguna nueva acusación que hacer, que bajen a Cesarea (v.4-5).

Efectivamente, a los pocos días se tiene el proceso en Cesarea (v.6). Las acusaciones que contra Pablo lanzan los judíos no se concretan en el texto de Lucas (v.7); pero, a juzgar por la defensa que hace Pablo (v.8), se reducían a tres puntos principales: delitos contra la Ley, contra el templo y contra el César, es decir, las mismas en sustancia que habían sido ya alegadas en el primer proceso (cf. 24,5-6), con la diferencia de que aquí se habla de delitos «contra el César», y allí de «promotor de sediciones». Probablemente es lo mismo, aunque aquí se intenta dar a la acusación una forma más dramática, a fin de impresionar al procurador. También es posible que esta acusación de delitos «contra el César» fuera presentada en

forma análoga a como se había hecho en Tesalónica (cf. 17,7), cosa que incluso podemos ver insinuada en el v.19.

La conclusión que de todo esto saca Festo es que allí no hay crimen alguno del que le corresponda juzgar a él como gobernador, sino que se trata simplemente de un litigio religioso (cf. v.18-19), y, por tanto, más que de competencia suya, de competencia del sanedrín. Con todo, puesto que se trata de un ciudadano romano, no puede reenviarle a esa jurisdicción sin consentimiento del acusado; eso es lo que ahora pide a Pablo, diciéndole «si quiere subir a Jerusalén para ser allí juzgado», y prometiéndole su presencia en los debates para hacerle ver que no le dejaba desamparado (v.9); con ello, además, «daría gusto a los judíos» (v.9), conciliando así su conciencia de juez con las exigencias de su política.

Pablo, que se estaba dando cuenta de que el procurador trataba de declinar su competencia, y sabía que si volvía a manos del sanedrín su muerte de una u otra forma era segura (cf. 23,15-16; 25,3), protesta contra esa proposición del procurador, y dice que «está ante el tribunal del César, y que en él debe ser juzgado» (v.10). Este «tribunal del César», a que aquí alude Pablo, es el tribunal del procurador, que juzgaba y administraba justicia en nombre del César [1]. Pablo no quiere que le sustraigan de esa autoridad romana, que era la autoridad *imperial;* pero, visto que en los tribunales subalternos su causa no acababa nunca de resolverse, en gracia a los judíos, decide recurrir al privilegio que, como a ciudadano romano, le correspondía: apelar directamente al César (v.11).

Pronunciada la solemne fórmula, *ipso facto* quedaban abolidas todas las jurisdicciones subordinadas a la del emperador; el juez debía interrumpir el proceso, sin que pudiera ya sentenciar ni en favor ni en contra; su misión, salvo en casos extremadamente raros, por razones de seguridad pública, era simplemente la de dar curso a la apelación y preparar el viaje del acusado a Roma. Es lo que hizo Festo, después de la consulta protocolaria con sus consejeros (v.12). A buen seguro que a los acusadores judíos no gustó nada esta solución. Cierto que les quedaba la posibilidad de trasladarse también ellos a Roma para sostener las acusaciones; pero las dificultades prácticas, aunque no fuera más que por la distancia y dispendios, eran tan grandes, que disuadían a cualquiera de intentarlo.

El caso de Pablo, expuesto ante el rey Agripa. 25,13-27

13 Transcurridos algunos días, el rey Agripa y Berenice llegaron a Cesarea para saludar a Festo. 14 Habiendo pasado allí varios días, dio cuenta Festo al rey del asunto de Pablo, diciendo: Hay aquí un hombre que fue dejado preso por Félix, 15 al cual, cuando yo estuve en Jerusalén, acusaron los sumos sacerdotes y los ancianos de los judíos, pidiendo su condena. 16 Yo les con-

1 Había un proverbio romano muy claro a este respecto: «Quae acta gestaque sunt a procuratore Caesaris, sic ab eo comprobantur, atque si a Caesare ipso gesta sunt» (ULPIANO, *De offic. Procuratoris).*

testé que no es costumbre de los romanos entregar a un hombre
cualquiera *sin que al acusado, en presencia de los acusadores,*
se le dé lugar para defenderse de la acusación.
17 Habiendo, pues, venido ellos aquí a mí, luego, al día si-
guiente, sentado en el tribunal, ordené traer al hombre ese.
18 Presentes los acusadores, ningún crimen adujeron de los que
yo sospechaba, 19 sólo cuestiones sobre su propia religión y de
cierto Jesús muerto, de quien Pablo asegura que vive. 20 Vaci-
lando yo sobre el modo de inquirir sobre semejantes cuestiones,
le dije que si quería ir a Jerusalén y ser allí juzgado. 21 Pero
Pablo interpuso apelación para que su causa fuese reservada al
conocimiento de Augusto, y así ordené que se le guardase hasta
que pueda remitirlo al César.
22 Dijo Agripa a Festo: Tendría gusto en oír a ese hombre.
Mañana, dijo, le oirás. 23 Al otro día llegaron Agripa y Berenice
con gran pompa, y entrando en la audiencia con los tribunos
y personajes conspicuos de la ciudad, ordenó Festo que Pablo
fuera conducido. 24 Y dijo Festo:
Rey Agripa y todos los que estáis presentes: He aquí a este
hombre, contra quien toda la muchedumbre de los judíos en
Jerusalén y aquí me instaban gritando que no es digno de la
vida. 25 Pero yo no he hallado en él nada que le haga reo de
muerte, y habiendo él apelado al César, he resuelto enviarle a él.
26 Del cual nada cierto tengo que escribir al señor. Por esto le
he mandado conducir ante vosotros, y especialmente ante ti,
rey Agripa, a fin de que con esta inquisición tenga yo qué poder
escribir; 27 porque me parece fuera de razón enviar un preso
y no informar acerca de las acusaciones que sobre él pesan.

No se trata de un nuevo proceso, pues, después de la apelación el César, nada se podía resolver ya en tribunales subalternos (cf. 26, 32); se trata simplemente de un acto de deferencia que Festo quiso tener hacia el rey Agripa, una vez que éste mostró deseos de conocer a Pablo (v.22). Con ello, además, entretenía a sus huéspedes, que llevaban ya con él varios días (v.14); de ahí el carácter más o menos espectacular que se da al acto (v.23). Incluso podía obtenerse un fin práctico; pues Agripa, como más enterado en las cosas judías, podría luego ayudar con sus observaciones a redactar el *elogium* con que había que acompañar al detenido al enviarlo al César [2]; de hecho, al comenzar el acto, ése es el único motivo de la reunión que aduce Festo (v.26-27). Claro que ello no significa nada, pues los anteriores motivos no eran para ser proclamados en público.

Los dos personajes, huéspedes de Festo, ante los cuales va San Pablo a exponer su causa, nos son bastante conocidos por los historiadores profanos, sobre todo por Josefo, y su conducta no tiene

2 El César en aquel entonces era Nerón (13 oct. del 54-9 jun. del 68). Sabido es que, a partir de Octavio Augusto, los títulos de «César» y de «Augusto» (cf. v.21) se empleaban como título imperial. También, a partir de Calígula, comenzó a emplearse el título «Señor» (cf. v.26), que fue adquiriendo cada vez más un carácter sagrado, hasta que Domiciano se hizo llamar «señor y dios nuestro» (cf. SUETONIO, *Domitianus* 13; TÁCITO, *Ann.* 2,87). El título designaba, a lo que parece, el poder universal y absoluto del emperador, a quien se atribuían prerrogativas más o menos divinas. Fue un título que los primitivos cristianos gustaban de aplicar a Jesucristo (cf. 11,20-21).

nada de recomendable. Eran hermanos, hijos de Herodes Agripa, el que hizo matar a Santiago (12,2), pero vivían juntos incestuosamente desde hacía ya bastantes años; incluso en Roma era conocido el hecho, provocando las sátiras de Juvenal [3].

Por lo que hace al rey Agripa, éste se había educado en Roma, y tenía diecisiete años cuando en el 44 murió su padre (cf. 12,23). Claudio quiso nombrarlo rey en seguida, dándole los mismos territorios del difunto; pero, por ser todavía demasiado joven, se le opusieron sus consejeros, por lo que hubo de restablecer de nuevo en Judea el régimen de los procuradores, cuyos nombres fueron: Cuspio Fado (a. 44-46), Tiberio Alejandro (a. 46-48), Ventidio Cumano (a. 48-53), Antonio Félix (a. 53-60), Porcio Festo (a. 60-61), Lucio Albino (a. 62-64) y Gesio Floro (a. 64-66). Llegado a mayor edad, en el 49, le nombró rey de Calcis, pequeño territorio junto a Damasco, concediéndole, además, la superintendencia del templo de Jerusalén y el derecho a nombrar sumo sacerdote; más tarde, en el 53, le permutó ese territorio por otro más amplio, que comprendía las antiguas tetrarquías de Filipo y Lisania (cf. Lc 3,1); finalmente, en el 54, Nerón le añadió algunas ciudades de Galilea y de Perea. Según la cronología que antes hemos defendido (cf. 24,27), el encuentro con San Pablo habría tenido lugar en el año 60. Más tarde, en el 66, comenzada la guerra judía, Agripa se mostró partidario de los romanos, por lo que éstos, una vez terminada la guerra, recompensaron su fidelidad con nuevos territorios. Murió hacia el año 92, siendo el último de los Herodes en la historia [4].

Este Agripa, a pesar de su fidelidad a Roma, se mostró siempre interesado por las cosas judías y leal para su nación, cuyos intereses defendió no pocas veces ante el emperador. Nada tiene, pues, de extraña la noticia de que mostrara deseos de ver a San Pablo (v.22), del que, sin duda, habría oído hablar muchas veces.

Discurso de Pablo. 26,1-32

**1 Dijo Agripa a Pablo: Se te permite hablar en tu defensa.
Entonces Pablo, tendiendo la mano, comenzó así su defensa:
2 «Por dichoso me tengo, rey Agripa, de poder defenderme
hoy ante ti de todas las acusaciones de los judíos; 3 sobre todo,
porque tú conoces todas las costumbres de los judíos y sus controversias. Te pido, pues, que me escuches con paciencia. 4 Lo**

[3] JUVENAL, *Sat.* 6,156-160. No sin razón se ha llamado a Berenice la «pequeña Cleopatra». Viuda a los veintiún años de un tío suyo, rey de Calcis, fue a vivir con su hermano Agripa, corriéndose muy pronto el rumor de la vida incestuosa de los dos hermanos (JOSEFO, *Antiq. iud.* 20,7,3). Para evitar críticas se casó en segundas nupcias con Polemón, rey de Cilicia; pero lo abandonó a los pocos meses, volviendo de nuevo al palacio de Agripa. Cuando estalló la guerra judía, siguió muy de cerca a Vespasiano y a Tito, e incluso se decía que éste le había prometido tomarla por esposa (cf. SUETONIO, *Titus* 7,1; TÁCITO, *Hist.* 2,81). Terminada la guerra, siguió a Tito a Roma, viviendo en el mismo palacio imperial, no sin gran escándalo del pueblo romano, por lo que Vespasiano la mandó alejar de la ciudad (DIÓN CASIO, 66,15). Muerto Vespasiano y elegido Tito emperador, de nuevo se presentó en Roma, pero también el nuevo emperador hubo de mandarla marchar: «Berenicem statim ab urbe dimisit, invitus invitam» (SUETONIO, *Titus* 7,2).

[4] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiq. iud.* 19,9,1-2; 20,7,1-3; 20,9-7; *De bello iud.* 2,16,1-4; 4,1,1-3; TÁCITO, *Hist.* 5,1.

que ha sido mi vida desde la juventud, cómo desde el principio
he vivido en medio de mi pueblo, en Jerusalén mismo, lo saben
todos los judíos; de mucho tiempo atrás me conocen y pueden,
si quieren, dar testimonio de que he vivido como fariseo, según
la secta más estrecha de nuestra religión. 6 Al presente estoy
sometido a juicio por la esperanza en las promesas hechas por
Dios a nuestros padres, 7 cuyo cumplimiento nuestras doce tri-
bus, sirviendo continuamente a Dios día y noche, esperan al-
canzar. Pues por esta esperanza, ¡oh rey!, soy yo acusado por
los judíos.

8 ¿Tenéis por increíble que Dios resucite a los muertos?
9 Yo me creí en el deber de hacer mucho contra el nombre
de Jesús Nazareno, 10 y lo hice en Jerusalén, donde encarcelé
a muchos santos, con poder que para ello tenía de los sumos
sacerdotes, y cuando eran muertos, yo daba mi voto. 11 Mu-
chas veces por todas las sinagogas los obligaba a blasfemar a
fuerza de castigos, y loco de furor contra ellos, los perseguí
hasta en las ciudades extrañas.

12 Para esto mismo iba yo a Damasco, con poder y autori-
zación de los sumos sacerdotes; 13 y al mediodía, ¡oh rey!,
vi en el camino una luz del cielo, más brillante que el sol, que
me envolvía a mí y a los que me acompañaban. 14 Caídos
todos a tierra, oí una voz que me decía en lengua hebrea:
Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Duro te es dar coces
contra el aguijón. 15 Yo contesté: ¿Quién eres, Señor? El Señor
me dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues. 16 Pero levántate
y ponte en pie, pues para esto me he aparecido a ti, para ha-
certe ministro y testigo de lo que has visto y de lo que te mos-
traré aún, 17 librándote de tu pueblo y de los gentiles, a los
cuales yo te envío 18 para que les abras los ojos, se conviertan
de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban
la remisión de los pecados y la herencia entre los santificados
por la fe en mí.

19 No fui, ¡oh rey Agripa!, desobediente a la visión celestial,
20 sino que primero a los de Damasco, luego a los de Jerusalén
y por toda la región de Judea y a los gentiles, anuncié la peni-
tencia y la conversión a Dios por obras dignas de penitencia.
21 Sólo por esto los judíos, al cogerme en el templo, intentaron
quitarme la vida; 22 pero gracias al socorro de Dios he conti-
nuado hasta este día dando testimonio a pequeños y a grandes
y no enseñando otra cosa sino lo que los profetas y Moisés han
dicho que debía suceder: 23 Que el Mesías había de pade-
cer; que, siendo el primero en la resurrección de los muertos,
había de anunciar la luz al pueblo y a los gentiles».

24 Defendiéndose él de este modo, dijo Festo en alta voz:
¡Tú deliras, Pablo! Las muchas letras te han sorbido el juicio.
25 Pablo le contestó: No deliro, nobilísimo Festo; lo que digo
son palabras de verdad y sensatez. 26 Bien sabe el rey estas
cosas, y a él hablo confiadamente, porque estoy persuadido
de que nada de esto ignora, pues no son cosas que se hayan
hecho en un rincón. 27 ¿Crees, rey Agripa, en los profetas?
Yo sé que crees.

28 Agripa dijo a Pablo: Poco más, y me persuades a que me
haga cristiano. 29 Y Pablo: Por poco más o por mucho más,

pluguiese a Dios que no sólo tú, sino todos los que me oyen se hicieran hoy tales como lo soy yo, aunque sin estas cadenas.
30 Se levantaron el rey y el procurador, Berenice y cuantos
con ellos estaban sentados; 31 y al retirarse se decían unos a
otros: Este hombre no ha hecho nada que merezca la muerte
o la prisión. 32 Agripa dijo a Festo: Podría ponérsele en libertad, si no hubiera apelado al César.

El presente discurso de Pablo coincide, en sus líneas generales, con el pronunciado ante el pueblo judío, cuando le hicieron prisionero (22,1-21). Ello es natural, pues en ambos casos se trata de un discurso en propia defensa, y lo más noble es presentar abiertamente los hechos: antes de la conversión (v.4-11), en la conversión (v.12-18), después de la conversión (v.19-23).

Una cosa, sin embargo, hace resaltar en este discurso, que allí no aparece; y es la de que está detenido por defender «la esperanza judía», la resurrección de los muertos, inaugurada con la resurrección de Jesucristo (v.6-8.22-23). Es la misma idea que ya desarrolló en su discurso ante el sanedrín (cf. 23,6-8) y en su discurso ante el procurador Félix (cf. 24,15); y con la que, como entonces hicimos notar, liga en cierto sentido su causa a la de los fariseos. Se trata de hacer ver que el cristianismo no es algo que rompe con el judaísmo, sino que es el mismo judaísmo en su última etapa de desarrollo, tal como había sido anunciado ya por Moisés y los profetas. Esta idea profunda no puede menos de traernos a la memoria aquella expresión terminante de Jesucristo: «No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (Mt 5,17).

Por lo demás, este discurso de Pablo no ofrece dificultades especiales, pues se alude a hechos de su vida comentados ya en otro lugar (cf. 9,1-30). Notemos únicamente el bello exordio o *captatio benevolentiae* con que Pablo inicia su discurso (v.2-3), parecido al del discurso ante Félix (cf. 24,10) y no menos hábil que el del Areópago (cf. 17,22-23). Notemos también que Pablo, bajo *custodia militaris* (cf. 24,23), hubo de pronunciar su discurso atado con una cadena a un soldado (v.29).

La reacción de los dos principales espectadores, Festo y Agripa, queda maravillosamente reflejada en el relato de Lucas. La de Festo es la de un pagano noble, más o menos escéptico en cuestiones religiosas (cf. 25,19), sin enemiga alguna contra Pablo, que cree está perdiendo el tiempo con cuestiones bizantinas (v.24); la de Agripa, en cambio, es la de un judío erudito, que, en parte al menos, está percibiendo la fuerza de la argumentación de Pablo, pero, demasiado atado por compromisos morales, quiere salir de aquella situación embarazosa y busca una evasiva (v.28). En nuestra terminología de hoy, quizá pudiéramos traducir así su respuesta: « ¡Vaya! ¡Qué *poco* te cuesta a ti convertirme!» La contestación de Pablo (v.29), haciendo un juego de palabras con el «poco más» de Agripa, revela al vivo toda la grandeza moral del Apóstol, que cortés pero valientemente sabe ir siempre al fondo de las cosas.

Mas a Agripa no le interesaba seguir, máxime estando allí presente Berenice, la cómplice de todos sus enredos; por eso, sin atender siquiera a la respuesta de Pablo, da por terminada la sesión (v.30). La conclusión fue que también Agripa, al igual que antes Festo (cf. 25,25), reconoce la inocencia de Pablo, diciendo incluso que «podía ponérsele en libertad, si no hubiera apelado al César» (v.32).

Camino de Roma. 27,1-6

1 Cuando estuvo resuelto que emprendiésemos la navega-
ción a Italia, entregaron a Pablo y a algunos otros presos en
manos de un centurión llamado Julio, de la cohorte Augusta.
2 Embarcados en una nave de Adramicia, que estaba para
hacerse a la vela para los puertos de Asia, levamos anclas,
llevando en nuestra compañía a Aristarco, macedonio de Te-
salónica. 3 Al otro día llegamos a Sidón, y Julio, usando con
Pablo de gran humanidad, le permitió ir a visitar a sus amigos
y proveer a sus necesidades. 4 De allí levamos anclas, y, a
causa de los vientos contrarios, navegamos a lo largo de Chi-
pre, 5 y atravesando los mares de Cilicia y Panfilia, llegamos a
Mira de Licia; 6 y como el centurión encontrase allí una nave
alejandrina que navegaba a Italia, hizo que nos trasladásemos
a ella.

Llegó el momento de ir a Roma, visita con que Pablo había soñado muchas veces (cf. 19,21; Rom 1,13; 15,22). Claro que no va en plan libre de evangelizador, conforme él había pensado, sino en plan de prisionero; con todo, incluso así, tiene la promesa divina de que también en Roma podrá dar testimonio de Jesucristo, al igual que lo había hecho en Jerusalén (cf. 23,11; 27,24).

No sabemos cuánto tiempo pasaría desde la solemne sesión ante el rey Agripa y el embarque para Italia; es probable que muy poco, el suficiente para que el procurador Festo organizase la expedición. Al frente iba el centurión Julio, de la cohorte «Augusta» (v.1), probablemente una cohorte de puesto permanente en Palestina, igual que la cohorte «itálica», de que se habló anteriormente (10,1); también pudiera ser, conforme opinan muchos, que no se trate de una cohorte de puesto en Palestina, sino de un cuerpo de pretorianos de Roma, los «augustanos» a que aluden Tácito (*Ann.* 14,19) y Suetonio (*Nero* 25), que, a menudo, eran enviados desde Roma a provincias para diferentes misiones. El centurión Julio, personaje hoy para nosotros desconocido, había ido con alguna de estas misiones a Oriente, incluso pudiera ser que de escolta de honor para Festo; y ahora, de vuelta a Italia, habría recibido el encargo de trasladar hasta Roma a Pablo y «a algunos otros presos» (v.1). No sabemos qué clase de presos eran éstos; es posible que se trate de vulgares criminales condenados a ser expuestos a las fieras en el anfiteatro.

Para el traslado de los presos no disponía Julio de medio especial de transporte, sino que había de aprovechar alguna de las embarcaciones que hacían la travesía hasta Italia. A falta de otra más directa, cogió una nave de Adramicia, puerto no lejos de Tróade,

en Misia (cf. 16,8), que zarpaba de Cesarea para su puerto de origen, costeando el Asia Menor; en alguno de estos puertos de Asia pensaba, sin duda, encontrar otras naves que partieran para Italia, como en efecto sucedió (v.6). A Pablo acompañaban Lucas, que vuelve a usar en su narración la primera persona de plural (v.1), interrumpida en 21,18, y Aristarco (v.2), otro de los colaboradores de Pablo (cf. 19,29; 20,4; Col 4,10). Quizá estos dos compañeros de Pablo figuraban como pasajeros privados, puesto que se trataba de una nave de flete público; o quizá fueron admitidos por Julio, que fingió considerarlos como esclavos de Pablo, a quien, por su condición de ciudadano romano, la ley permitía ser atendido en su prisión por un par de esclavos.

Zarpando de Cesarea, la nave hace su primera escala en Sidón, importante puerto de Fenicia (cf. 12,20), y Julio permite a Pablo que baje a tierra para visitar a los cristianos de aquella comunidad (v.3; cf. 11,19; 21,3). Es curioso el término «amigos» (v.3) para designar a los cristianos; probablemente es debido a que Lucas, al hablar así, se coloca en el punto de vista de Julio. De Sidón, a causa de los vientos contrarios, no pudieron ir directamente a las costas de Licia, navegando a occidente de Chipre, sino que hubieron de seguir hacia el norte y bordear Cilicia y Panfilia hasta llegar a Mira (v.4-5). Mira era la capital de Licia y el mejor puerto de la región; en él hacían escala con frecuencia las naves que procedían de la costa fenicia o egipcia, buscando refugio contra la tempestad o contra el viento del oeste. Aquí precisamente es donde encuentra Julio una nave alejandrina que iba a zarpar para Italia, y a ella traslada a sus presos (v.6). Esta nave, por lo que luego se dice, era una nave de carga que transportaba trigo (cf. v.10.38), y debía de ser bastante grande, pues, además de la carga, llevaba 276 personas (v.37).

Comienza así el largo viaje de travesía del Mediterráneo, cuyo relato constituye uno de los documentos más interesantes de que disponemos sobre la navegación en la antigüedad. Expertos marinos modernos lo han sometido a minucioso examen bajo el aspecto histórico y náutico, y lo han encontrado de una exactitud admirable hasta en los detalles más insignificantes, cosa que revela en Lucas no sólo un testigo ocular, sino también un atento observador.

De las costas de Asia a la isla de Malta. 27,7-44

[7] Navegando durante varios días lentamente y con dificultad, llegamos frente a Gnido; luego, por sernos contrario el viento, bajamos a Creta junto a Salmón; [8] y costeando penosamente la isla, llegamos a cierto lugar llamado Puerto Bueno, cerca del cual está la ciudad de Lasea.

[9] Transcurrido bastante tiempo y siendo peligrosa la navegación por ser ya pasado el ayuno, les advirtió Pablo, [10] diciendo: Veo, amigos, que la navegación va a ser con peligro y mucho daño, no sólo para la carga y la nave, sino también para nuestras personas. [11] Pero el centurión dio más crédito al piloto

y al patrón del barco que a Pablo; 12 y por ser el puerto poco
a propósito para invernar en él, la mayor parte fue de parecer
que partiésemos de allí, a ver si podríamos alcanzar Fenice
e invernar allí, por ser un puerto de Creta que mira contra
el nordeste y sudeste. 13 Comenzó a soplar el solano, y creyendo
que se lograría su propósito, levaron anclas y fueron costeando
más de cerca la isla de Creta; 14 mas de pronto se desencadenó
sobre ella un viento impetuoso llamado euroaquilón, 15 que
arrastraba la nave, sin que pudiera resistir, y nos dejamos ir
a merced del viento. 16 Pasando por debajo de una islita lla-
mada Cauda, a duras penas pudimos recoger el esquife. 17 Una
vez que lograron izarlo, ciñeron por debajo la nave con cables,
y luego, temiendo no fuesen a dar en la Sirte, plegaron las
velas y se dejaron ir. 18 Al día siguiente, fuertemente comba-
tidos por la tempestad, aligeraron, 19 y al tercer día arrojaron
por sus propias manos los aparejos. 20 En varios días no apare-
cieron el sol ni las estrellas, y continuando con fuerza la tem-
pestad, perdimos al fin toda esperanza de salvación.

21 Habíamos pasado largo tiempo sin comer, cuando Pablo
se levantó y dijo: Mejor os hubiera sido, amigos, atender a
mis consejos: no hubiéramos partido de Creta, y nos hubiéra-
mos ahorrado estos peligros y daños. 22 Pero cobrad ánimo,
porque sólo la nave, ninguno de nosotros perecerá. 23 Esta
noche se me ha aparecido un ángel de Dios, cuyo soy y a
quien sirvo, 24 que me dijo: No temas, Pablo; comparecerás
ante el César, y Dios te ha hecho gracia de todos los que nave-
gan contigo. 25 Por lo cual, cobrad ánimo, amigos, que yo
confío en Dios que así sucederá como se me ha dicho. 26 Sin
duda, daremos con una isla.

27 Llegada la decimocuarta noche en que así éramos llevados
de una a otra parte por el mar Adriático, hacia la mitad de la
noche, sospecharon los marineros que se hallaban cerca de
tierra, 28 y echando la sonda, hallaron veinte brazas; y luego
de adelantar un poco, de nuevo echaron la sonda y hallaron
quince brazas. 29 Ante el temor de dar en algún bajío, echaron
a popa cuatro áncoras y esperaron a que se hiciese de día.
30 Los marineros, buscando huir de la nave, trataban de echar
al agua el esquife con el pretexto de echar las áncoras de proa.

31 Pablo advirtió al centurión y a los soldados: Si éstos no se
quedan en la nave, vosotros no podréis salvaros. 32 Entonces
cortaron los soldados los cables del esquife y lo dejaron caer.
33 Mientras llegaba el día, Pablo exhortó a todos a tomar ali-
mento, diciendo:

Catorce días hace hoy que estamos ayunos y sin haber to-
mado cosa alguna. 34 Os exhorto a tomar alimento, que nos
es necesario para nuestra salud, pues estad seguros de que ni
un solo cabello de vuestra cabeza perecerá. 35 Diciendo esto,
dio gracias a Dios delante de todos, y partiendo el pan comen-
zó a comer. 36 Animados ya todos, tomaron alimento. 37 Éra-
mos los que en la nave estábamos doscientos setenta y seis.
38 Cuando estuvieron satisfechos aligeraron la nave arrojando
el trigo al mar.

39 Llegado el día, no conocieron la tierra, pero vieron una
ensenada que tenía playa, en la cual acordaron encallar la
nave, si podían. 40 Soltando las anclas, las abandonaron al mar,

y desatadas las amarras de los timones e izado el artimón, iban con rumbo a la playa. [41] Llegados a un sitio que daba a dos mares, encalló la nave, e hincada la proa en la arena, quedó inmóvil, mientras que la popa era quebrantada por la violencia de las olas. [42] Propusieron los soldados matar a los presos, para que ninguno escapase a nado; [43] pero el centurión, queriendo salvar a Pablo, se opuso a tal propósito y ordenó que quienes supiesen nadar se arrojasen los primeros y saliesen a tierra, [44] y los demás saliesen, bien sobre tablas, bien sobre los despojos de la nave. Y así todos llegaron a tierra.

Desde la salida misma del puerto de Mira, la navegación comenzó a ser difícil. Debido a ser el viento contrario, la nave hubo de emplear «varios días» (v.7), hasta llegar a la altura de Gnido, en la punta sudoccidental del Asia Menor, distancia que normalmente podía ser salvada en un día o poco más. La dificultad se hizo todavía mayor al dejar las costas de Asia y entrar en mar abierto, por lo que los marineros determinaron bajar hacia el sur, doblando Creta por su extremo oriental, constituido por el promontorio de Salmón, y navegando luego a lo largo de la costa meridional de la isla hasta llegar a la bahía llamada *Puerto Bueno*, no lejos de la ciudad de Lasea (v.7-8). En todo esto transcurrió «bastante tiempo» (v.9), mucho más del que habían previsto al comenzar el viaje, de modo que, al anclar la nave en *Puerto Bueno*, había pasado ya «el ayuno», es decir, el día del Kippur o Expiación (Lev 16,29-31), que se celebraba el día 10 del mes Tishri (fines de septiembre-principios de octubre), por lo que la travesía hasta Italia resultaba ya muy peligrosa. Lo más prudente era invernar en algún puerto de Creta, y luego, al comenzar la primavera, reemprender el viaje. Tal fue la determinación general, como claramente se desprende del v.12. Pero ¿cuál iba a ser ese puerto?

Pablo, a quien, no obstante su condición de prisionero, el centurión tenía en gran estima (cf. v.3.31.43), opinaba que no se debía salir de *Puerto Bueno*, que era donde se encontraban (v.10); en cambio, los técnicos y la mayoría de los tripulantes eran de parecer que se llegase hasta Fenice, un poco más a occidente, en la misma costa meridional de Creta, puerto mucho más cómodo y más adecuado para invernar (v.10-11). Es probable que Pablo, al obrar así, se dejase guiar no sólo de su experiencia personal en peligros de mar (cf. 2 Cor 11,25-26), sino también de alguna iluminación especial sobrenatural, anticipo de la visión con que luego le favorecerá el Señor (v.21-26). Pero el centurión, que, por ser allí el oficial de mayor graduación y pertenecer la nave a la flota mercante imperial, era a quien, en última instancia, tocaba decidir, «dio más crédito» a los técnicos que a Pablo (v.11), y ordenó levar anclas. Al principio todo iba bien, pues soplaba viento del sur, que les hacía muy fácil mantenerse próximos a la costa (v.13); pero de pronto, como es frecuente en aquellas zonas del Mediterráneo, la escena cambió radicalmente, desencadenándose un viento huracanado procedente del nordeste (el «euroaquilón») que les separaba de la isla y al que no

pudieron resistir (v.14). La nave quedó «a merced del viento», arrastrada cada vez más hacia el sur, con peligro de ir a encallar directamente en la gran «Sirte» líbica (v.17), enorme ensenada entre Tripolitania y Cirenaica, llena de bancos de arena movediza, terror de los antiguos navegantes, pues caer dentro de ella era perder la nave y la vida [1].

Así estuvieron durante «varios días» (v.20.27), con la nave a merced de la furia de los elementos por el mar «Adriático» [2], y sin que «aparecieran el sol ni las estrellas» (v.20). Era ésta una de las cosas que más temían los navegantes de entonces, y por la que se consideraba tan peligrosa la navegación durante el invierno; pues, desprovistos como estaban de brújula, una vez que perdían de vista la costa, solamente las referencias astronómicas podían servirles de orientación. Para defenderse en la medida de lo posible, fueron usando de todos los medios a su alcance, como recoger a bordo el esquife para que no chocara contra la nave (v.16), ceñir el casco de ésta, plegar las velas, aligerar la carga (v.17-19); pero, en realidad, habían perdido ya «toda esperanza de salvación» (v.20).

Solamente Pablo, afianzado en su mundo espiritual, parecía estar tranquilo, sin dejarse abatir por la situación. Recuerda a sus compañeros de barco que mejor hubiera sido no salir de *Puerto Bueno*, en Creta, como él aconsejaba (v.21); pero, con todo, que no teman, pues el Señor le ha prometido en una visión que ninguno perecerá (v.32-36). Parece que esta exhortación de Pablo debió de tener lugar el día 13, a contar desde la salida de *Puerto Bueno*, pues a continuación se habla de la «decimocuarta noche» (v.27), que fue cuando comenzaron a descubrir señales de tierra (v.27-29). El peligro, sin embargo, no había acabado, pues no era fácil que la nave pudiese resistir los embates de las olas durante toda la noche; es por eso por lo que los marineros tratan de huir (v.30), cosa que evita Pablo, denunciándolo al centurión y a los soldados (v.31-32). Su serenidad, en aquellos momentos de excitación e incertidumbre, tiene todavía un gesto admirable: mientras esperaban la luz del día y con ella la posibilidad de salvación, recomienda a todos que tomen alimento, con lo que estarán en mejores condiciones para las fatigas del desembarco, pues llevaban ya «catorce días» sin comer (v.33-34). Claro que esto de «sin comer» (v.21.33) no ha de tomarse en sentido estricto, cosa muy difícil de explicar, máxime teniendo que luchar continuamente contra el temporal; se debe tratar más bien de que en todo aquel tiempo no habían hecho ninguna comida formal y en reposo, como entonces la podían hacer. Y, en efecto, animados con el ejemplo de Pablo, todos «tomaron alimento» (v.35-38). En la acción de Pablo, dadas las expresiones empleadas: «dar gracias..., partir el pan», han visto algunos el rito de la eucaristía (cf. 2,42), que Pablo habría celebrado para confortamiento suyo y de sus compañeros cristianos; con todo, dado el contexto, más

[1] Cf. FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 2,16,4; SALUSTIO, *Yugurta* 78; SILIO ITÁL., *Pun.* 3,320.

[2] Se designaba así a toda la costa del Mediterráneo situada entre Grecia, Italia y Africa (cf. PTOLOMEO, 3,15,1; PAUSANIAS, 5,25,3; OVIDIO, *Trist.* 1,11,4).

bien parece que se alude simplemente al piadoso uso ceremonial de todo buen israelita antes de las comidas (cf. Mt 14,19; Mc 8,6).

Llegado el día, comenzaron en seguida los preparativos para el desembarco (v.39-40); pero, al tratar de acercarse a la playa, la nave encalló de proa en la arena, mientras a popa era destrozada por los golpes de las olas (v.41). Esto significaba el naufragio, aunque a pocos pasos ya de tierra. Los soldados, para evitar responsabilidades si se les escapaban los presos (cf. 12,19; 16,27), decidieron matar a éstos; pero el centurión, que quería salvar a Pablo, les prohibió que lo hicieran, con lo que, aunque con dificultad, todos pudieron llegar a tierra (v.42-44).

Parada en Malta. 28,1-10

1 Una vez que estuvimos en salvo, supimos que la isla se
llamaba Malta. 2 Los bárbaros nos mostraron singular huma-
nidad; encendieron fuego y nos invitaron a todos a acercarnos
a él, pues llovía y hacía frío. 3 Juntó Pablo un montón de ramaje,
y al echarlo al fuego una víbora que huía del calor le mordió
en la mano. 4 Cuando vieron los bárbaros al reptil colgado de
su mano, dijéronse unos a otros: Sin duda que éste es un ho-
micida, pues escapado del mar, la justicia no le consiente vivir.
5 Pero él sacudió el reptil sobre el fuego y no le vino mal algu-
no, 6 cuando ellos esperaban que pronto se hincharía y caería
en seguida muerto. Luego de esperar bastante tiempo, viendo
que nada extraño se le notaba, mudaron de parecer y empeza-
ron a decir que era un dios.
7 Había en aquellos alrededores un predio que pertenecía
al principal de la isla, de nombre Publio, el cual nos acogió y
por tres días amistosamente nos hospedó. 8 El padre de Publio
estaba postrado en el lecho, afligido por la fiebre y la disentería.
Pablo se llegó a él, y orando, le impuso las manos y le sanó.
9 A la vista de este suceso, todos los demás que en la isla pade-
cían enfermedades venían y eran curados. 10 Ellos a su vez
nos honraron mucho, y al partir nos proveyeron de lo necesario.

La isla de Malta, en la que los náufragos lograron tomar tierra, había sido antiguamente colonia de Cartago, pasando luego a los romanos, y perteneciendo a la sazón a la provincia de Sicilia. Tenía como primer magistrado a un representante del pretor de Sicilia, denominado «el principal» (v.7), título que aparece también en varias inscripciones allí encontradas *(primus Melitensium)*. La lengua de sus habitantes parece que era la lengua púnica, igual que la de los cartagineses sus colonizadores. Si San Lucas los llama «bárbaros» (v.2), es precisamente por razón de la lengua (cf. 1 Cor 14,11), no por razón de cultura y civilización; su comportamiento con los náufragos (v.2.10) indica bien que no tenían nada de «bárbaros» en el sentido que hoy damos a esta palabra.

El lugar de desembarco fue probablemente una pequeña ensenada, denominada hoy «bahía de San Pablo», bastante al norte de la isla, en la costa que mira hacia oriente. Es interesante notar la

reacción de los malteses al ver una víbora colgada de la mano de San Pablo: «Sin duda que éste es un homicida, pues, escapado del mar, la justicia no le consiente vivir» (v.4). Aluden, sin duda, con un modo de pensar muy extendido en el mundo greco-romano de entonces, a la justicia (δίκη) divina *personificada*, que interviene para castigar a los malhechores, testimonio espontáneo de la razón natural a favor de la divina Providencia. Se ha dicho, contra la historicidad de esta escena, que en la isla de Malta no existen serpientes venenosas. Y, desde luego, así parece ser en la actualidad, conociéndose sólo tres especies de serpientes, ninguna de ellas venenosa. Los malteses atribuyen su desaparición a un milagro de Pablo; lo más probable es que, debido a ser una isla pequeña y densamente poblada, las especies venenosas, como más perseguidas por el hombre, han terminado por desaparecer de la isla. Así ha sucedido también en otras regiones con algunos animales dañinos.

Al ver los malteses que, a pesar de la mordedura de la víbora, no se cumplían sus previsiones de una muerte fulminante, pasan al extremo opuesto y, con un razonamiento análogo al de los licaonios de Listra (cf. 14,11-13), concluyen que allí no se trata de ningún homicida, ni siquiera de un hombre, sino de un ser sobrehumano, un *dios* (v.6). No hay duda que la noticia de este episodio de la víbora se extendería rápidamente por todo el contorno, contribuyendo a que los náufragos más fácilmente fueran encontrando hospedaje, incluso «por tres días», en casa del mismo Publio, el «principal» de la isla (v.7). No está claro si ese hospedaje «por tres días» en casa de Publio incluye a todos los náufragos o sólo a un grupo, entre los cuales estaría Pablo, y sin duda alguna, el centurión; más probable parece que se trate de todos los náufragos, a los que Publio, como representante de la autoridad romana, habría acogido en su casa y dependencias hasta que fueran encontrando otro hospedaje.

Pablo no permaneció inactivo. Muy pronto le vemos curando de su enfermedad al padre de Publio (v.8) y, extendida su fama de taumaturgo, curando también a otros muchos enfermos de la isla (v.9). De si predicó o no a los isleños acerca de la nueva religión, nada dice San Lucas; sólo tradiciones ya tardías hablan de ello, señalando incluso que fue Publio el primer obispo de la comunidad cristiana allí fundada por San Pablo. Desde luego, el silencio de Lucas no es nunca una negación, y es no sólo posible, sino casi seguro que Pablo, igual que hacía siempre, aprovechó su estancia en Malta para predicar a Cristo; tanto más, que fue una estancia larga, de «tres meses» (v.11), y no parece que su condición de prisionero fuera para ello obstáculo, dada la liberalidad con que a lo largo de todo el viaje procedió siempre con él el centurión. Ni se diga que pudo ser dificultad lo de la lengua, pues está claro que, aunque la lengua local fuera el púnico, que sería lo que hablaban los primeros isleños que encontraron (cf. v.2), sin duda había muchísimos que hablaban griego o latín, con los que fácilmente se podían entender; era el mismo caso de otras muchas regiones evange-

lizadas por el Apóstol (cf. 14,11). De hecho, la cariñosa despedida, al embarcar de nuevo camino de Roma (v.10), indica que se había llegado a bastante intimidad entre náufragos e isleños.

De Malta a Pozzuoli y Roma. 28,11-15

11 Pasados tres meses, embarcamos en una nave alejandrina, que había invernado en la isla y llevaba por enseña los Dióscuros. 12 Arribados a Siracusa, permanecimos allí tres días; 13 de allí, costeando, llegamos a Regio, y un día después comenzó a soplar el viento sur, con ayuda del cual llegamos al segundo día a Pozzuoli, 14 donde encontramos hermanos que nos rogaron permanecer con ellos siete días, y así nos dirigimos a Roma. 15 De allí los hermanos que supieron de nosotros nos vinieron al encuentro hasta el Foro de Apio y Tres Tabernas. Pablo, al verlos, dio gracias a Dios y cobró ánimo.

Apenas transcurrido lo más crudo del invierno, comenzaban ya las naves a salir de los puertos camino de sus destinos respectivos. Lo normal era esperar hasta comienzos de la primavera, a mediados de marzo; pero, tratándose de trayectos cortos, no muy alejados de las costas, esta fecha podía adelantarse bastante. Probablemente ése fue nuestro caso, y la nave alejandrina, en la que embarcó el centurión con sus presos (v.11) debió de partir de Malta a fines o quizás mediados de febrero (cf. 27,9.27; 28,11). Esta nave llevaba por emblema en la proa la imagen de los Dióscuros (v.11), los gemelos Cástor y Pólux, dioses protectores de los navegantes.

El breve trayecto hasta Siracusa, y de aquí a Regio y Pozzuoli, a través del estrecho de Mesina, se hizo sin novedad (v.12-13). En Pozzuoli, puerto entonces de gran movimiento comercial, próximo al de Nápoles, dejaron la nave, disponiéndose a hacer por tierra el resto del viaje hasta Roma. Es probable que, debido a razones de servicio en relación con los prisioneros, el centurión hubiera de hacer ahí escala, parada que se habría prolongado hasta «siete días» para complacer a Pablo, a quien así se lo rogaron los cristianos de aquella localidad (v.14). Esta parada de siete días en Pozzuoli dio tiempo para que los cristianos de Pozzuoli notificasen a los de Roma de la llegada de Pablo, y de cómo estaba para salir hacia ellos.

La noticia de la llegada de Pablo hizo que salieran a su encuentro algunos de los muchos amigos que, según se desprende de la carta a los Romanos (16,1-15), tenía en la capital del Imperio. Algunos de éstos llegaron hasta el *Foro de Apio*, a unos 65 kilómetros de Roma; otros se quedaron en *Tres Tabernas*, a unos 49 kilómetros, lugar de descanso para viajeros, mencionado por Cicerón [1], donde la vía Apia tenía una bifurcación que iba a Anzio. Pablo, al verlos, «dio gracias a Dios y cobró ánimo» (v.15). No cabe duda que esta acogida por parte de los fieles de Roma, que así demostraban su simpatía hacia él, debió de servirle de gran consuelo (cf. Rom 1, 10-12), después de tantos sufrimientos y peligros. La comitiva,

[1] Cf. CICERÓN, *Ad Attic.* 1,13,1; 2,10,12.

aumentada ahora con los que habían salido al encuentro de Pablo, continúa acercándose a Roma, siguiendo la vía Apia. La entrada debió de ser por la puerta Capena, muy cerca de la actual puerta de San Sebastián.

Estamos probablemente a mediados de marzo del año 61, cuando Nerón llevaba ya casi siete años en el trono imperial.

En Roma. 28,16-31

**16 Cuando entramos en Roma permitieron a Pablo morar
en casa particular, con un soldado que tenía el encargo de
guardarle.
17 Al cabo de tres días, convocó Pablo a los primates de los
judíos, y cuando estuvieron reunidos, les dijo: Yo, hermanos,
no he hecho nada contra el pueblo ni contra las costumbres
patrias. 18 Preso en Jerusalén, fui entregado a los romanos,
los cuales, después de haberme interrogado, quisieron ponerme
en libertad, por no haber en mí causa ninguna de muerte;
19 mas oponiéndose a ello los judíos, me vi obligado a apelar
al César, no para acusar de nada a mi pueblo. 20 Por esto he
querido veros y hablaros. Sólo por la esperanza de Israel llevo
estas cadenas.
21 Ellos le contestaron: Nosotros ninguna carta hemos reci-
bido de Judea acerca de ti, ni ha llegado ningún hermano que
nos comunicase cosa alguna contra ti. 22 Querríamos oír de
ti lo que sientes, porque de esta secta sabemos que en todas
partes se la contradice. 23 Le señalaron día y vinieron a su casa
muchos, a los cuales expuso la doctrina del reino de Dios, y
desde la mañana hasta la noche los persuadía de la verdad
de Jesús por la Ley de Moisés y por los Profetas. 24 Unos
creyeron lo que les decía, otros rehusaron creer. 25 No habiendo
acuerdo entre ellos, se separaron, y Pablo les dijo estas pala-
bras: Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías a nues-
tros padres, 26 diciendo:
«Vete a ese pueblo y diles: | Con los oídos oiréis, pero no
entenderéis; | mirando miraréis, pero no veréis;
27 porque se ha embotado el corazón de este pueblo | y sus
oídos se han vuelto torpes para oír, | y sus ojos se han cerrado, |
para que no vean con los ojos | ni oigan con los oídos, | ni con
el corazón entiendan y se conviertan y los sane».
28 Sabed, pues, que esta salud de Dios ha sido ya comuni-
cada a los gentiles y éstos oirán. 29 Dicho esto, los judíos salie-
ron, teniendo entre sí gran contienda.
30 Dos años enteros permaneció en la casa que había alqui-
lado, donde recibía a todos los que venían a él, 31 predicando
el reino de Dios y enseñando con toda libertad y sin obstáculo
lo tocante al Señor Jesucristo.**

Los tres primeros días de estancia en Roma (cf. v.17) debió de dedicarlos Pablo a dejar clara ante las autoridades romanas su posición jurídica de prisionero en *custodia militaris*. El texto de los Hechos se contenta con decir: «Permitieron a Pablo morar en casa particular, con un soldado que tenía el encargo de guardarle» (v.16);

pero, naturalmente, esto supone que para llegar ahí hubo que hacer antes toda una serie de trámites burocráticos. El centurión Julio, como encargado de los presos, era quien desempeñaba el papel más esencial; tanto más, que la documentación escrita es posible que desapareciera toda cuando el naufragio (cf. 27,44). No se nos dice quién fue el oficial destinado a recibir a los presos; es casi seguro que fuera el prefecto del pretorio, a la sazón Afranio Burro, filósofo estoico, amigo de Séneca y, como éste, antiguo preceptor de Nerón; y si no él en persona, algún sustituto [2]. Los informes del centurión sobre Pablo debieron de ser buenos, como era de esperar (cf. 25,25; 26,32; 27,3), y, en consecuencia, éste quedó sometido a una *custodia militaris* muy benigna (cf. 24,23), permitiéndole incluso vivir en casa particular, aunque siempre bajo la custodia de un soldado (v.16). A encontrar esta casa particular, tomada en alquiler (v.30), le ayudarían, sin duda, los cristianos de la ciudad, más conocedores de la situación. Una tradición bastante antigua sitúa esta casa en el lugar donde está ahora la iglesia de *Santa Maria in via Lata*, junto al actual corso Umberto; pero dicha tradición no ofrece suficiente fundamento. En plan de conjetura, más bien cabría pensar que esta casa estuviera en las proximidades de la vía Nomentana, que era donde estaba el Castro Pretorio, y en donde residían los soldados pretorianos que tenían que turnarse para hacer guardia a Pablo.

Arregladas las cosas de su situación jurídica y concluidos los primeros saludos a la comunidad cristiana, Pablo convoca a los principales de la colonia judía de Roma, para aclarar también ante ellos su posición (v.17). Lo que ante todo trata de hacerles ver, resumiendo la historia de su detención, es que no tenía la menor hostilidad hacia la nación judía ni había apelado al César para acusarla (v.17-19); si estaba preso, era únicamente por «la esperanza de Israel» (v.20), es decir, por ser fiel al judaísmo en su firme creencia de la resurrección de los justos, destinados a formar parte del reino mesiánico (cf. 23,6; 24,15-21; 26,6-7). La respuesta de los judíos es bastante ponderada y no carente de cierta deferencia hacia Pablo: aparecen cual si sólo conocieran el cristianismo de lejos, sin aludir para nada al de Roma, y desean que el mismo Pablo, en algún día convenido, les haga una amplia exposición de su pensamiento (v.21-22).

[2] Hay bastantes códices cuya lectura del v.16 es interesante a este respecto: «Cuando entraron en Roma, el centurión entregó los presos al prefecto del campamento (τῷ στρατοπεδάρχῳ), permitiendo a Pablo...» Ese «prefecto del campamento» sería el «praefectus castrorum», de que hablan los autores romanos, y que ordinariamente se entendía del prefecto de los pretorianos, cuyo campamento estaba situado cerca de la vía Nomentana, y al que se llama todavía hoy *Castro Pretorio*.

Sin embargo, un manuscrito latino (cód. *Gigas*) traduce el στρατοπεδάρχος por «princeps peregrinorum», con lo que da a entender que se trataría del prefecto de los *milites peregrini*, campamento éste situado entre el Celio y el Palatino, y destinado sobre todo a los soldados de paso. A este campamento habría ido primeramente Pablo, quizá porque en él era donde tenían que alojarse el centurión y los soldados de escolta. La cosa es verosímil, aunque de la existencia de este campamento no tenemos noticias ciertas hasta el siglo III, sin que haya pruebas de que ya existía en tiempos de Pablo. En todo caso, fuese o no fuese primeramente al «castra peregrinorum», parece cierto que muy pronto hubo de presentarse en el campamento de los pretorianos.

Efectivamente, convenido el día, vinieron a casa de Pablo numerosos judíos, y, conforme a su modo habitual de proceder ante auditorio judío (cf. 13,22-37; 17,2-3; 18,5), éste trata de persuadirles, con razones sacadas de la Ley y los profetas, de que Jesús era el Mesías (v.23). La reacción de los judíos fue la misma de otras ocasiones: algunos creyeron, pero otros rehusaron creer, dando motivo a Pablo para que volviera a repetir lo que ya había dicho en Antioquía de Pisidia y en Corinto, es a saber: que los obstinados judíos serían sustituidos por los gentiles (v.24-29; cf. 13,46; 18,6). Esta incredulidad judía respecto del mensaje evangélico la ve ya vaticinada Pablo en el profeta Isaías (Is 6,9-10). Es el mismo texto profético que había citado también el Señor con idéntica aplicación (cf. Mt 13,14-15), y lo mismo San Juan (Jn 12,40). No parece, sin embargo, dado el contexto, que este texto de Isaías sea un texto directamente mesiánico, como si el profeta, al consignar aquellas palabras, pensase en los judíos de tiempos del Mesías; creemos que se alude más bien a los judíos contemporáneos del profeta, cuya ceguera y obcecación éste les echa en cara. Para justificar la cita habrá que aplicar aquí, al igual que hemos hecho con algunos otros textos (cf. 1,20; 2,25-28), la noción de sentido «pleno», en cuanto que lo que el hagiógrafo dice de la incredulidad judía, con alusión a lo que ve suceder en su tiempo, va en la intención de Dios hasta la incredulidad con su Ungido en los tiempos mesiánicos. Y es que el hecho mesiánico es el gran acontecimiento al que Dios quiso ordenar no sólo muchos hechos de la historia israelítica, de ahí el sentido típico, sino también muchas expresiones bíblicas que en su sentido literal histórico no llegan tan lejos.

La estancia de Pablo en Roma se prolongó «dos años enteros», y a pesar de su condición de prisionero, pudo «predicar el reino de Dios con toda libertad» y recibir a cuantos venían a él (v.30-31).

Así, con este esquematismo desconcertante, y sin que parezca aludir para nada a si se celebró o no el proceso ante el César, termina San Lucas el libro de los Hechos. Ha sido opinión muy común la de considerar este final tan brusco como indicio claro de que el libro fue concluido antes de que terminase el proceso de Pablo, razón por la cual San Lucas no habría podido aludir a él. Pero ¿cómo explicar que San Lucas no hubiese esperado a que terminase el proceso o al menos no hubiese completado el libro después? Además, la misma expresión: «permaneció dos años enteros en la casa que había alquilado» (v.30), parece estar indicando que al cabo de esos dos años hubo un cambio de situación y, por tanto, que, en el momento en que Lucas escribía, Pablo no estaba ya prisionero.

Lo más probable es que Lucas terminó así intencionadamente su libro, porque con la llegada de Pablo a Roma, centro del mundo gentil, quedaba concluido el plan que se había propuesto de narrar la historia de la difusión del cristianismo hasta hacerse religión universal (cf. 1,8); si termina de modo vago, sin detallar el apostolado de Pablo durante esos «dos años», es porque quiere despedir así genéricamente a su personaje, para no verse como obligado a continuar

la historia del Apóstol, de modo parecido a como había hecho con Pedro, al terminar la primera parte de los Hechos (cf. 12,17). Por lo demás, tampoco es cierto que no diga nada sobre el resultado del proceso, pues la expresión «dos años» (διετία = *biennium)*, al igual que en 24,27, parece estar tomada como término técnico para indicar la duración máxima de una detención preventiva [3]. Su afirmación, pues, de que Pablo «permaneció dos años enteros» en prisión vendría a equivaler a que permaneció bajo *custodia militaris* la totalidad del plazo en que debía juzgarse su causa, y que luego, sin necesidad de proceso, seguramente por no haberse presentado los acusadores (cf. 25,12), quedó automáticamente en libertad, cosa en que Lucas no insiste, porque supone de todos conocido que Pablo andaba por entonces evangelizando libremente.

Durante estos «dos años» de prisión en Roma escribió Pablo las llamadas cartas de la cautividad (Col, Ef, Flm, Flp), expresando, en repetidas ocasiones, su confianza de próxima liberación (cf. Flp 1, 25; 2,24; Flm 22).

[3] No conocemos testimonios directos de los autores romanos que hablen de plazo máximo para las detenciones preventivas. Con todo, es de creer que hubiese alguna legislación al respecto. De hecho, sabemos de un papiro (BGU 628r) en que se alude a una disposición de Nerón señalando el plazo en que acusado y acusadores debían comparecer en Roma, cuando se trataba de causas trasladadas de provincias: «... et accusatoribus et reis in Italia quidem novem menses dabuntur, transalpinis autem et transmarinis annus et sex menses». El texto del papiro está incompleto, y no sabemos qué pasaba si reo o acusadores no se presentaban dentro del plazo fijado; es de creer, sobre todo por lo que se refiere a la no comparecencia de los acusadores, que esto estuviese en relación con la concesión de la libertad al acusado (cf. H. J. CADBURY, *Beginnings* t.5 333-334)

EPISTOLAS PAULINAS

INTRODUCCION

I. Biografía de San Pablo

No pretendemos aquí escribir una vida de San Pablo, sino dar sólo las líneas maestras que nos sirvan de ayuda para entender mejor sus epístolas. Nos valdremos para nuestro trabajo no sólo del libro de los Hechos y de algunos datos de la tradición, sino también de esas mismas epístolas, que, además de su gran riqueza doctrinal, tienen un extraordinario valor autobiográfico.

1. El fariseo perseguidor de la Iglesia

Pablo nace en Tarso de Cilicia (Act 9,11; 21,39; 22,3), de familia judía allí residente, adicta al fariseísmo (Act 23,6; Rom 11,1; Flp 3,5). Es probable que sus antepasados procedieran de Gíscala, en Galilea, a juzgar por algunas noticias, aunque no muy seguras, de la tradición [1].

En el libro de los Hechos aparece en un principio con el nombre de Saulo [2], nombre que es cambiado por el de Pablo a raíz de su primer gran viaje misional, después de la conversión del procónsul de Chipre, Sergio Pablo (Act 13,7-12). En las epístolas aparece siempre con el nombre de Pablo. Desde tiempos antiguos se ha venido discutiendo si fue en esa ocasión de la evangelización de Chipre cuando tomó el nombre de Pablo, en recuerdo de la conversión del procónsul, o tenía ya ambos nombres desde los días de su nacimiento. San Jerónimo y San Agustín se inclinaban a lo primero; Orígenes, en cambio, y con él la inmensa mayoría de los autores modernos, sostienen lo último. Esta opinión de Orígenes la juzgamos mucho más probable, como ya explicamos al comentar Act 13,9.

Otra cosa que llama la atención es que Saulo-Pablo, un judío de Tarso, poseyera desde su nacimiento la condición de «ciudadano romano». Sin embargo, del hecho no cabe dudar (Act 22,25-28; cf. 16,37-39; 23,27; 25,10-12); lo que ya no está claro, conforme indicamos al comentar Act 22,28, es cómo los antepasados de Pablo habían adquirido ese derecho de «ciudadanía».

Sobre la educación de Pablo, en sus grados, como hoy diríamos, de enseñanza elemental y media, no tenemos datos precisos. Es de creer, si es que en Tarso había sinagoga judía y la consiguiente escuela aneja, que fuera en esa escuela donde recibiera su primera formación cultural. Ni parece probable, contra lo que opinan muchos, que asistiera a las escuelas públicas de la ciudad, de retórica

[1] Cf. San Jerónimo, *De viris illustr.* 5; *Comm. in Philem.* 23; Focio, *Ad Amphil.* 116.
[2] Cf. Act 7,57.59; 8,3; 9,1.4.8.11.12.17.22.23; 11,25.30; 12,25; 13,2.9.

o filosofía, entonces muy florecientes; se oponía a ello el acendrado fariseísmo de su familia, del que él mismo se jacta (Act 22,3; 23,6; Gál 1,14; Flp 3,5). Es interesante a este respecto la respuesta que se da en el Talmud a un judío que preguntaba si, una vez estudiada la Ley, podía estudiar la sabiduría griega. Se comienza por recordarle el mandato de Dios a Josué de que «el libro de la Ley no se apartara nunca de su boca y lo tuviera presente día y noche» (Jos 1,8), y luego se añade: «Vete y busca qué hora no sea ni de día ni de noche, y conságrala al estudio de la cultura griega» [3]. La razón que suele alegarse de que Pablo sabe escribir bien en griego, cita autores griegos (Act 17,28; 1 Cor 15,33; Tit 1,12) y conoce las costumbres e ideas griegas (Act 17,22-31; 1 Cor 9,24-27; 12,14-26; Ef 6, 14-17), no prueba gran cosa; pues, de inteligencia despierta, toda esa cultura podía adquirirla perfectamente con la observación y trato social, sin necesidad de suponer que frecuentó las escuelas paganas.

Al mismo tiempo que recibía esta su primera formación cultural, Pablo aprendió también, quizás en casa de su propio padre, un trabajo manual, el de «fabricante de tiendas» (cf. Act 18,3). Era norma rabínica que el padre debía enseñar a su hijo algún oficio, y que «quien no enseñaba a su hijo un oficio, le enseñaba a ser ladrón» [4]. Es natural, pues, que el padre de Pablo, celoso fariseo, quisiera seguir estas normas. A lo largo de su ministerio apostólico, después de convertido, Pablo hubo de ejercer con frecuencia este oficio a fin de ganarse el sustento y no ser una carga para sus fieles (cf. Act 20,34; 1 Cor 4,12; 2 Cor 11,7-12; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8).

Por lo que respecta a la formación cultural, que podríamos llamar superior, Pablo se traslada a Jerusalén, teniendo por maestro al célebre Rabbán Gamaliel (Act 22,3), de cuya fuerte personalidad ya hablamos al comentar Act 5,34. Esta época de la vida de Pablo debe tenerse muy en cuenta, pues probablemente su formación rabínica influyó bastante en su modo de argüir de la Escritura, a veces un poco desconcertante para nosotros (cf. Rom 10,6-9; 1 Cor 9, 9; Gál 4,21-31). No sabemos cuánto tiempo pasó en Jerusalén escuchando las lecciones de Gamaliel ni a qué edad llegó a la ciudad santa. La manera de hablar del Apóstol, al aludir a esta época de su vida, da la impresión de que fue a Jerusalén todavía muy joven, pues dice que allí *creció y se educó...*, y que en ella *vivió desde la juventud* (Act 22,3; 26,4). Lo que sí parece claro es que estos años de estancia de Pablo en Jerusalén no coincidieron con los de la vida pública de Jesucristo, pues, de lo contrario, apenas es concebible que la noticia de las nuevas doctrinas no llegara hasta Pablo y que a ello no se aludiera alguna vez en sus epístolas. Esto nos obliga a establecer una de estas dos hipótesis: o la estancia de Pablo en Jerusalén para sus estudios fue anterior a los años de la vida pública de Jesucristo, habiendo abandonado luego la ciudad y volviendo de nuevo a ella años más tarde, puesto que allí se halla cuando la

[3] *Menahoth* 99b.
[4] Cf. *Tosefta: Quiddushin* 1,11; *Aboth* 2,2.

lapidación de Esteban (Act 7,58-60), o no fue a cursar sus estudios a Jerusalén sino después de haber muerto ya Jesucristo.

La primera hipótesis es la tradicional y, también hoy, la más corriente entre los autores; sin embargo, todo bien pensado, más bien nos inclinamos a la segunda, que es también la de A. Wikenhauser, J. Cambier y otros. El texto de los Hechos da la impresión de que efectivamente la vida de Pablo transcurrió ya de modo estable en Jerusalén a partir de la época de sus estudios (cf. Act 22, 3-5; 26,4-5), ni hay el más leve indicio de lo contrario. Tampoco creemos sea insuperable la dificultad cronológica. Pudo ir a Jerusalén hacia los dieciséis-dieciocho años, inmediatamente después de morir Jesucristo, y cuando la muerte de Esteban (Act 7,58), apenas terminados sus estudios, tener entre los veintidós y veinticinco años. Ahí, en Jerusalén, parece que tenía una hermana casada (cf. Act 23,16).

Pero sea de todo eso lo que fuere, lo que sí sabemos cierto es que, estando en Jerusalén, su fervor y entusiasmo por la Ley era apasionado, interviniendo cuando la muerte de Esteban (Act 7, 58-60) y aventajando a sus compatriotas en el celo persecutorio contra la naciente comunidad cristiana (Act 8,3; 9,1-2; 22,4-5; 26, 9-12; Gál 1,13-14). Algunos autores han supuesto incluso que Pablo llegó a formar parte del sanedrín; cosa, sin embargo, que no juzgamos probable, como ya explicamos al comentar Act 7,58.

2. Conversión y primeras actividades del convertido

La conversión de Pablo es narrada tres veces en los Hechos (9,1-19; 22,4-16; 26,10-18) y una en Gál 1,13-17. No necesitamos recordar aquí las circunstancias de este acontecimiento, de tanta trascendencia en la historia del cristianismo, pues son de todos conocidas y ya tratamos de ello al comentar los pasajes bíblicos respectivos. Notemos únicamente, en descargo del perseguidor convertido en apóstol, que Pablo procedía de buena fe en su celo persecutorio contra los cristianos, a los que consideraba apóstatas de la auténtica Ley divina y, por consiguiente, culpables. Lo dice él mismo de varias maneras (cf. Act 26,9; Flp 3,6; 1 Tim 1,13). No era, pues, su pecado un pecado contra el Espíritu Santo (cf. Mt 12,31).

Una vez convertido, de temperamento fogoso como era, no pudo permanecer inactivo. Durante «algunos días», en las reuniones sinagogales de los judíos de Damasco, comenzó a predicar la nueva fe, con gran asombro de sus antiguos correligionarios (Act 9,19-21). Sin embargo, este primer ensayo de apostolado fue muy breve, y en seguida «se retiró a la Arabia» (Gál 1,17), sin duda, para rehacer su espíritu sobre la base de los nuevos principios que la fe en Jesucristo había traído a su alma; una especie de «ejercicios espirituales», algo parecido a lo de San Ignacio en Manresa y San Francisco en el monte Alvernia. No sabemos cuánto tiempo duró la estancia en Arabia; es posible que un año entero, o quizás más. Sólo sabemos que, después de este retiro en Arabia, volvió a Damasco (Gál 1, 17), donde prosiguió su predicación de la nueva fe (Act 9,22-25),

y que entre las tres etapas: primera predicación en Damasco, retiro en Arabia, segunda predicación en Damasco, forman un total de tres años (Gál 1,18).

De Damasco, perseguido por los judíos, que trataban de quitarle la vida (Act 9,23-25; 2 Cor 11,32-33), subió a Jerusalén «para conocer a Pedro, a cuyo lado permaneció quince días» (Gál 1,18). En la ciudad santa se encontró con gran desconfianza hacia él por parte de los fieles, que no creían en su conversión, siendo Bernabé quien logró aclarar las cosas e introducirle hasta los apóstoles (Act 9,26-27). Muy pronto comenzó a predicar con valentía la nueva fe a los judíos, siendo también aquí perseguido por éstos, y habiendo de retirarse a Tarso, su patria, en espera de la hora de Dios (Act 9,28-30).

La actividad de Pablo en Tarso nos es totalmente desconocida. Es posible, conforme opinan muchos, que se dedicara a la predicación no solamente en Tarso, sino también en sus alrededores e incluso en la zona de Antioquía (cf. Gál 1,21; Act 15,41); pero no parece caber duda de que su actividad principal debió de ser por entonces todavía interna. Y así, en esta etapa de espera, pasó Pablo en Tarso varios años, probablemente no menos de cuatro, hasta que un día Bernabé, su antiguo introductor ante los apóstoles, que le conocía bien, fue a buscarlo para que le ayudara en la evangelización de Antioquía (Act 11,25-26). Juntos trabajaron allí «por espacio de un año» y juntos suben luego a Jerusalén para llevar a los fieles de aquella iglesia una colecta de los fieles antioquenos (Act 11, 29-30).

3. Los tres grandes viajes misionales

Llegaba la hora señalada por Dios. A Pablo se le había dicho, en la fecha misma de su conversión, que había sido elegido para llevar la luz del Evangelio sobre todo a los gentiles (Act 9,15; 26,17-18); pero hasta este momento la cosa apenas pasaba de una promesa. Es ahora, a la vuelta del viaje a Jerusalén (Act 12,25), cuando la promesa se va a convertir en realidad. El punto de partida es una orden del Espíritu Santo a la iglesia de Antioquía reunida en un acto litúrgico, mandando que separasen a Bernabé y a Saulo «para la obra a que los había destinado», es decir, como aparece claro del contexto, para la evangelización de los gentiles (Act 13,1-3). Vemos que, al igual que en otras ocasiones de importancia excepcional para el desarrollo de la Iglesia (cf. Act 2,1-4; 8,29; 10,19), también aquí es el Espíritu Santo quien señala el momento oportuno.

Con esto comienza el primero de los tres grandes viajes misionales de Pablo, cuya descripción encontramos bastante detallada en Act 13,4-14,28, con el siguiente recorrido: *Antioquía-Chipre (Salamina-Pafos)-Perge-Antioquía de Pisidia-Iconio-Listra-Derbe = Listra-Iconio-Antioquía de Pisidia-Perge-Atalía-Antioquía.* Pablo iba acompañado de Bernabé y, hasta Perge, también de Juan Marcos. No nos detenemos a referir los incidentes de este viaje, pues ya lo hicimos en su lugar respectivo al comentar el libro de los Hechos.

Diremos únicamente que el recorrido, incluyendo ida y regreso, abarca más de 1.000 kilómetros y que, a juzgar por lo que puede deducirse del texto bíblico, los misioneros emplearon no menos de cuatro años.

El resultado fue consolador; y cuando los misioneros, de vuelta en Antioquía, reunieron a la comunidad cristiana para «contar cuánto había hecho Dios con ellos y cómo habían abierto a los gentiles la puerta de la fe» (Act 14,27), produjeron en aquella comunidad gran alegría. Pero no todos, entre los seguidores de la nueva fe, participaban del mismo entusiasmo: un fuerte movimiento judaizante, que partía de Jerusalén, pretendía exigir a los cristianos procedentes del gentilismo la aceptación de la circuncisión y la observancia de la Ley mosaica (Act 15,1; cf. 11,1-2). Pablo y Bernabé se resistían, y la cuestión, evidentemente gravísima, hubo de ser llevada a los apóstoles. En Jerusalén se discutió ampliamente el asunto, con especial intervención de Pedro y de Santiago, dando la razón a Pablo y a Bernabé, aunque imponiendo ciertas limitaciones en la práctica sugeridas por Santiago (Act 15,2-31; Gál 2,1-10). Es lo que suele denominarse «el concilio de Jerusalén». No se calmaron, sin embargo, los de la corriente judaizante con este decreto de los apóstoles, sino que seguirán oponiéndose a la libertad predicada por Pablo; y, ya que no puedan exigir a los gentiles que se convierten la observancia de la Ley mosaica, pretenderán que, al menos a los convertidos judíos, se les exija que sigan observándola estrictamente (cf. Act 21,20-26). Ello motivará un serio incidente entre Pedro y Pablo, conocido con el nombre de incidente de Antioquía (cf. Gál 2,11-15), que comentamos en su lugar correspondiente.

Poco después de este incidente de Antioquía, Pablo emprende su segundo gran viaje misional, descrito en Act 15,40-18,22. Esta vez va acompañado de Silas, y, desde Listra, también de Timoteo, habiéndose separado de Bernabé por ciertas diferencias respecto de Juan Marcos (Act 15,36-40). El recorrido es mucho más largo que el del primer viaje: *Antioquía-Derbe-Listra (Iconio-Antioquía de Pisidia)-Frigia y Galacia-Tróade-Filipos-Tesalónica-Berea-Atenas-Corinto = Efeso-Cesarea-Jerusalén-Antioquía.* Los resultados, no obstante las inmensas dificultades y a veces fracasos, como en Atenas, fueron, en general, espléndidos, surgiendo las florecientes cristiandades de Filipos, Tesalónica, Corinto, etc., a las que más tarde Pablo dirigirá algunas de sus cartas. A juzgar por los datos que nos suministra el texto bíblico, podemos calcular que este viaje debió de durar alrededor de los tres años.

De vuelta en Antioquía permanece allí sólo muy poco tiempo, emprendiendo en seguida su tercer gran viaje misional. Este viaje está descrito en Act 18,23-21,16, y, a grandes líneas, tiene un recorrido que casi coincide con el del viaje anterior, sin tocar apenas ciudades nuevas; aunque con la diferencia de que en el viaje anterior Pablo prolonga su estancia sobre todo en Corinto (Act 18,11), mientras que ahora será Efeso el centro de sus actividades, dete-

niéndose en ella por espacio de tres años (Act 19,8.10.22; 20,31). Las principales etapas de este viaje son: *Antioquía-Galacia y Frigia-Efeso-Macedonia-Corinto = Macedonia-Tróade-Mileto-Pátara-Tiro-Cesarea-Jerusalén.* Parece que, en total, Pablo debió de emplear en este su tercer viaje misional unos cinco años.

4. El prisionero de Cristo

Poco después de su llegada a Jerusalén, Pablo es hecho prisionero por los judíos, que le acusan de ir enseñando por todas partes doctrinas contra la Ley y contra el templo y de haberse atrevido incluso a introducir en éste a un incircunciso (Act 21,28). El alboroto del pueblo fue tal que, de no haber llegado el tribuno romano con sus tropas, allí mismo, en los atrios del templo, le hubieran linchado. Pablo quiso defenderse, pero su discurso, aludiendo al mandato del Señor de que predicase a los gentiles, todavía excitó más los ánimos (Act 22,21-23).

El tribuno romano, no logrando aclarar el porqué de tanto odio contra aquel detenido, manda reunir el sanedrín, llevando allí a Pablo; mas tampoco logró aclarar nada (Act 23,10). Al fin, decide enviarlo a Cesarea, sede del procurador romano, a la sazón un tal Antonio Félix. En Cesarea se celebra juicio delante del procurador, pero éste da largas al asunto, y Pablo hubo de permanecer preso en Cesarea dos años, que fue el tiempo que todavía duró Félix en el cargo (Act 24,22-27). El nuevo procurador, Porcio Festo, manda celebrar nuevo juicio; pero, por miramiento hacia los judíos, con los que no quería enemistarse, tampoco se decide a soltar a Pablo. Entonces éste, cansado de tantas dilaciones, hace uso de su derecho de ciudadano romano y apela al César (Act 25,11).

A partir del momento de la apelación al César quedaban en suspenso todas las jurisdicciones subalternas y no había más tribunal competente que el del emperador. El juez debía interrumpir el proceso, sin poder ya sentenciar ni en favor ni en contra; su misión se reducía a dar curso a la apelación y preparar el viaje del acusado a Roma. Es lo que hizo Festo. Durante los días que precedieron al viaje tuvo lugar la visita del rey Agripa a Festo y, más por entretener a su huésped que por otra cosa (cf. Act 25,22), Festo ordena tener un solemne acto público en que Pablo exponga su causa. Al final, Agripa resume así su opinión ante Festo: «Podría ponérsele en libertad si no hubiera apelado al César» (Act 26,32). Mas, como antes dijimos, después de la apelación, eso ya no era factible. No quedaba más que el viaje a Roma; viaje que efectivamente se realizó, y que está descrito en los Hechos con todo detalle (Act 27,1-28,15).

En Roma Pablo siguió detenido otros dos años, esperando la solución de su causa (Act 28,30). Fue, sin embargo, una detención bastante ligera, permitiéndole vivir en casa particular y recibir libremente visitas, aunque siempre bajo la vigilancia de un soldado.

5. **Ultimos años**

El libro de los Hechos termina su narración con la prisión romana de Pablo, sin que nos diga nada de los años posteriores. Sin embargo, conforme explicamos al comentar Act 28,30, claramente da a entender que Pablo fue puesto en libertad. ¿Qué sucedió, pues, en esos años posteriores a la prisión romana? Para responder hemos de valernos de otras fuentes. Serán éstas, además de la tradición, los datos suministrados por las epístolas pastorales.

En primer lugar, recordemos que Pablo había expresado claramente su deseo de visitar España (Rom 15,24-28), siendo obvio suponer que, una vez conseguida la libertad, pusiera en práctica ese deseo. De hecho, así lo afirman testimonios antiguos. El primer testimonio claro que poseemos es el del *Fragmento Muratoriano*, de mediados del siglo II, que dice: «Lucas refiere al óptimo Teófilo lo que ha sucedido en su presencia, como lo declara evidentemente el hecho de que pase por alto la pasión de Pedro y *el viaje de Pablo desde Roma a España*». Ya antes, a fines del siglo I, escribe San Clemente Romano en su famosa carta a la iglesia de Corinto: «Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles... Por la envidia y la rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia..., hecho heraldo de Cristo en Oriente y Occidente; después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de *haber llegado hasta el límite del Occidente*, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia». Esa expresión «hasta el límite del Occidente» (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως), en boca de quien escribe desde Roma, no parece pueda tener otro sentido que España. También hablan de este viaje de Pablo a España los *Hechos de Pedro* y los *Hechos de Pablo*, dos apócrifos del siglo II. Posteriormente, a partir del siglo IV, los testimonios son innumerables [5]. Nada concreto sabemos, sin embargo, acerca de este viaje ni de sus resultados.

De España es probable que Pablo regresara a Roma, pues no es fácil que desde España embarcara directamente para Oriente, donde le suponen actuando las epístolas pastorales. Parece ser, aunque también sería posible organizar el recorrido de otra manera, que Pablo desembarcó en Efeso, donde dejó a Timoteo, partiendo él para Macedonia (1 Tim 1,3); de allí pasó a Creta, donde dejó a Tito (Tit 1,5). Estuvo también en Tróade, Mileto y Corinto (2 Tim 4,13.20), y parece que pasó un invierno en Nicópolis del Epiro (Tit 3,12).

Imprevistamente Pablo aparece de nuevo preso en Roma, desde donde envía su segunda carta a Timoteo, último de sus escritos (2 Tim 1,15-18; 2,9; 4,16-18). Cómo y dónde le cogieron prisionero, no es posible determinarlo con los datos que poseemos. Hay quienes suponen que fue hecho prisionero en Oriente, y de allí conducido a Roma; otros, en cambio, apoyados en un testimonio de San Dio-

[5] Cf. SAN ATANASIO, *Epist. ad Dracont.* 4: MG 25,528; SAN EPIFANIO, *Haer.* 27,6: MG 41, 374; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In 2 Tim.* 4,2: MG 62,659; SAN JERÓNIMO, *Comm. in Is.* 11,6: ML 24,151; TEODORETO, *In Ps.* 116: MG 80,805.

nisio de Corinto [6], creen que volvió a Roma de propia iniciativa, junto con San Pedro, y que, estando en Roma, fue hecho prisionero. Una antigua tradición recogida por Eusebio, y que también hace suya San Jerónimo, pone su martirio en el «año 14 de Nerón», es decir, año 67 de nuestra era [7].

6. Cronología de la vida de Pablo

Los tres datos fundamentales en orden a establecer la cronología de la vida de San Pablo son: muerte de Herodes Agripa (Act 12,23), encuentro de Pablo con el procónsul Galión (Act 18,12), sustitución del procurador Félix por el procurador Festo (Act 24,27). También puede tener interés la mención de Aretas en 2 Cor 11,32, al referirse San Pablo a su huida de Damasco y primera subida a Jerusalén después de convertido.

Conforme explicamos en los lugares respectivos, al comentar dichos textos, hay sólidas razones para creer que la muerte de Herodes Agripa tuvo lugar en la primavera-verano del año 44; el encuentro de Pablo con Galión, en la primavera-verano del año 52; la sustitución de Félix por Festo, en el verano del año 60, y el comienzo del dominio de Aretas en Damasco, no antes del año 37, fecha de la muerte de Tiberio.

Esto supuesto, teniendo también en cuenta Gál 1,18 y 2,1, podemos dar como sólidamente fundada la siguiente ordenación cronológica:

Conversión	36	de la era	cristiana.
Huida de Damasco y subida a Jerusalén	39	»	»
Estancia en Tarso	39-43	»	»
Predicación en Antioquía con Bernabé y subida a Jerusalén	44	»	»
Primer viaje misional	45-49	»	»
Concilio de Jerusalén	49	»	»
Segundo viaje misional	50-53	»	»
Tercer viaje misional	53-58	»	»
Cautividad en Cesarea	58-60	»	»
Cautividad romana	61-63	»	»
Viaje a España	63-64?	»	»
De nuevo en Oriente	64-66?	»	»
Martirio en Roma	67	»	»

Para la etapa de la vida de Pablo anterior a su conversión apenas disponemos de datos. Suelen alegarse Act 7,58, donde a Pablo, que asiste a la lapidación de Esteban, se le llama «joven» (νεανίας), y Flm 9, carta escrita hacia el año 62, donde Pablo se dice «viejo» (πρεσβύτης). Sin embargo, los términos son demasiado vagos para que podamos deducir nada concreto en orden al año de nacimiento del Apóstol.

Si, como juzgamos más probable, Pablo, todavía muy joven (Act 22,3; 26,4), no fue a cursar sus estudios a Jerusalén hasta des-

[6] Cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* 2,25,8: MG 20,209.

[7] Cf. EUSEBIO, *Chronicon* 2; *Olymp.* 211: MG 19,544; SAN JERÓNIMO, *De viris ill.* 5: ML 23,617.

pués de la muerte de Jesucristo (a.30), hemos de suponer que el nacimiento del Apóstol debió de tener lugar entre los años 10-15 de la era cristiana. Cuando la muerte de Esteban, hacia el año 36, Pablo tendría entre veintidós y veinticinco años.

II. Las cartas

1. Pablo, escritor

La actividad apostólica de Pablo, igual que la de Jesucristo, se ejerció sobre todo de viva voz; pero Pablo hizo también uso, no pocas veces, de la escritura para comunicarse con sus fieles, dejando a la posteridad catorce valiosísimas cartas, que hacen podamos hablar de él como escritor.

Son estas cartas escritos ocasionales, que responden a situaciones concretas de una comunidad determinada (Tesalónica, Corinto, Filipos...) o de una persona (Filemón, Timoteo, Tito); pero, por razón de los temas tratados, encierran casi siempre, aparte la cosa de saludos, valor universal; de ahí que el mismo Pablo mande a veces que se lean también en otras iglesias (cf. Col 4,16), señal evidente de que, no obstante el encabezamiento de la carta, pensaba, además, en un sector de lectores mucho más amplio. Así lo entendió desde un principio el pueblo cristiano, recogiéndolas cuidadosamente y formando esa riquísima colección que constituye el epistolario paulino, agregado a los Evangelios y a los demás escritos canónicos [8].

La disposición o plan general de estas cartas es bastante uniforme: Después de un *encabezamiento* de saludo, seguido de una introducción más o menos larga en forma de acción de gracias, sigue una *exposición doctrinal* del tema que se quiere tratar, luego una *exhortación* a la práctica de la doctrina y vida cristianas, para acabar con *saludos* a particulares y la bendición final. Naturalmente, no en todas las cartas están señaladas estas cuatro partes con la misma claridad; depende mucho del tema que se trate. Es evidente que, sobre todo por lo que se refiere a las dos partes centrales (exposición doctrinal y exhortación moral), que son las que constituyen el cuerpo de la carta, ha de haber diferencia entre la carta a Filemón, por ejemplo, o incluso a los Filipenses, y la carta a los Romanos o a los Gálatas. Pero, en líneas generales, se cumple ese esquema de las cuatro partes. Sólo en la carta a los Hebreos falta el encabezamiento o saludo.

Todas las cartas, incluso la escrita a los fieles de Roma, fueron redactadas por San Pablo en griego; no en el griego clásico de Demóstenes o Platón, que también muchos contemporáneos de Pablo

[8] No parece caber duda que, además de estas catorce cartas, San Pablo escribió otras hoy perdidas. Así se deduce de algunas de sus afirmaciones (cf. 1 Cor 5,9; Flp 3,1; Col 4,16). Y lo mismo que éstas, más o menos abiertamente indicadas, podemos suponer otras. ¿Estaban *inspiradas* esas cartas? La respuesta, afirmativa o negativa, no es segura. Los que consideran el «apostolado» como criterio válido de inspiración, habrán de responder afirmativamente. Pero, aun en el caso de ser inspiradas, ciertamente no habían sido entregadas a la Iglesia para su custodia, es decir, no eran *canónicas;* y, por consiguiente, ninguna dificultad teológica en que hayan desaparecido, una vez conseguido el fin para que fueron inspiradas.

procuraban imitar *(aticistas)*, sino en el griego popular o *koiné*, el que hablaba la gran masa del pueblo, de que tantas muestras nos han quedado en los papiros descubiertos. Pablo sabe expresarse bien en esta lengua (cf. Act 21,37), como lo prueban el amplio vocabulario empleado y algunos pasajes realmente sublimes, incluso bajo el aspecto literario, de sus cartas (cf. Rom 8,35-39; 1 Cor 13,1-13; 2 Cor 11,21-29; Flp 2,6-11; 2 Tim 4,6-8). De fuerte personalidad, no tiene reparo en formar a veces palabras nuevas (θεοδίδακτος, ἀνακαίνωσις, ἀφθορία, συζωοποιεῖν ...) o en revestir de nueva significación a las antiguas (ἅγιος, ἀπολύτρωσις, δικαιοῦν ...), adaptando la lengua griega a las nuevas ideas cristianas y formando así el primer bloque de expresiones técnicas al servicio de la teología.

Pablo, sin embargo, no es un escritor elocuente, si bajo ese término entendemos al literato de frases perfiladas y períodos bien construidos. Su estilo es, en general, descuidado, como ya de antiguo notaron los Santos Padres [9]. El mismo Pablo dice de sí mismo que es «rudo de palabra» (2 Cor 11,6). Y es que su atención va simplemente a la idea, sin preocuparse gran cosa de los preceptos de la retórica y a veces ni de las reglas de la gramática (cf. 1 Cor 2,1-5). Si mientras dicta o escribe, una idea le sugiere otra y otra, no tiene inconveniente en ir insertando frases complementarias, aunque resulte un período gramaticalmente incorrecto y a veces incompleto (cf. Rom 1,1-7; 5,12-14; Gál 2,3-9). Por la misma razón, con la vista puesta únicamente en la idea a la que quiere llegar en seguida, a veces salta frases y expresiones, que quedan implícitas, y el lector tiene que suplir (cf. Rom 11,18). Esto hace, aparte de otras causas, como la profundidad de doctrina y nuestro imperfecto conocimiento de las condiciones en que se desenvolvía la vida de entonces, que las cartas de San Pablo no siempre sean de fácil inteligencia, como hizo notar ya San Pedro (2 Pe 3,16). Sin embargo, esas que pudiéramos llamar deficiencias de Pablo como escritor, constituyen, en cierto sentido, también su grandeza, pues, aun sin pretenderlo, consigue a veces en sus modos de expresión metas difícilmente superables. Hermosamente lo decía ya San Agustín: «Así como no afirmamos que el Apóstol haya seguido los preceptos de la elocuencia, así tampoco negamos que la elocuencia haya ido en pos de su sabiduría» [10].

De ordinario San Pablo no escribía personalmente sus cartas, sino que las dictaba a algún amanuense, añadiendo luego de su puño y letra un saludo al final (cf. 1 Cor 16,21; Gál 6,11; Col 4,18; 2 Tes 3,17). Para la carta a los Romanos sabemos incluso el nombre del amanuense (Rom 16,22). La breve carta a Filemón, dado su carácter íntimo y personal, es probable que la escribiera íntegramente de su propia mano el Apóstol (cf. Flm 19.21).

[9] Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 3,7: MG 7,864; Orígenes, *Comm. in Rom.* pref.: MG 14,833; San Epifanio, *Haer.* 64,29: MG 41,1115; San Juan Crisóstomo, *Comm. in Ep. ad Rom.* 6,1: MG 60,592.

[10] *De doctrina christ.* 4,7: ML 34,94.

2. Las cartas paulinas en el conjunto de la epistolografía antigua

Son varios miles las cartas de la antigüedad greco-romana que han llegado hasta nosotros. Sólo de Cicerón se conservan más de 700. Algunas de estas cartas antiguas, como las encontradas en papiros recientemente descubiertos, las poseemos en su mismo texto original. Todas estas cartas, dentro de la variedad que el tema y las circunstancias llevan necesariamente consigo, siguen un módulo al que, en líneas generales, siempre se ajustan, y que San Pablo, como vamos a ver, modifica ligeramente bajo el influjo de la idea cristiana.

En efecto, tienen estas cartas antiguas, igual que nuestras cartas actuales, tres partes distintas bien marcadas: encabezamiento o saludo, cuerpo de la carta y conclusión o despedida. Veamos cuál es el módulo y cuáles las variantes que encontramos en San Pablo.

Por lo que se refiere al encabezamiento de la carta *(praescriptum)*, existía una fórmula más o menos estereotipada: Fulano (remitente) a Zutano (destinatario), salud [11]. Esta fórmula la encontramos también en la carta del apóstol Santiago (1,1), así como en el decreto apostólico (Act 15,23) y en la carta de Lisias al procurador Félix (Act 23,26). En San Pablo, sin embargo, no se encuentra nunca, sino sólo bastante modificada. Y así, vemos que comienza por nombrar junto a sí, en la mayoría de sus cartas, cosa que es muy rara en las cartas profanas, a uno o varios de sus colaboradores (cf. 1 y 2 Cor, 1 y 2 Tes, Gál, Flp, Col, Flm); además, no tiene reparo en ampliar grandemente la extensión de la fórmula a base de títulos personales y explicaciones complementarias (cf. Rom 1,1-7; Gál 1,1-5). Añádase que nunca emplea el usual χαίρειν como fórmula de saludo, sino que, sustituyendo el infinitivo χαίρειν por el sustantivo χάρις, completa la expresión con el *shalon* (= paz) del saludo semítico, surgiendo así la fórmula «gracia y paz» (χάρις καὶ εἰρήνη), que, a lo que parece, es de creación de San Pablo. A esta fórmula da el Apóstol un profundo sentido cristiano, deseando con ese «gracia y paz» no el bienestar material, como en el saludo griego o semita, sino un bienestar de orden más elevado, con referencia al *agrado o benevolencia divina*, traducido en gracia santificante con su cortejo de dones y virtudes, y a la *paz que trae consigo la reconciliación con Dios* operada por Jesucristo. Las riquezas y consuelos humanos no tienen importancia para el cristiano (cf. 1 Cor 7,31; 1 Tes 3,3). No importa que los destinatarios de la carta poseyeran ya esa «gracia y paz»; siempre era laudable pedir la perseverancia en ellas, y aun el aumento, siempre posible.

En cuanto a la conclusión o despedida, última parte de las cartas, también procede San Pablo con bastante libertad respecto del módulo antiguo. La fórmula usual en las cartas antiguas, después de las noticias personales y saludos, era: «vale» o «salve» (en griego: ἔρρωσο o εὐτύχει). Es la fórmula que encontramos en el decreto

[11] Algunos ejemplos: «Cicero Attico salutem», o también: «Cicero Sempronio suo salutem plurimam dicit». Igualmente en griego: Σερῆνος Διογένει τῷ ἀδελφῷ χαίρειν; o tambien: 'Απίων 'Επιμάχῳ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ πλεῖστα χαίρειν.

apostólico (Act 15,29) y en la carta de Lisias a Félix (Act 23,30). Esta despedida final tenía gran importancia en las cartas antiguas, pues no existía entonces la costumbre de firmar de propia mano, y era ese saludo final, escrito de puño y letra del remitente, el que daba a la carta garantía de autenticidad. En muchas cartas, de las que poseemos el texto original en los papiros, se nota perfectamente que el saludo final está escrito por distinta mano, señal evidente de que la carta había sido dictada. Pues bien, San Pablo también se vale de esta norma para autenticar sus cartas (cf. 2 Tes 3,17), pero nunca emplea la fórmula usual «vale», sino que la cambia en una bendición final, más o menos extensa, pidiendo para sus lectores la «gracia de Jesucristo» (cf. Rom 16,24-27; 1 Cor 16,21-24; Flp 4,23; 1 Tes 5,28).

Por lo que respecta al cuerpo de la carta, es más difícil señalar semejanzas y diferencias, pues no puede haber un módulo preciso, dependiendo mucho de los temas que se traten. Hay autores que dividen las cartas antiguas en dos grandes grupos: *cartas privadas*, sin miras literarias, dirigidas a personas o grupos de personas con una ocasión determinada, y *cartas literarias* (epístolas), destinadas al público en general, auténticos tratados en forma epistolar sobre determinadas materias. De este último tipo son, v.gr., las *Cartas morales*, de Séneca, y la famosa carta de Horacio *A los Pisones* sobre el arte poética; del primer tipo son la inmensa mayoría de las cartas que se han conservado en los papiros. Pues bien, ¿a cuál de los dos tipos pertenecen las cartas de Pablo? Es evidente que, propuesta así la cuestión, tenemos que responder que a ninguno. Las cartas de Pablo, como ya indicamos más arriba, tienen de lo uno y de lo otro: están dirigidas a personas o grupos de personas determinadas, con noticias y saludos que sólo interesan a esas personas; pero, de otra parte, tratan temas de valor universal, y Pablo mismo, al redactarlas, piensa en un círculo de lectores más amplio que el indicado en el encabezamiento. Son, pues, de forma mixta. Mas no creemos que esto sea una característica exclusiva de las cartas de Pablo; más o menos, estas formas mixtas se encuentran también en otros autores.

Añadamos una última observación. De ordinario, las cartas antiguas solían escribirse sobre papiro, especie de junco muy abundante en Egipto, que se cortaba de arriba abajo en tiras finísimas, entrelazándolas luego y formando algo así como nuestras hojas de papel. Para cartas breves bastaba con una sola hoja; cuando se trataba de cartas largas, se iban pegando al primer folio otros y otros, hasta obtener espacio suficiente, enrollándolos luego sobre sí mismos y formando el *volumen*. El trabajo de la escritura era pesado y lento, dado lo imperfecto del instrumental con que se contaba; de ahí que fuese necesario largo tiempo de aprendizaje y que se considerase más bien como trabajo de esclavos, sin que fuera bochornoso para una persona culta no saber o apenas saber escribir. Nos consta, como ya indicamos más arriba, que Pablo usó también de amanuense para escribir sus cartas. Lo que ya no está claro es

si ese amanuense fue siempre simple amanuense, que se reducía a copiar al dictado, o a veces se le permitió extender más lejos su actividad, corriendo de su cuenta la redacción del texto. Sabemos, en efecto, que esto último no era infrecuente en la antigüedad, confiando al escriba la elaboración y fijación del texto de las cartas, después de haberle señalado los puntos que tenía que tocar. Ni por eso dejaba de ser auténtica la carta, máxime cuando con la fórmula final de saludo («vale»), escrita de propia mano del remitente, éste la reconocía expresamente por suya. ¿Habrá también algo de esto en las cartas de Pablo? Así lo creen muchos, al menos respecto de la carta a los Hebreos, escrita en un estilo muy distinto al de las otras cartas.

3. El orden cronológico de las cartas

Desde fines del siglo III se fue haciendo general la costumbre de disponer las cartas paulinas por el orden con que de ordinario se leen hoy en nuestras Biblias, que es el orden con que están en la Vulgata latina, y el mismo que siguió el concilio Tridentino al hacer la enumeración de los libros de la Sagrada Escritura. Este orden es: Romanos-1 y 2 Corintios-Gálatas-Efesios-Filipenses-Colosenses-1 y 2 Tesalonicenses-1 y 2 Timoteo-Tito-Filemón-Hebreos. Anteriormente al siglo IV no siempre encontramos el mismo orden; y así el *Fragmento Muratoriano*, v.gr., pone en primer lugar las cartas a los Corintios y, a continuación, Efesios, mientras que el papiro Chester Beatty comienza con la carta a los Romanos y sigue con Hebreos.

Desde luego, este orden en que las cartas de San Pablo se suelen poner en nuestras Biblias, en uso ya durante tantos siglos, no es el cronológico. Parece que se debe sobre todo a la intención de colocar primero las cartas dirigidas a comunidades que las dirigidas a individuos; y dentro de cada uno de los dos grupos, primero las de mayor extensión e importancia doctrinal. Si se hace excepción con la carta a los Hebreos, colocada en último lugar, ello parece ser debido a las dudas que sobre su autenticidad existieron durante los siglos II y III, motivo por el que en muchos lugares, sólo más tarde, cuando para las otras había ya un orden fijo, fue añadida al canon.

El orden cronológico en que deben ser colocadas las cartas de San Pablo no siempre es fácil de determinar. Hay algunas, como la carta a los Gálatas, de cuya fecha de composición se discute seriamente. El orden que juzgamos más probable, conforme trataremos de ir probando en los lugares respectivos, es el siguiente:

a) *Primera y segunda a los Tesalonicenses*, escritas con pocos meses de intervalo durante el segundo viaje misional, probablemente poco después de la llegada del Apóstol a Corinto, hacia el año 51. El tema candente de estas cartas es el escatologismo.

b) *Primera y segunda a los Corintios, Gálatas y Romanos*, escritas durante el tercer viaje misional, entre los años 56-58. La primera a los Corintios está escrita desde Efeso; algunos meses más tarde, desde Macedonia, la segunda a los Corintios; luego, desde

Corinto, están escritas las de los Gálatas y Romanos. Son éstas las cuatro cartas más extensas de San Pablo, denominadas vulgarmente epístolas mayores, que encabezan la colección en el orden de enumeración tradicional. Las dos a los Corintios son en gran parte apologéticas y disciplinares; las otras dos exponen el dogma de la justificación. En unas y otras se deja traslucir constantemente el tema que durante esa época traía preocupado a San Pablo, la lucha contra las doctrinas judaizantes.

c) *Colosenses, Efesios, Filemón y Filipenses,* escritas desde Roma durante la primera cautividad romana de Pablo, hacia el año 62. Son llamadas epístolas de la cautividad. El tema central de estas cartas es la persona de Cristo y su obra; en ninguna otra parte, como en estas cartas, desarrolla San Pablo tan ampliamente su maravillosa cristología.

A este grupo podemos agregar la carta a los *Hebreos,* cristológica y sacerdotal, escrita probablemente desde Roma, hacia el año 63-64, libre ya Pablo de la prisión, y quizá después de haber realizado incluso su viaje a España.

d) *Primera a Timoteo, Tito y segunda a Timoteo,* escritas entre los años 65-67. Las dos primeras están escritas en Oriente, quizá desde Macedonia, cuando San Pablo, después de su primera prisión romana, volvió a pasar por aquellas regiones; la tercera está escrita desde Roma, poco antes de su muerte, cuando el Apóstol se hallaba de nuevo preso en esta ciudad. Las tres cartas son muy parecidas entre sí por su fondo y por su forma, y contienen principalmente avisos acerca del ejercicio del ministerio pastoral; de ahí el nombre de epístolas pastorales, con que son vulgarmente conocidas.

No hay duda que, para una mejor inteligencia de las cartas, es útil atender a la fecha de su composición y a las ideas que por aquella época más preocupaban al Apóstol. No que admitamos en Pablo verdadera evolución doctrinal en el sentido que lo hacen a veces algunos acatólicos; pero sí admitimos cierto cambio en el centro de gravedad de su pensamiento, no siempre fijo con la misma fuerza en las mismas verdades a lo largo de las distintas etapas de su vida. Por eso, ya San Juan Crisóstomo, gran conocedor de San Pablo, recomendaba el orden cronológico para la lectura de las cartas del Apóstol [12]; y por eso también muchos comentaristas siguen este orden en sus comentarios.

Con todo, nosotros seguiremos el orden tradicional, para evitar dificultades de manejo del comentario a nuestros lectores. Bastará con que al leer cada una de las cartas no olviden de situarla en su marco cronológico, conforme a lo dicho anteriormente.

4. Riqueza doctrinal

Es éste un punto bastante difícil de desarrollar. No por falta de cosas que decir, tratándose de escritos tan densos de doctrina, sino porque, o nos limitamos a hacer un recuento de verdades doc-

[12] San Juan Crisóstomo, *Comm. in Rom.,* proem.: MG 60,39.

trinales afirmadas por San Pablo, cosa a la que apenas se ve utilidad, o tratamos de «sistematizar» esas verdades de acuerdo con el pensamiento de San Pablo, cosa que se presta a muchos subjetivismos. De hecho, los autores que últimamente han escrito sobre la teología de San Pablo (Prat, Bover, Bonsirven, Cerfaux) con frecuencia siguen caminos bastante distintos. Sin embargo, algo es necesario decir.

Ante todo, recordemos que las cartas de San Pablo son escritos ocasionales, y que sería fuera de lugar buscar en ellos al teólogo sistemático, que desde un principio procede con un plan preconcebido de ideas concatenadas, al estilo de Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*. San Pablo escribe, no para darnos un tratado completo sobre la doctrina cristiana, sino con miras a situaciones y casos determinados, a los que intenta dar solución; ni es necesario que hayamos de encontrar en sus escritos todas y cada una de las verdades del dogma cristiano. Con todo, fue tal la variedad de temas que se vio obligado a tocar, y tal la abundancia de pensamientos y afectos que fluyen de su pluma, que bien puede afirmarse que toda la sustancia de la doctrina y moral cristianas queda reflejada en sus cartas. Su espíritu, lleno de Cristo y de la verdad cristiana, derramaba ésta a torrentes, aun sin proponérselo, en las más insignificantes ocasiones. El misterio de la Trinidad, la encarnación del Hijo de Dios, la redención de los hombres, la economía de la gracia, la eficacia de los sacramentos, el sacrificio eucarístico, la unidad de la Iglesia, la importancia de la fe, de la esperanza y de la caridad..., son verdades a las que innumerables veces alude expresamente en sus cartas.

Esto es claro, ni hay nadie que lo discuta. También es claro que en la mente de San Pablo todas esas verdades no eran un montón informe de cosas, sino que formaban un todo orgánico, que debe tener su idea madre fundamental o principio generador. Pero ¿cuál es esa idea madre? Es ahí precisamente donde está la discusión, organizando unos de una manera y otros de otra ese todo «orgánico» que suponemos en la mente de San Pablo. Algunos, como el P. Prat, examinan la doctrina en sí misma para descubrir su estructura interna y objetiva, presentando el siguiente esquema: *Prehistoria de la redención* (la humanidad antes de Cristo y plan misericordioso de Dios en orden a la salud de los hombres), *la persona del Redentor* (antes y después de la encarnación), *la obra de la redención* (misión redentora de Cristo y efectos inmediatos de la redención), *los canales de la redención* (fe, sacramentos, Iglesia), *los frutos de la redención* (vida cristiana, novísimos) [13]. Otros, como el P. Bonsirven, se

[13] F. PRAT, *La théologie de S. Paul* (París 1908-1912). La obra ha tenido muchas ediciones, y está traducida al español (Méjico 1947).

Parecido al del P. Prat es el esquema que presenta el P. Bover en su también *Teología de San Pablo* (Madrid 1946). He aquí el orden de capítulos: Antecedentes de la redención (p.163-268), la persona del Redentor (p.269-319), la obra de la redención (p.321-431), derivaciones mariológicas (p.433-524), eclesiología (p.525-651), misteriología (p.652-730), justificación y gracia (p.731-839), virtudes teologales (p.841-866), escatología (p.867-923).

Ya mucho antes Santo Tomás había reducido también a esquema la doctrina enseñada por San Pablo: «Est enim haec doctrina [paulina] tota de gratia Christi, quae quidem potest

fijan más en el aspecto genético o psicológico, presentando la doctrina de Pablo como un conjunto de intuiciones vitales, pendientes orgánicamente de una intuición central, que es la de «Cristo mediador». Reduce su obra a siete capítulos, que serían otras tantas intuiciones vitales de Pablo: Encuentro con Cristo glorioso viviente en sus fieles; la persona de Cristo, Hijo de Dios encarnado, que revela al Padre y al Espíritu; preparación a la obra mediadora de Cristo (creación y predestinación en él, Adán y el pecado, la Promesa y la Ley, Israel y las naciones); la obra de Cristo en sí misma (redención «objetiva» por su muerte y resurrección); la obra de Cristo en el cristiano, que por la fe y el bautismo recibe la justicia; la obra de Cristo en la colectividad de los salvados (la Iglesia, cuerpo de Cristo; vida litúrgica y sacramental, carismas, jerarquías); consumación final (resurrección, juicio, nueva creación) [14]. Como vemos, se trata de un esquema bastante distinto al del P. Prat.

Desde luego, tratar de concretar cuál era la concepción doctrinal orgánica latente en la mente de Pablo no es tarea fácil. Una cosa juzgamos cierta, y es que cuanto más se leen las cartas de San Pablo, más se afianza el convencimiento de que al centro de toda su doctrina o de sus intuiciones vitales está Jesucristo muerto y resucitado, es decir, Jesucristo en su condición de Redentor de los hombres. En este su concentrar y como encarnar en Cristo toda la revelación divina es donde podemos ver el sello inconfundible del genio de Pablo y lo que distingue su «evangelio» del resto de los escritos del Nuevo Testamento. Su teología es una teología esencialmente cristológica o, mejor aún, soteriológica.

Si se nos pregunta por las fuentes de la doctrina de Pablo, la respuesta, así en general, no es difícil. Aparte lo recibido de la catequesis apostólica común (cf. 1 Cor 15,3-7), hay que poner las revelaciones sobrenaturales hechas directamente a él (cf. Act 26,16-18; Gál 1,12). Sobre esta doble base, ahondando, además, en lo ya revelado en el Antiguo Testamento, Pablo cimienta sus enseñanzas, valiéndose de sus dotes naturales de ingenio, de su formación rabínica y de los conocimientos que su continuo contacto con el mundo

tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epistola ad Hebraeos. Alio modo, secundum quod est in membris principalibus corporis mystici, et sic commendatur in epistolis quae sunt ad praelatos. Tertio modo, secundum quod in ipso corpore mystico, quod est Ecclesia; et sic commendatur in epistolis quae mittuntur ad gentiles: quarum haec est distinctio. Nam ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos. Alio modo, secundum quod est in sacramentis gratiae, et sic commendatur in duabus epistolis ad Corinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis; in secunda de dignitate ministrorum. Et in epistola ad Galatas, in qua excluduntur superflua sacramenta, contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere. Tertio consideratur gratia Christi secundum affectum unitatis, quem in Ecclesia fecit. Agit ergo Apostolus primo quidem de institutione ecclesiasticae unitatis in epistola ad Ephesios. Secundo, de eius confirmatione et profectu in epistola ad Philippenses. Tertio, de eius defensione contra errores quidem in epistola ad Colossenses; contra persecutiones vero praesentes in I ad Thessalonicenses; contra futuras vero, et praecipue tempore antichristi, in II. Praelatos vero ecclesiarum instituit et spirituales et temporales. Spirituales quidem de institutione, instructione et gubernatione ecclesiasticae unitatis in prima ad Timotheum; de firmitate contra persecutores in secunda. Tertio, de defensione contra haereticos in epistola ad Titum. Dominos vero temporales instruit in epistola ad Philemonem. Et sic patet ratio distinctionis et ordinis omnium epistolarum» (*In omnes epistolas S. Pauli expositio*, pról.).

[14] J. Bonsirven, *L'Evangile de St. Paul* (París 1948).

helenístico le proporcionaba. Toda la dificultad está en precisar la mayor o menor amplitud de cada uno de estos tres elementos: qué se deba exclusivamente a él, qué al influjo de su formación rabínica y qué al contacto con el mundo helenístico. Hasta hace no muchos años era casi un axioma, sobre todo entre los acatólicos, suponer que Pablo estaba fuertemente influenciado por el helenismo; hoy, particularmente después de los descubrimientos de Qumrân, se le hace más bien tributario del judaísmo. Los mismos términos de γνῶσις, δόξα, μυστήριον, τέλειος..., tan en uso en el mundo helenístico y empleados también por San Pablo, tienen en éste de ordinario un matiz de significado que es de influjo semítico. Todo da la impresión de que Pablo sigue siendo un pensador «judío», aunque hecho cristiano.

5. Autenticidad

Lo que escribimos hablando de la autenticidad del libro de los Hechos hay casi que volver a repetirlo respecto de las cartas de San Pablo. Puede decirse que las dudas sobre su autenticidad, si prescindimos de la carta a los Hebreos, no comienzan, igual que para el libro de los Hechos, hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX. Y los impugnadores suelen ser los mismos.

Las dudas comienzan por las cartas pastorales, apoyándose en lo diferentes que resultan del resto del epistolario paulino, lo mismo en el estilo que en las materias tratadas. Así, con ligeras variantes, J. E. C. Schmidt (1804), F. Schleiermacher (1807), J. G. Eichorn (1814) y W. de Wette (1826). Poco después F. Ch. Baur (1835), siguiendo en la misma línea, concreta más y dice que los herejes aludidos en las pastorales llevan ya todos los rasgos del gnosticismo avanzado del siglo II, especialmente de la secta de Marción, y, por consiguiente, que dichas cartas no pueden ser anteriores a la segunda mitad del siglo II. Ni paró aquí la cosa. Años más tarde, en 1845, el mismo F. Ch. Baur extiende la negación al resto de las cartas paulinas, a excepción de Gálatas-Romanos-1 y 2 Corintios, fundándose en que únicamente en esas cuatro cartas aparecía el Pablo polémico contra la corriente judío-cristiana, representada por Pedro y Santiago. A Baur siguieron muchos otros críticos, adictos a la que muy pronto comenzó a llamarse escuela de Tubinga, y de la que el mismo Baur se consideraba como fundador. Y aún se siguió más adelante. A algunos pareció ilógico ese detenerse a medio camino de los de Tubinga, y rechazaron también las cuatro cartas admitidas por aquéllos, apoyándose en que también en éstas había cosas que favorecían a los judíos y, además, su estilo no era diferente del de las otras. Todo el epistolario paulino, según ellos, habría sido formado en el siglo II a base de fragmentos de escritos cuyos verdaderos autores era imposible discernir. Así B. Bauer (1859), en Alemania, y los de la llamada escuela holandesa (A. Pierson, S. A. Naber, A. Loman, W. C. van Manen, D. Volter, L. G. Rylands, etc.) a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.

Claro es que contra esta crítica tan demoledora, a todas luces carente de base objetiva, se levantaron pronto muchas voces, incluso en el campo acatólico. El examen sereno de los documentos demostraba claramente que esa supuesta rivalidad entre petrinismo y paulinismo, considerada como piedra de toque para admitir o rechazar documentos, tenía muchísimo de fantasía. Por eso, la mayoría de los críticos, a partir ya de fines del pasado siglo, consideró extremada la posición de los de la escuela de Tubinga, y mucho más la de los de la escuela holandesa, sosteniendo que no había motivo alguno para poner en duda la autenticidad de Romanos, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón.

En cuanto a las otras siete cartas que la tradición considera como paulinas, no ha habido ni hay uniformidad de pareceres entre los críticos del campo acatólico. Puede decirse que, a excepción de muy pocos de tendencia conservadora (B. Weis, Th. Zahn, W. Michaelis, J. Jeremías, etc.), unánimemente es negada la autenticidad de las pastorales y de Hebreos. Por lo que respecta a las pastorales, se insiste particularmente en tres razones: 1) fuertes diferencias de lenguaje y estilo con el resto de las cartas paulinas; 2) los errores combatidos (1 Tim 6,20; 2 Tim 2,16) pertenecen a tiempos posteriores a San Pablo; 3) la organización eclesiástica que reflejan, con obispos, presbíteros y diáconos, es ya de época avanzada y no de tiempos de San Pablo. Así H. J. Holtzmann (1880), M. Dibelius (1931), H. von Campenhausen (1951), que las suponen escritas en la primera mitad del siglo II. Otros críticos, aunque niegan que tal como se conservan actualmente sean de San Pablo, admiten que hay en ellas fragmentos de cartas paulinas (A. von Harnack, H. von Soden, P. Feine, P. N. Harrison, R. Falconer, etc.). Por lo que respecta a la carta a los Hebreos, no insistimos en señalar las razones de por qué se niega la autenticidad, pues esta carta presenta problemas especiales, y trataremos de ella por separado en su lugar correspondiente.

Además de pastorales y Hebreos, es negada también por muchos la autenticidad de Efesios (H. J. Holtzmann, A. von Soden, J. Moffatt, M. Dibelius, E. J. Goodspeed, W. L. Knox, M. Goguel, C. L. Mitton, etc.). Algunos de estos autores admiten en ella, sin embargo, amplia base de fondo paulino, en el sentido de que el redactor habría aprovechado materiales de cartas auténticas paulinas, particularmente de Colosenses, dándonos un breve resumen de las doctrinas más características de Pablo. Contra la autenticidad se alegan sobre todo estas razones: 1) diferencia de estilo y vocabulario con las otras nueve cartas paulinas, empleándose un estilo mucho más prolijo y nada menos que 83 vocablos nuevos; 2) doctrina referente a la Iglesia, como una y universal, mucho más desarrollada que en las otras cartas; 3) tal semejanza con Colosenses, en fondo y forma, que claramente se ve que Efesios no es sino un comentario o ampliación de aquélla, hecho posteriormente.

Quedan otras dos cartas, Colosenses y 2 Tesalonicenses, cuya autenticidad es también puesta en duda por algunos críticos, aun-

que en bastante ya menor número. Respecto de Colosenses, se insiste sobre todo en ciertas particularidades lingüísticas, con 34 *hapaxlegomena* neotestamentarios (P. Wendland, E. Schwartz, R. Bultmann, E. Käsemann, etc.); y, por lo que se refiere a la segunda a los Tesalonicenses, insisten unos en que hay contradicción con la primera en lo que se dice sobre la *parusía*, mientras que otros se fijan en la sorprendente afinidad de las dos cartas, incluso en las palabras, lo que supone que la segunda es obra de uno que trató de imitar a Pablo, pues el Apóstol nunca se repite de esa manera (W. Wrede, P. Wendland, Jülicher-Fascher, R. Knopf, etc.).

Tal es, en visión de conjunto, el sentir del mundo acatólico respecto del epistolario paulino. Como fácilmente puede observarse, las únicas razones a que se atiende son de carácter interno, basadas en el examen de los escritos en cuestión. Pues bien, no negamos que los criterios internos sean también muy de considerar, pero tratándose de averiguar un hecho histórico, como es el de saber quién sea el autor de un determinado escrito, ante todo y sobre todo debemos atender a los criterios externos. Un solo testimonio contemporáneo de algún autor fidedigno tiene más fuerza que centenares de hipótesis construidas a base de sutiles comparaciones, en las que, queramos o no, hay mucho de subjetivismo. Necesitamos, pues, ante todo examinar los testimonios externos. De hecho es así como ha procedido la Iglesia, a través de la Pontificia Comisión Bíblica, en sus decisiones sobre quiénes sean los autores de los Evangelios, Hechos y Epístolas [15].

Naturalmente, no es posible dar aquí una lista, ni siquiera resumida, de los testimonios externos que, en cadena ininterrumpida de casi veinte siglos, en documentos conciliares y en escritos privados, han venido señalando a San Pablo como autor de las catorce cartas en cuestión. Tampoco es necesario, pues a partir del siglo IV hay tal abundancia de testimonios y tal unanimidad en ellos, que resultaría inútil cualquier enumeración. Nos bastará fijarnos en los primeros anillos de la cadena.

Puede servirnos de punto de partida, para comenzar nuestro camino hacia atrás, el testimonio de Eusebio de Cesarea († 339), el gran historiador de la antigüedad cristiana, que trató de recoger en sus escritos todo el fruto de los siglos pasados: *Las cartas clara y manifiestamente de San Pablo son catorce, aunque justo es añadir que algunos rechazan la carta a los Hebreos, diciendo que la iglesia romana niega que sea de San Pablo* [16]. Nada diremos de esta última observación de Eusebio, pues, como ya indicamos más arriba, la carta a los Hebreos, aunque ciertamente es inspirada y canónica, presenta problemas especiales respecto a autenticidad paulina, por lo que parece mejor tratar de ella separadamente.

Dice Eusebio, «clara y manifiestamente de San Pablo». En efecto, también de época anterior a Eusebio tenemos claros y explícitos

[15] Cf. S. Muñoz, Iglesias, *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) p.279.366.371. 379.382.
[16] *Hist. eccl.* 3,3: MG 20,217.

testimonios. Citemos a Orígenes († 253-54), quien a lo largo de su extensísima producción literaria cita repetidas veces como del Apóstol las catorce cartas paulinas, incluso la brevísima dirigida a Filemón, y de alguna de ellas, como la de los Romanos, escribió amplios comentarios. Anteriormente a Orígenes, al frente de la misma iglesia de Alejandría, tenemos a Clemente Alejandrino († c. 214), quien incidentalmente, con una u otra ocasión, alude varias veces en sus obras, a las cartas todas de Pablo, a excepción de la de Filemón, sin duda porque, dada su brevedad y escaso contenido doctrinal, no hubo ocasión de citarla [17]. Pasando a otra iglesia, la de Cartago, encontramos a Tertuliano († c. 220), quien cita también como de San Pablo las catorce cartas, a excepción de Hebreos, que él atribuye a Bernabé [18]. Otro testimonio de extraordinario valor es el de San Ireneo († c. 202), oriundo de Asia Menor, donde fue discípulo de San Policarpo, que, a su vez, lo había sido del apóstol San Juan [19], viviendo luego en Occidente y llegando a ser obispo de Lyón; con una u otra ocasión, cita también todas las cartas de Pablo, a excepción de Hebreos y de Filemón [20].

Añadamos aún otro testimonio, el del llamado *Fragmento Muratoriano* (c. 170), documento el más antiguo que poseemos sobre la fe de la Iglesia primitiva acerca del canon del Nuevo Testamento. Referente a San Pablo dice: «En cuanto a las epístolas de Pablo... (no) necesitamos discutir sobre cada una de ellas, ya que el mismo bienaventurado apóstol Pablo, siguiendo el orden de su predecesor Juan, sólo escribió nominalmente a siete iglesias, por este orden: la primera, a los Corintios; la segunda, a los Efesios; la tercera, a los Filipenses; la cuarta, a los Colosenses; la quinta, a los Gálatas; la sexta, a los Tesalonicenses; la séptima, a los Romanos. Y aunque a los Corintios y Tesalonicenses escriba dos veces para su corrección, sin embargo, se reconoce una sola Iglesia difundida por todo el orbe de la tierra; pues también Juan en el Apocalipsis, aunque escribe a siete iglesias, habla para todos. Asimismo son tenidas por sagradas una carta a Filemón, una a Tito y dos a Timoteo, que, aunque hijas de un afecto y amor personal, sirven al honor de la Iglesia católica y a la ordenación de la disciplina eclesiástica» [21]. Como se ve, falta la carta a los Hebreos.

Anteriormente al *Fragmento Muratoriano* encontramos las alusiones y citas que de las cartas paulinas hacen los Padres Apostólicos, quienes, aunque no las atribuyen explícitamente a Pablo, sí que lo hacen implícitamente, pues esas cartas, de las que se citan deter-

[17] Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedag.* 1,5.6: MG 8,269.272.312; *Strom.* 1,1.14; 2,11; 3,11.15; 4,8.13.16.21; 5,3: MG 8,692.705.757.989.1176.1200.1276.1300.1305.1344; 9,36; EUSEB., *Hist. eccl.* 6,14: MG 20,549.552.

[18] Cf. TERTULIANO, *Adv. Marcionem* 4,5; 5,1.11.16.20.21: ML 2,366.469.500.510.512. 522.524; *De praescript. haeretic.* 7.25.33: ML 2,20.37.46; *Scorpiace* 13: ML 2,148.149; *De resurrect. carnis* 23.24: ML 2,826-828; *Adv. Praxeam* 13: ML 2,170; *De pudicitia* 13.20: ML 2,1003.1021.

[19] Cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* 3,3,4: MG 7,851; EUSEB., *Hist. eccl.* 5,20: MG 20,485.

[20] Cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* 2,14,7; 3,3,3-4; 3,7,1-2; 3,14,1; 3,16,3; 3,18,2; 4,18,4; 4,27,3; 5,2,3; 5,6,1; 5,14,3; 5,25,1: MG 7,755.849.854.864.865.914.922.932.1026.10.591 1138.1163.1189.

[21] Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) p.153-156.

minados textos, aparecían en todos los códices y manuscritos bajo el nombre de Pablo [22]. Si no nombran a Pablo es porque era entonces norma, al citar la Sagrada Escritura, dar sencillamente las palabras del texto inspirado, sin mencionar para nada al autor humano. Así hacen también con los Evangelios. Con ello resaltaba más la autoridad divina que atribuían a estos libros. El que fueran escritos por Mateo, Marcos o Pablo importaba poco. Fue sólo más tarde, al surgir los evangelios apócrifos, cuando hubo necesidad de insistir también en el autor humano, para distinguir mejor los escritos auténticos de los espúreos.

A vista de estos testimonios externos, muy graves han de ser las razones que obliguen a poner en duda afirmación tan sólidamente fundada. ¿Se dan esas razones? Evidentemente, no. Las peculiaridades de algunas cartas señaladas por los críticos, en lo que tienen de objetivo, pueden explicarse perfectamente sin renunciar a la tesis de su origen paulino. A veces, como en el caso de la segunda carta a los Tesalonicenses sobre la *parusía*, se trata simplemente de nuevos puntos de vista, no de contradicción con la primera; lo mismo se diga de la doctrina sobre la Iglesia en la carta a los Efesios, o ¿es que Pablo no va a poder añadir nunca nada nuevo a lo ya dicho una vez? Si, de otra parte, encontramos sorprendentes afinidades entre la primera y la segunda a los Tesalonicenses, y lo mismo entre Colosenses y Efesios, ¿qué tiene ello de extraño, siendo así que se trata de cartas escritas por las mismas fechas y cuyos destinatarios corrían más o menos los mismos peligros?

En cuanto a las razones alegadas contra la autenticidad de las pastorales, negamos que los errores combatidos en ellas sean las doctrinas gnósticas del siglo II; se trata más bien de doctrinas difundidas por elementos judaizantes en orden a conseguir una ciencia superior (abstención de ciertos alimentos, prohibición del matrimonio, mitos y genealogías), doctrinas que ya encontramos también combatidas en la carta a los Colosenses (Col 2,4.8.16.23), y que no hay inconveniente en considerar como primeros gérmenes de esa doctrina gnóstica que luego alcanzará su pleno desarrollo en el siglo II. También negamos que la organización eclesiástica que reflejan las pastorales exija una fecha de composición posterior a San Pablo; al contrario, más bien es indicio de autenticidad, pues los términos «presbítero» y «obispo» siguen aún siendo más o menos sinónimos e intercambiables, igual que en las anteriores cartas del

[22] La única carta paulina de la que no se encuentran reminiscencias en los escritos de los Padres Apostólicos es la de Filemón, sin duda a causa de su extrema brevedad (25 versículos) y escaso contenido doctrinal. Aludiendo a este detalle de la brevedad, decía Tertuliano: «Soli huic epistulae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet» (*Adv. Marcionem* 5,21: ML 2,524).

Damos a continuación los principales pasajes de los Padres Apostólicos en que se encuentran citas de las cartas paulinas: San Clemente Romano, *Ad Corinthios* 2,7; 29,1; 35,5; 36,1; 46,6; 47,1: MG 1,212.269.277.280.282.304.305; San Ignacio Antioqueno, *Ad Ephesios* 10,1-2; 16,1; 18,1; 19,3; *Ad Romanos* 5,1; *Ad Philadelphos* 1,1; *Ad Smyrnenses* 1,1; *Ad Polycarpum* 5,1: MG 5,653.657.660.692.697.708.724; San Policarpo, *Ad Philippenses* 1,3; 2,2; 3,2-3; 4,1; 5,1; 6,2; 9,2; 10,1; 11,2.4; 12,2: MG 5,1005.1008.1009.1012.1013.1015. También en San Justino († c. 165) se encuentran reminiscencias de todas las cartas paulinas, a excepción de la de Filemón.

Apóstol y en los Hechos, sin esa diferencia tan marcada con que aparecen ya a principios del siglo II en las cartas de San Ignacio de Antioquía (cf. Act 11,30).

Queda, finalmente, la cuestión de lengua y estilo, con más o menos número de *hapaxlegomena* en las pastorales, en Efesios y también en Colosenses. A esto respondemos que los términos y expresiones nuevas no arguyen necesariamente diversidad de autor; los años transcurridos, los temas tratados, la condición de los destinatarios, etc., pueden hacer que un autor emplee términos no usados anteriormente y hasta introduzca ciertas diferencias de estilo. En último término, si las diferencias de estilo son realmente sustanciales, queda siempre la posible explicación, conforme indicamos más arriba al hablar de la epistolografía antigua, de atribuirlo a la parte que en la redacción de la carta pudiera tener el amanuense o secretario.

BIBLIOGRAFIA

1. Vidas de San Pablo

C. FOUARD, *S. Paul* 2 vols. (París 1892-1897); F. X. PÖLZL, *Der Weltapostel Paulus* (Regensburg 1905); TH. COGHLAN, *St. Paul: His Life, Work and Spirit* (Londres 1920); F. PRAT, *S. Paul* (París 1921); E. BAUMANN, *Saint Paul* (París 1925); L. MURILLO, *Paulus et Pauli scripta* (Roma 1926); A. TRICOT, *Saint Paul, Apôtre des Gentils* (París 1928); G. CIRIANI, *Paolo, apostolo di Gesù Cristo, nella sua vita e nella sua dottrina* (Torino 1929); J. HOLZNER, *Paulus. Ein Heldenleben im Dienste Christi* (Freiburg im Br. 1937); J. PÉREZ DE URBEL, *San Pablo, Apóstol de las Gentes* (Madrid 1940); E. B. ALLO, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ* (París 1942); A. PENNA, *San Paolo* (Alba-Roma 1946); G. RICCIOTTI, *Paolo Apostolo* (Roma 1946); P. DE AMBROGGI, *San Paolo, Apostolo delle genti* (Rovigo 1948).

*W. M. RAMSAY, *St. Paul the traveller and the Roman citizen* (Londres 1895); *C. CLEMEN, *Paulus. Sein Leben und Wirken* (Giessen 1904); *A. DEISSMANN, *Paulus* (Tübingen 1911); *B. WEISS, *Paulus und seine Gemeinden* (Berlín 1914); *L. SCHNELLER, *Das Leben des Apostels Paulus* (Leipzig 1926); *W. H. BOULTON, *The Apostle Paul* (Londres 1929); *F. A. SPENCER, *Beyond Damascus. A Biography of Paul* (Nueva York 1934); *E. HIRSCH, *Paulus* (Bremen 1940); *M. DIBELIUS, *Paulus* (Berlín 1951); *B. W. ROBINSON, *The Life of Paul* (Chicago 1956).

2. Comentarios generales al epistolario paulino

a) ANTIGUOS

S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in omnes Pauli epistolas:* MG 60, 391-63,236; THEODORETUS CYRENSIS, *Interpretatio 14 epistularum S. Pauli:* MG 82,36-877; OECUMENIUS TRICCENSIS, *Comm. in omnes epistulas Pauli:* MG 118,317-119,452; THEOPHYLACTUS, *Expositio in omnes Pauli epistulas:* MG 124,336-125,404; S. EPHRAEM, *Comm. in omnes Pauli epistulas* (versio armena conservata est et edita Venetiis 1836; latina, ibidem 1893); AMBROSIASTER, *Comm. in XIII epistolas B. Pauli:* ML 17,47-536; MARIUS VICTORINUS, *Comm. in Apostolum:* ML 8,1145-1294; HERVAEUS BURDIGALENSIS, *Comm. in epistulas Pauli:* ML 181,591-1692; S. THOMAS AQUINAS, *In omnes epistulas S. Pauli Commentaria:* Opera omnia XIII (Parmae 1862);

S. Dionysius Carthusianus, *Enarratio in omnes B. Pauli epistulas* (Monstrolii 1901); G. Estius, *Comm. in omnes D. Pauli.. epistulas* (Duaci 1614); B. Justinianus, *Explanationes in omnes B. Pauli epistulas* (Lugduni 1612); Corn. a Lápide, *Comm. in B. Pauli epistulas* (Antwerpen 1614); Bernardinus a Piconio, *Triplex expositio epistularum B. Pauli* (París 1703).

b) Modernos

A. Bisping, *Exegetisches Handbuch in den Briefen des Paulus* (Münster 1860); R. Cornely-J. Knabenbauer, *Cursus Scripturae Sacrae* (Parisiis 1890ss); M. J. Lagrange-E. B. Allo-C. Spicq, *Études bibliques* (París 1916ss); L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée* (París 1904); A. Lemonnyer, *Épîtres de St. Paul* (París 1907-8); C. Toussaint, *Épîtres de St. Paul* (París 1910-13); F. C. Ceulemans-G. Thils, *Comm. in Epistolas S. Pauli* (Mechliniae 1903-1943); F. S. Gutjahr, *Die Briefe des heiligen Apostels Paulus* (Graz-Wien 1910); M. Sales, *La Sacra Bibbia commentata* (Torino 1914); P. Delatte, *Les Épîtres de St. Paul* (Louvain 1924); A. Steinmann-J. Sickenberger-M. Meinertz, *Die heilige Schrift des Neuen Testamentes* (Bonn 1913-1919); A. Boatti, *Le Lettere di S. Paolo* (Milano 1931-32); C. J. Callan, *The Epistles of St. Paul* (New York 1931); J. M. Bover, *Las Epístolas de San Pablo* (Barcelona 1940); E. Osty, *Les Épîtres de Saint Paul* (París 1945); G. Ricciotti, *Le Lettere di S. Paolo* (Roma 1949); A. G. Figar, *Vida y epistolario de San Pablo* (Madrid 1953); J. Straubinger, *Las Cartas de San Pablo* (Montevideo 1947); J. Huby-J. Bonsirven-F. Amiot..., *Verbum salutis* (París 1935ss); D. Buzy-G. Bardy-A. Médébielle..., *La Sainte Bible, sous la direction de L. Pirot-A. Clamer* (París 1938ss); E. Kalt-H. Molitor-P. Ketter..., *Herder's Bibelkommentar* (Freiburg im Br. 1937ss); O. Kuss-K. Staab-J. Freundorfer..., *Regensburger Neue Testament* (Regensburg 1940ss); E. Osty-P. Benoit-S. Lyonnet..., *La sainte Bible, sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem* (París 1949-1955); V. Jacono-T. de Castel S. Pietro-P. de Ambroggi..., *La Sacra Bibbia, sotto la direzione di Mons. S. Garofalo* (Torino 1952ss); J. Kurzinger-J. Reuss-K. Staab..., *Das Neue Testament, Echter Bibel* (Würzburg 1952ss); B. Orchard-C. Lattey-R. J. Foster..., *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (Edimbourg 1953); H. Escoffier, *Las Epístolas de San Pablo* (Buenos Aires 1952); J. Cantinat, *Les Épîtres de St. Paul expliquées* (París 1960); S. Zedda, *Prima lettura di S. Paolo* (Torino 1956-59); J. Leal-R. Criado-J. Vicentini..., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario* (Madrid 1961ss).

*H. A. W. Meyer-G. Lünemann-H. Windisch..., *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* (Göttingen 1836ss); *P. W. Schmiedel-R. A. Lipsius-H. von Soden..., *Hand-Kommentar zum Neuen Testament* (Freiburg 1890ss); *J.E. Frame W. Sanday A. Plummer..., *The International Critical Commmentary* (Edinburgh 1895ss); *G. Wohlenberg-Th. Zahn-Ph. Bachmann..., *Kommentar zum Neuen Testament* (Leipzig 1903ss); *H. Lietzmann-M. Dibelius-H. Windisch..., *Handbuch zum Neuen Testament* (Tübingen 1906ss); *P. Althaus-H. D. Wendland-H. Strathmann..., *Das Neue Testament Deutsh* (Göttingen 1932ss); *C. H. Dodd-J. Michael- W. Neil..., *The Moffatt N. T. Commentary* (Londres 1932ss); *J. Héring-P. Bonnard-C. Masson..., *Commentaire du Nouveau Testament* (París 1949ss); *C. T. Craig-J. Short-F. V. Filson..., *The Interpreter's Bible* (Nueva York 1953ss).

3. Estudios generales sobre la doctrina de San Pablo

H. TH. SIMAR, *Die Theologie des heiligen Paulus* (Freiburg 1864); F. PRAT, *La Théologie de S. Paul* (París 1908-1912); C. LATTEY, *Theses Paulinae* (Roma 1923); J. M. VOSTÉ, *Studia Paulina* (Roma 1928); L. TONDELLI, *Il pensiero di S. Paolo* (Milano 1928); F. AMIOT, *L'enseignement de S. Paul* (París 1938); *Les idées maîtresses de St. Paul* (París 1959); L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant S. Paul* (París 1942); *Le Christ dans la théologie de St. Paul* (París 1951); J. M. BOVER, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946); J. BONSIRVEN, *L'Évangile de St. Paul* (París 1948); *Le chrétien dans la théologie de St. Paul* (París 1959); M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments* II (Bonn 1950); A. BRUNOT, *Le génie littéraire de S. Paul* (París 1955); N. CASERTA, *Il dottore delle genti* (Roma 1958); B. RIGAUX, *Saint Paul et ses Lettres* (Bruges-París 1962); *Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus 1961* (Roma 1963).

*A. SABATIER, *L'Apôtre Paul* (París 1871); *H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der ntl. Theologie* II (Freiburg 1897); *G. B. STEVENS, *The Pauline Theology* (New York 1906); *P. FEINE, *Theologie des N. T.* (Leipzig 1910); *H. WINDISCH, *Paulus und das Judentum* (Stuttgart 1935); *E. STAUFFER, *Theologie des Neuen Testaments* (Gütersloh 1941); *E. LOHEMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tübingen 1927); *R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1948-1951); *J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Copenhaguen 1954); *H. J. SCHOEPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen 1959).

EPISTOLA A LOS ROMANOS

INTRODUCCION

La iglesia de Roma

Cuando Pablo, hacia el año 58, escribe su carta a los fieles de Roma (cf. 1,7.15), éstos formaban ya una comunidad floreciente y numerosa (1,8; 16,19; cf. Act 28,15), en la que el Apóstol tenía muchos conocidos (cf. 16,3-16). Pero ¿desde cuándo existía esa iglesia y quién la había fundado? La respuesta a estas preguntas no es fácil.

Desde luego, no había sido fundada por Pablo (cf. 1,11-15; 15,19-24). Lo más probable es que fuera resultado de la obra de muchos, dado que a Roma, por su condición de capital del Imperio, afluían gentes de todos los países [1], y es obvio suponer que entre esos que continuamente, por unos u otros asuntos, llegaban a Roma, hubiera también cristianos, que muy pronto se agruparían en comunidad, extendiendo su acción al resto de los habitantes de la ciudad. Es posible que esto sucediera ya desde los primeros días de la Iglesia, si es que entre los «forasteros romanos» presentes a la predicación de Pedro en Pentecostés (Act 2,10) hubo también convertidos (cf. Act 2,41), que no tardarían en tener que hacer algún viaje a Roma, tuvieran o no la residencia habitual en Jerusalén. Una antigua tradición conservada por Eusebio [2] habla de que el mismo príncipe de los apóstoles, San Pedro, llegó a Roma en los primeros años del reinado de Claudio (a.41-54). De ser ello así, la frase de Act 12,17: «salió de Jerusalén, yéndose a otro lugar», aludiría a esa ida a Roma en los primeros años de Claudio. En apoyo de esta misma opinión podemos citar una segunda tradición, que atribuye a San Pedro una estancia de veinticinco años en Roma; así, v.gr., el *Catalogus libri Pontificalis*, que, en opinión de A. Harnack, se remonta hasta Hegesipo (c. 180). Sin embargo, hemos de reconocer que todas estas noticias son algo tardías y, aunque muy atendi-

[1] La población de Roma, según cálculos de los historiadores, ascendía por entonces al millón de habitantes más o menos, y en su mayor parte no eran nativos de la ciudad. Oigamos el testimonio de Séneca: «Aspice agedum hanc frequentiam, cui vix Urbis immensae tecta sufficiunt: maxima pars istius turbae patria caret. Ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt. Alios adduxit ambitio, alios necessitas officii publici, alios imposita legatio, alios luxuria opportunum et opulentum vitiis locum quaerens, alios liberalium studiorum cupiditas, alios spectacula; quosdam traxit amicitia, quosdam industria lasam ostendendae virtuti nancta materiam; quidam venalem formam attulerunt, quidam venalem eloquentiam. Nullum non hominum genus concucurrit in Urbem et virtutibus et vitiis magna pretia ponentem. Iube istos homines ad nomen citari et «unde domo» quisque sit quaere: videbis maiorem partem esse quae, relictis sedibus suis, venerit in maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam» *(Consolatio ad Helviam* 6,2-3).

[2] *Hist. eccl.* 2,14: MG 20,172. También lo repite San Jerónimo: «Secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magnum Romam pergit» *(De viris illustr.* 1: ML 23,607). Lo mismo dice Orosio: «Exordio regni Claudii Petrus apostolus... Romam venit et salutarem dictis credentibus fidem fideli verbo docuit» *(Hist.* 7,6,2: ML 31,1072).

bles, no suficientemente garantizadas. De lo que no cabe dudar es de que San Pedro estuvo en Roma al menos al final de su vida, en tiempos de Nerón (a.54-68), siendo martirizado en esa ciudad, lo mismo que San Pablo. Sobre esto, la tradición es clarísima ya desde Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Dionisio de Corinto, Ireneo, etc. [3] De Roma mismo tenemos el testimonio del presbítero Cayo, contemporáneo del papa Ceferino (a.199-217), declarando que en su tiempo todavía podían contemplarse en el Vaticano y en la vía Ostiense los «trofeos» de ambos apóstoles [4]. Mas esta estancia *cierta* de Pedro en Roma es ya tardía, lo mismo que la de Pablo, cuando la iglesia de Roma estaba ya fundada y llevaba varios años de existencia.

Ha sido muy discutido lo de si la iglesia de Roma, por las fechas en que Pablo escribía su carta, se componía sobre todo de judío-cristianos o más bien de étnico-cristianos. Fue Th. Zahn quien con más calor ha defendido la tesis de una mayoría judío-cristiana, apoyándose sobre todo en la carta misma a los Romanos, cuya finalidad fundamental es la de demostrar que la justicia se debe a la fe, no a la circuncisión ni a la Ley, tema muy en consonancia con destinatarios de ascendencia judía, no tanto tratándose de cristianos venidos del paganismo. Además, explícitamente se llama a Abraham «padre nuestro según la carne» (4,1), y se dice a los destinatarios que «han muerto a la Ley» (7,4), expresiones que están pidiendo destinatarios judío-cristianos. Añádase a esto que en Roma la colonia judía era muy numerosa [5], y es obvio suponer que, al igual que sabemos de otras ciudades, también en Roma la predicación del cristianismo comenzase por los judíos. De hecho, el conocido testimonio de Suetonio sobre tumultos judíos en Roma, promovidos por un tal «Chrestus», que provocaron el decreto de expulsión de Claudio (cf. Act 18,2), parece una clara alusión a violentas luchas entre judíos que seguían incrédulos y judíos creyentes en Cristo [6].

No obstante estos argumentos, la mayoría de los autores, lo mismo entre los católicos que entre los acatólicos (M. J. Lagrange, S. Lyonnet, W. Sanday, O. Michel, etc.), sostienen con razón que en la iglesia romana, al tiempo de escribir San Pablo su carta, predominaban los étnico-cristianos. En efecto, el Apóstol saluda a los romanos como «gentiles» (1,5-6) y funda su proyecto de ir a Roma apelando a su deber como Apóstol de los «gentiles» (1,13-15); más adelante los llama explícitamente «gentiles», distinguiéndolos de los judíos (11,13-14), y al final de la carta se excusa de haberles escrito

[3] Clem. Rom., *Epist. ad Cor.* 5,1-6: MG 1,217-220; Ign. Ant., *Epist. ad Rom.* 4,3: MG 5,689; Dion. Corint., en Eusebio, *Hist. eccl.* 2,25,8: MG 20,209; Iren., *Adv. haer.* 3,1,1: MG 7,844; Clem. Alej., *Hypotyp. ad 1 Petr.* 5,14: MG 9,732; Tertul., *De bapt.* 4: ML 1, 1203; Oríg., en Eusebio, *Hist. eccl.* 3,1,2: MG 20,216.

[4] «Ego vero Apostolorum tropaea possum ostendere. Nam sive in Vaticanum, sive ad Ostiensem viam pergere libet, occurrent tibi tropaea eorum qui Ecclesiam illam fundaverunt» (en Eusebio, *Hist. eccl.* 2,25,7: MG 20,209).

[5] Cf. S. Frey, *Les Communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église:* Rech. de Science Relig. 21 (1930) 269-297, y 22 (1931) 129-168; Id., Biblica 12 (1931) 129-156.

[6] «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit» *(Vita Claudii* 25). Sobre el sentido de este testimonio, confundiendo *Chrestus* con *Christus,* cf. J. Lebreton-J. Zeiller, *L'Église primitive* (París 1934) p.234.

con cierta audacia, en virtud de su condición de ministro de Jesucristo para los «gentiles» (15,15-16). Claro que esto no quiere decir que en la iglesia de Roma no hubiese también judío-cristianos (cf. 16,3.7), como es probable lo fueran la inmensa mayoría de esos «débiles en la fe» (14,1), que santificaban determinados días y distinguían entre alimentos puros e impuros (14,2.5.14), para los que San Pablo pide comprensión y caridad; mas, en todo caso, esos judío-cristianos no eran sino una minoría, y quedaban como absorbidos dentro de la masa de los étnico-cristianos. Y es que, aunque el primer núcleo de la iglesia de Roma se compusiera, como parece probable, sobre todo de judío-cristianos, poco a poco habrían ido prevaleciendo los étnico-cristianos, máxime a raíz de la expulsión de los judíos por Claudio, hacia el año 49, en cuyo decreto quedaban, sin duda, incluidos los cristianos procedentes del judaísmo. Este decreto debió de caer pronto en olvido, y muchos judíos, como es el caso de Priscila y Aquila (cf. Act 18,2; Rom 16,3), volvieron a Roma; pero parece que en la comunidad romana siguió ya predominando siempre el elemento procedente del gentilismo, como supone la carta de Pablo.

Ocasión de la carta

No gustaba Pablo de edificar sobre fundamentos ajenos, sino de trabajar en terrenos vírgenes, donde el nombre de Cristo no hubiera sido todavía anunciado (cf. Rom 15,20; 2 Cor 10,13-16). Según este principio, nada hubiera tenido que hacer en Roma, cuya iglesia llevaba ya varios años de existencia y no había sido fundada por él. Sin embargo, el caso de Roma era singular. No obstante el anterioı principio, expresamente dice a los romanos que «muchas veces se había propuesto ir a verlos» (1,13). También dice qué era lo que le impelía a ello: «recoger algún fruto también entre vosotros, como entre los demás gentiles» (1,13) o, como delicadamente había dicho poco antes, «consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe» (1,12). Y es que Roma, por su condición de capital del Imperio, era eminentemente cosmopolita, en la que Pablo mismo tenía muchos conocidos (cf. 16,3-16), y desde donde, como cuartel general, la doctrina de Cristo podía más fácilmente extenderse hasta las más remotas provincias. La iglesia de Roma no podía, pues, serle indiferente a él, el Apóstol de los «gentiles» (cf. 1,5.14; 11,13; 15,16).

De todos modos, aun con estas justificaciones, no parece que Pablo tuviera nunca intención de detenerse a ejercer el apostolado en Roma. Su intención debió de ser siempre más bien la de una estancia breve, de paso hacia otras regiones. De hecho, así quiere que sea la visita que ahora anuncia a los romanos: «Desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones he predicado cumplidamente el evangelio de Cristo; sobre todo me he hecho un honor de predicar el evangelio donde Cristo no era conocido, para no edificar sobre fundamentos ajenos...; pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones y deseando ir a veros desde hace bastantes años,

espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros, después de haber gozado un poco de vuestra conversación» (15,19-24). He aquí claramente indicada la ocasión de esta carta: anunciar a los romanos su visita de paso para España.

No todo, sin embargo, queda claro con esto. Un motivo tan ligero, como es el anuncio de una visita, no parece sea razón suficiente para una carta tan larga y tan cuidadosamente elaborada. Algún motivo más grave debe de andar de por medio; pero ¿cuál es ese motivo? No es fácil responder a esta pregunta. La cosa ha sido discutida ya desde antiguo. Algunos, siguiendo a San Agustín [7], creen que también en la iglesia de Roma había tendencias judaizantes, y San Pablo, enterado de ello, se propuso aclarar la cuestión, de modo parecido a como había hecho en la carta a los Gálatas. Sin embargo, justamente se ha hecho observar que no hay indicios de que existieran tales tendencias judaizantes en la iglesia de Roma, cuya fe es alabada sin reservas por el Apóstol (cf. 1,8.12; 15,14-16). ¡Qué diferencia con la manera de hablar en la carta a los Gálatas! (cf. 1,6-10; 3,1-5; 4,17-20; 5,7-12). Por eso otros, siguiendo a Teodoreto [8], creen que el verdadero motivo de tratar las cuestiones abordadas en la carta es, no la situación interna de la iglesia de Roma, sino el estado de ánimo del Apóstol en aquellos momentos, cuando, terminado su período de actividad misionera en Oriente, piensa comenzar otro en Occidente, con Roma como centro de operaciones. Era natural que, para dejar desde un principio las cosas en claro contra posibles falsos rumores sobre él, quisiera presentar a los romanos un como resumen de lo que constituía la característica de su predicación: universalidad de la salud y gratuidad de la justificación a través de la fe.

Creemos, siguiendo al P. Lagrange, que una y otra de las opiniones pueden tener su parte de verdad. Desde luego, es natural que Pablo, al ponerse por primera vez en contacto con la iglesia de Roma, quisiese informarles ampliamente sobre las doctrinas fundamentales por él predicadas; pero no parece caber duda, dado el tenor de la carta, que, al hacerlo, está pensando en la situación concreta de esa iglesia, compuesta predominantemente de étnico-cristianos, que, al parecer, y de ello se habría enterado San Pablo, no mantenían con los judío-cristianos las relaciones de caridad e inteligencia que eran de desear. No se trataría de divergencias en puntos doctrinales, como en el caso de los Gálatas, sino de falsas apreciaciones en la vida práctica, que afectaban sobre todo a la caridad. Esa insistencia de Pablo en inculcar a los romanos que «sientan modestamente», que «acojan a los flacos en la fe», que «se abstengan de juzgar a sus hermanos», que «sobrelleven las flaquezas de los débiles, sin complacerse en sí mismos» (12,1-15,13), indica que las cosas no iban del todo bien a este respecto. Probablemente los étnico-cristianos, mucho más numerosos, miraban con cierto desdén a los fieles procedentes del judaísmo; de ahí esa llamada a la caridad,

[7] *Expos. in Gal. pref.* 1: ML 35,2107.
[8] *Interpr. in Rom.* 1,11: MG 82,56.

y de ahí el que ya antes, en la parte dogmática, Pablo haga resaltar que también él es judío (11,1-2), y que los gentiles no deben enorgullecerse al ver caídos a los judíos (11,18-20), y que él, aunque Apóstol de los gentiles, sigue pensando ardientemente en la conversión de los judíos, cuya es «la adopción y la gloria y las alianzas... y de quienes, según la carne, procede Cristo» (9,1-5; cf. 10,1-2; 11,23-31). Incluso el principio de la redención universal, sin privilegios ni de unos ni de otros, que constituye como el nervio de toda la carta, responde perfectamente a estas circunstancias.

La carta está escrita cuando Pablo se disponía a emprender el viaje a Jerusalén para entregar a la iglesia madre «la colecta recogida en Macedonia y Acaya» (15,25-29), situación que coincide exactamente con la que se supone en Act 19,21-20,3. Parece, pues, claro que está escrita desde Corinto, hacia el año 58, al final de su tercer viaje apostólico. Podemos ver una confirmación en el hecho de que se hallasen entonces con él Timoteo y Sosípatro (16,21), Cayo, en cuya casa se hospedaba (16,23), y Febe, diaconisa que trabajaba en Cencreas (16,1); de Timoteo y Sosípatro sabemos que efectivamente le acompañaban en Corinto (cf. Act 20,4); Cayo es de creer que sea el bautizado en Corinto por San Pablo (cf. 1 Cor 1,14); y Febe, que parece haber sido la portadora de la carta a Roma, ciertamente era de Corinto, pues Cencreas era el puerto oriental de esa ciudad (cf. Act 18,18).

Contenido y disposición

No hace falta recalcar la importancia, bajo el aspecto doctrinal, de esta carta de San Pablo a los romanos. Unánimemente es colocada por los expositores en el primer puesto entre todas sus cartas. Puede haber otras, como la primera a los Corintios, de más riqueza de temas, pero ninguna en que se trate tan a fondo la tesis central paulina de la justificación por la fe en Jesucristo, ofrecida por Dios a todos los hombres sin distinción de judíos o gentiles.

No es ésta una carta fruto de improvisación ante circunstancias que surgen en un determinado momento, sino exposición sosegada de un tema largamente meditado. Cuando San Pablo escribe esta carta, hacia el año 58, habían pasado ya más de veinte años desde su conversión. Las luchas sostenidas contra los judaizantes, últimamente en la crisis de Galacia, le habían obligado a profundizar en el tema de judaísmo y cristianismo, que, en fin de cuentas, es el tema que late desde el principio al fin en esta carta. Lo que San Pablo viene a decir es que existe un medio de salvación para la humanidad, pero que ese medio no es la Ley mosaica, en que tanto confiaban los judíos, sino el Evangelio. Y es que la Ley, continúa diciendo San Pablo, no fue dada como fin, sino como disposición transitoria que miraba a una ordenación salvífica futura de índole más alta. Y aún añadirá: el que los judíos, en general, hayan quedado fuera del Evangelio no se opone a las promesas de Dios a Abraham y a Moisés, pues es por culpa de ellos, al no querer aceptar la fe y reconocer ese papel meramente preparatorio de la Ley.

La carta, aparte el prólogo (1,1-17) y el epílogo (15,14-16,27), se divide en dos partes claramente deslindadas: una más especulativa o *dogmática* (1,18-11,36) y otra más práctica o *moral* (12,1-15,13). A continuación damos un esquema más detallado:

Introducción (1,1-17).

Saludo (1,1-7), acción de gracias (1,8-15) y tema que va a desarrollar (1,16-17).

I. *Justificación por medio de Jesucristo* (1,18-11,36).

a) Necesidad de la justificación lo mismo para los gentiles (1,18-32) que para los judíos (2,1-3,20).

b) Modo de la justificación (3,21-31), predicho ya en la Ley (4,1-25).

c) Frutos de la justificación: reconciliación con Dios y esperanza de la gloria futura (5,1-21), liberación de la servidumbre del pecado (6,1-23) y de la Ley (7,1-25), inhabitación del Espíritu Santo en nosotros pasando a ser coherederos de Cristo (8,1-39).

d) Participación de los judíos en la justificación: Dios no ha faltado a sus promesas (9,1-29), sino que es culpa de los mismos judíos el haber quedado fuera de la justificación (9,30-10,21), exclusión, además, que no es ni universal ni definitiva (11,1-36).

II. *Exigencias morales de la justificación* (12,1-15,13).

Deberes generales para con Dios (12,1-8), para con nuestros prójimos (12,9-13,10), para con nosotros mismos (13,11-14), para con los «débiles en la fe» (14,1-15,13).

Epílogo (15,14-16,27).

Noticias y proyectos (15,14-33), recomendaciones y saludos (16,1-24), doxología final (16,25-27).

Hay algunos códices que omiten los c.15-16, terminando la carta en el c.14. Así también Marción, según testimonio de Orígenes [9]. Esto, añadidas otras razones de carácter interno (cf. 15,33; 16,20.27), ha motivado el que algunos críticos acatólicos nieguen la autenticidad de estos dos capítulos, que, según ellos, habrían sido incorporados a la carta más tarde. Incluso se ha llegado a suponer que el c.16 fuera parte de una carta paulina enviada a Efeso, como parece indicar el que se manden saludos para Priscila y Aquila (cf. Act 18,18-19; 1 Cor 16,19; 2 Tim 4,19) y para Epéneto, «primicias de Asia» (16,3.5).

Sin embargo, la autoridad de la casi totalidad de los códices, confirmada por la índole misma del texto, y en particular del c.15, cuya unidad lógica y estilística con el resto de la carta es indiscutible, está claramente en favor de la autenticidad de estos dos capítulos. Por lo que respecta a Marción, de todos es conocida la libertad con que procedía para rechazar determinados libros o pasajes del Nuevo Testamento, si veía que contradecían sus doctrinas. Tal

[9] Cf. ORÍG., *Comm. in Rom.* 10,43: PG 14,1290: «Marcion... ab eo loco ubi scriptum est «omne autem, quod non est ex fide, peccatum est» (14,23), usque ad finem cuncta dissecuit».

parece debió de ser el caso de Rom 15,1-13. Y en cuanto a que estos dos capítulos falten en algunos códices, ello puede ser debido en parte a la influencia de Marción y en parte a la influencia de los *Leccionarios litúrgicos*, que, sin duda, omitían esos dos capítulos como menos útiles para la lectura pública en la iglesia. La teoría de que el c.16 es un fragmento de una carta enviada a Efeso carece de base objetiva, pues también en la iglesia de Roma podía tener Pablo muchos conocidos, ni hay inconveniente en que Priscila y Aquila hubieran vuelto a Roma, aunque más tarde de nuevo regresaran a Efeso (cf. 2 Tim 4,19).

Mayores dificultades ofrece la autenticidad de la gran doxología final (16,25-27). Hay algunos manuscritos (G, F, D, etc.) que la omiten por completo; no pocos (L y más de 200 minúsculos) la colocan al final del c.14; otros (A, P, etc.) la ponen dos veces, al final del c.14 y al final del 16; a su vez, el P46, del siglo III, la tiene al final del c.15. Se ve que reina gran confusión en los manuscritos. Suponen algunos críticos que es una confesión litúrgica de fe, incorporada posteriormente a la carta a los Romanos; de ahí esas divergencias en los manuscritos.

Sin embargo, tampoco vemos motivo suficiente para dudar de la autenticidad paulina de esta gran doxología, al final del c.16, tal como está en la inmensa mayoría de los manuscritos (S, B, C, D, E, etc.) y en las versiones latina, copta, etiópica, peshitta, etc. El que algunos manuscritos la omitan y otros la cambien de lugar, puede explicarse por las mismas razones a que antes aludimos al referirnos a los c.15-16 en general. En efecto, es obvio suponer que, omitidos esos capítulos en los *Leccionarios para uso litúrgico*, sufriera también sus consecuencias la doxología final, que a veces habría sido omitida totalmente y a veces, dada su importancia doctrinal, habría sido trasladada al final del c.14 ó del 15. Por lo demás, ni el estilo ni el fondo doctrinal exigen un origen no paulino.

BIBLIOGRAFIA

Además de los comentarios citados en la *bibliografía* general al epistolario paulino (p. 248-249), añadiremos:

F. TOLETUS, *In Romanos commentarii et annotationes* (Roma 1602); A. SCHAEFER, *Erklärung des Briefes an die Römer* (Münster in Westf. 1891); F. S. GUTJAHR, *Der Brief an die Römer* (Graz 1923); P. BOYLAN, *St. Paul's Epistle to the Romans* (Dublín 1934); S. OBIOLS, *Epistola als Romans* (Montserrat 1928); O. BARDENHEWER, *Der Römerbrief des hl. Paulus* (Freiburg im Br. 1926); E. BOSIO, *L'Epistola di S. Paolo ai Romani* (Torre Pellice 1930); N. BONAIUTO, *La lettera di S. Paolo ai Romani* (Palermo 1936); L. CERFAUX, *Une lecture de l'épître aux Romains* (Tournai 1947); E. IGLESIAS, *La energía que salva. Comentario a la epístola a los Romanos* (Méjico 1951); S. LYONNET, *Quaestiones in epistulam ad Romanos* (Roma 1955-1956); *Exegesis epistolae ad Romanos* (Roma 1960-61).

*M. LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief* (a.1515-1516); *A. SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief* (Stuttgart 1935); *G. DELUZ, *La justice de Dieu. Explication de l'Épître aux Romains* (Neuchâtel 1945); *K. BARTH, *Der Römerbrief* (Bern 1919); *E. EVANS, *To the Romans. An exposition of the Epistle* (Nueva York 1948); *A. NYGREN, *Der*

Römerbrief (Gottingen 1951); *H. Asmussen, *Der Römerbrief* (Stuttgart 1952); *C. K. Barret, *The Epistle to the Romans* (Londres 1957).

N.B. Una bibliografía completa del último cuarto de siglo sobre la carta a los Romanos puede verse en R. Rabanos, *Boletín bibliográfico de la carta a los Romanos:* Salmanticensis 6 (1959) 705-790.

INTRODUCCION. 1,1-17

***Saludo epistolar.* 1,1-7**

**1 Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, ele-
gido para predicar el Evangelio de Dios, 2 que por sus profetas
había prometido en las Santas Escrituras, 3 acerca de su Hijo,
nacido de la descendencia de David según la carne, 4 consti-
tuido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad a
partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nues-
tro Señor, 5 por el cual hemos recibido la gracia y el aposto-
lado para promover la obediencia de la fe, para gloria de su
nombre, en todas las naciones, 6 entre las cuales os contáis
también vosotros, los llamados de Jesucristo; 7 a todos los
amados de Dios, llamados santos, que estáis en Roma, la gracia
y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del
Señor Jesucristo.**

Comienza San Pablo, a modo de presentación ante la iglesia de Roma, indicando sus títulos para el apostolado (v.1). Abiertamente se proclama «siervo (δοῦλος) de Cristo Jesús», expresión muy parecida a «siervo de Yahvé», de tan frecuente uso en el Antiguo Testamento para designar a aquellos israelitas cuya vida estaba dedicada de modo especial al servicio de Dios, particularmente si eran profetas (cf. Jos 14,7; 1 Re 8,53; 2 Re 9,7; 10,23; Esd 9,11; Neh 1,10; Jer 33,21; Dan 9,6; Sal 18,1; 105,6). Pablo, pues, al proclamarse «siervo de Cristo Jesús», no aludiría sólo a su condición de cristiano, sino a algo más particular, como luego concretará en los dos títulos siguientes: «llamado al apostolado», con la misión de «predicar el evangelio de Dios». Sobre la llamada de Pablo al «apostolado», y su condición de «apóstol» al igual que los doce, ya hablamos al comentar Act 9,3-19 y 13,1-3.

A continuación de su nombre y títulos esperaríamos encontrar la mención de los destinatarios de la carta, con la acostumbrada fórmula de saludo. Pero no es así, y hemos de aguardar hasta el v.7. Y es que San Pablo, sin preocuparse gran cosa del estilo, se deja llevar por las ideas conforme van afluyendo a su mente, añadiendo incisos sobre incisos, formando un período muy rico en doctrina, pero bastante embrollado gramaticalmente. Esto es corriente en el estilo de Pablo, como ya hicimos notar en la introducción general a sus cartas, y uno de los ejemplos clásicos son precisamente estos primeros versículos de la carta a los Romanos. La idea de «evangelio de Dios» (v.1) le trae a la memoria la de la vinculación del «evangelio» con el Antiguo Testamento, que ya habló de Cristo (v.2-3),

y ésta a su vez le mueve a hablar de la grandeza de Cristo «constituido Hijo de Dios» (v.4) y por medio del cual él ha recibido la gracia que le ha convertido en Apóstol de los gentiles (v.5-6). Incluso podemos ver en estas ideas de los versículos preliminares, de modo parecido a como sucede también en otras cartas (cf. Gal 1, 1-4), un como anticipo de los temas fundamentales que pretende desarrollar. De hecho, todas esas ideas, a las que podemos añadir la de la gratuidad de la elección divina (v.1.5-6), reaparecerán continuamente a lo largo de la carta.

No cabe duda que la idea principal, base de referencia que está sosteniendo todo el período, está centrada en la figura excelsa de Jesucristo: «... acerca de su Hijo... constituido Hijo de Dios..., por el cual hemos recibido...» (v.3-5). Tampoco cabe duda que son dos las afirmaciones fundamentales de San Pablo acerca de Jesucristo: que es hijo de David (v.3) y que es hijo de Dios (v.4). Pero, eso supuesto, al tratar de concretar más, la cosa ya no es tan fácil. Ninguna dificultad ofrece lo de que Jesucristo sea hijo de David «según la carne» (cf. Mt 1,1-21; 9,27; 12,23; 21,9; 22,42); mas ¿qué quiere significar San Pablo con las expresiones «constituido Hijo de Dios (... τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ), en poder (ἐν δυνάμει), según el Espíritu de santidad (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης)? Las interpretaciones que a estas palabras han dado y siguen dando los exegetas son muy variadas. Desde luego, debe excluirse cualquier interpretación que lleve consigo la negación de la preexistencia divina de Jesucristo. Tampoco es de este lugar, atendido el significado del verbo ὁρίζω (cf. Act 10,42; 17,31), referir esas expresiones a la «predestinación» de Jesucristo según su naturaleza humana, conforme han hecho muchos teólogos, apoyados en la traducción de la Vulgata: «qui praedestinatus est Filius Dei». Creo que para la interpretación de este texto puede darnos mucha luz otro parecido del mismo San Pablo en Flp 2,6-11: «existiendo en la forma de Dios..., se anonadó tomando la forma de siervo..., hecho obediente hasta la muerte...; por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que... toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre». Exactamente las dos mismas ideas, de humillación y exaltación, que en este pasaje de la carta a los Romanos, con la diferencia de que en la carta a los Filipenses esas dos ideas están más desarrolladas y las expresiones son mucho más claras. Parece evidente que ese «constituido Hijo de Dios..., según el Espíritu de santidad..., Señor nuestro», de la carta a los Romanos, equivale en sustancia a la «exaltación..., nombre sobre todo nombre..., Señor para gloria de Dios Padre», de la carta a los Filipenses. Si ello es así, la expresión «constituido Hijo de Dios» (v.4), más que aludir directamente a la filiación natural divina de Jesucristo en sentido ontológico, aludiría a su entronización como rey mesiánico y Señor universal de las naciones, conforme explicamos al comentar Act 2,36 y 13,33 (cf. Act 4,27; 10,38). La expresión «en poder» podría referirse bien a Jesucristo, «constituido Hijo de Dios en poder», bien a Dios mismo que muestra su gran poder en

esa exaltación de Jesucristo a partir de la resurrección. Quizá sea preferible esta segunda interpretación, en conformidad con el modo de hablar de San Pablo en otros lugares (cf. 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4; Ef 3,20; Col 2,12). Por lo que hace a la misteriosa frase «según el Espíritu de santidad», téngase en cuenta que en la predicación cristiana primitiva, tal como fue inaugurada por San Pedro, la efusión del Espíritu Santo sobre el mundo por Cristo formaba parte, como elemento esencial, de la exaltación de éste (cf. Act 2,32-36). El mismo San Pablo, dentro de la carta a los Romanos, atribuye al Espíritu Santo el ser principio de esa nueva vida traída por Cristo que ha de desembocar en la resurrección de los así vivificados (cf. 4,25; 5,5; 8,11; 15,16). Es obvio, pues, suponer que, al aludir al principio de su carta a la persona de Jesucristo, lo haga fijándose sobre todo en su poder de santificador, según el Espíritu, poder que comenzó a ejercer de modo ostensible a partir de la resurrección (cf. Act 1,4-8).

Lo que a continuación dice San Pablo (v.5-7) es ya más fácil de entender. Señalemos únicamente la expresión «para promover la obediencia de la fe» (εἰς ὑπακοὴν πίστεως), expresión un tanto ambigua, que no todos interpretan de la misma manera. Creen muchos que la palabra «fe» está tomada aquí en sentido objetivo, como conjunto de verdades evangélicas a las que es necesario someterse; otros, en cambio, más en consonancia con el tema central de la carta, mantienen el sentido obvio de la palabra «fe», e interpretan la frase como refiriéndose a la obediencia a Dios *por la fe*. El que San Pablo llame «santos» a los fieles de Roma (v.7) no quiere decir que todos lo fuesen en el sentido que hoy damos a esta palabra; era éste un término entonces corriente con que se designaban entre sí los cristianos, como ya explicamos al comentar Act 9,13, significando su elección por parte de Dios, que los había como «separado» del mundo para consagrarlos a su servicio. Además, en este caso, la expresión paulina (κλητοῖς ἁγίοις) significa más bien «santos por vocación» o «llamados a ser santos».

Por fin, San Pablo llega al final del saludo, deseando a los destinatarios «la gracia y la paz» de parte de Dios Padre y de Jesucristo (v.7). Sobre esta fórmula usual en sus cartas y, a lo que parece, formada por él, ya hablamos en la introducción general, al comparar sus cartas con el resto de la epistolografía antigua.

Elogio de los fieles de Roma en forma de acción de gracias a Dios. 1,8-15

8 Ante todo doy gracias a mi Dios por Jesucristo, por todos vosotros, de que vuestra fe es conocida en todo el mundo.
9 Testigo me es Dios, a quien sirvo en mi espíritu, mediante la predicación del Evangelio de su Hijo, que sin cesar hago memoria de vosotros, 10 suplicándole siempre en mis oraciones que por fin algún día, por voluntad de Dios, se me allane el camino para ir a veros. 11 Porque, a la verdad, deseo veros, para comunicaros algún don espiritual, para confirmaros, 12 o

mejor, para consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe. [13] No quiero que ignoréis, hermanos, que muchas veces me he propuesto ir—pero he sido impedido hasta el presente—, para recoger algún fruto también entre vosotros, como en las demás gentes. [14] Me debo tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios como a los ignorantes. [15] Así que en cuanto en mí está, pronto estoy a evangelizaros también a vosotros los de Roma.

Hay aquí, a continuación del saludo inicial, una especie de «captatio benevolentiae», ponderando el interés que se siente por aquellos a quienes se escribe, conforme era corriente en la epistolografía de entonces. El mismo proceder hallamos en las demás cartas, a excepción de Gálatas, Tito y primera a Timoteo. Ello no quiere decir que los sentimientos manifestados no sean totalmente verídicos.

Lo que San Pablo manifiesta a los romanos es la buena reputación de su fe (v.8), el continuo recuerdo de ellos en sus oraciones (v.9) y la esperanza de visitarlos pronto, cumpliendo así un antiguo deseo (v.10-15). Funda sobre todo esos deseos en que es Apóstol de los «gentiles» (v.13-15; cf. Gál 2,7-9; Act 9,15) y, no obstante su principio de no meterse en campo trabajado por otros (cf. 15,20), quiere hacerles partícipes también a ellos de los frutos de su predicación (v.11) o, como dice luego con exquisita delicadeza, «consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe» (v.12). La expresión «tanto a los griegos como a los bárbaros» (v.14) indica la totalidad del mundo gentil. Tómase aquí el término «griegos» como equivalente a hombres de cultura greco-romana, en contraposición a los de otros pueblos, a quienes se tenía por «bárbaros» o incultos (cf. Act 28,2; 1 Cor 14,11). En otros lugares, sin embargo, el término «griegos» incluye a todos los gentiles, en contraposición a los judíos (cf. 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12; Act 11,20).

Tema de la carta. 1,16-17

[16] Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego, [17] porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, según está escrito: «El justo por la fe vivirá».

En ninguna otra de sus cartas señala San Pablo tan manifiestamente, por anticipado, el tema que va a desarrollar. La ilación de ideas con lo anterior es clara. Ha dicho a los romanos que «está pronto a evangelizarlos» (v.15), ahora da la razón de ese su modo de pensar: no obstante que los sabios de este mundo tengan el Evangelio por una locura (cf. 1 Cor 1,23; Act 17,32), él no se avergüenza de predicarlo incluso en la misma Roma, sabiendo que es «poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego» (v.16). ¡Magnífica definición del Evangelio! En el v.17 ya no hará sino explicar el porqué de su afirmación

(v.17a), y cómo ese modo de «salud» por la fe estaba ya anunciado en la Escritura (v.17b). Dicho de otra manera, lo que Pablo afirma son sobre todo estas tres verdades: 1) El Evangelio es un instrumento potente y eficaz del que Dios ha determinado servirse en orden a proporcionar la «salud» (σωτηρία) a los hombres. 2) Esta «salud», obra de la «justicia de Dios», es ofrecida a todos los hombres, sin distinción de razas ni culturas, con cierta primacía de orden histórico por parte de los judíos, dado que a ellos fueron confiadas las promesas de «salud» (cf. 3,2; 9,1-6) y a ellos también fue predicado primeramente el Evangelio. 3) Para obtener esa «salud» es exigida de nuestra parte la «fe», cosa que no es ninguna innovación, pues estaba ya anunciado en la Escritura.

Realmente, a lo largo de la carta, Pablo no hará sino profundizar en estas verdades, sacando las oportunas consecuencias. Las palabras «evangelio», «salud», «fe», «justicia de Dios»..., usadas en estos versículos, están cargadas de sentido, y son palabras clave en la teología paulina. No es fácil, con una breve explicación, darse cuenta del profundo sentido de estos términos, que sólo un estudio reposado y a fondo del Apóstol podrá dar a conocer; con todo, aunque sea muy someramente, expondremos las líneas generales del significado de dichas palabras, a fin de tener alguna pauta que nos oriente antes de adentrarnos en la lectura de la carta.

Cuando San Pablo habla de que «el Evangelio es poder (δύναμις) de Dios...», no lo considera simplemente como un cuerpo de puntos doctrinales que hay que aceptar, cosa que supone ya han hecho los destinatarios de su carta (cf. 1,8), sino que se fija en su vitalidad, en su eficacia, como instrumento de Dios en orden a la «salud». La palabra «evangelio» es para él no un cuerpo inerte de doctrinas, sino una realidad viviente, creada por Dios, que nos pone en comunicación con Cristo muerto y resucitado, haciendo llegar hasta nosotros la vida divina; viene a ser, pues, como la expresión sintética que condensa toda la economía divina de salvación (cf. 2 Tim 1,8-12).

En cuanto al término «salud», está también cargado de sentido. Para los judíos hablar de «salud» era traer a la memoria la «salud mesiánica», tantas veces prometida en el Antiguo Testamento, que había de ser realidad con la venida del Mesías (cf. Mt 1,21; Lc 1, 69-75; 2,11.30; Jn 4,42). No siempre tenían ideas claras sobre el contenido de esa «salud», que con frecuencia interpretaban en sentido demasiado terreno (cf. Act 1,6); pero, hablando en general, no hay duda que en la «salud» mesiánica veían el remedio a todos sus males y la entrada en una situación de mayor unión con Dios y bienestar. También en el mundo pagano había ansias de liberación de las duras condiciones de la vida presente, llena de sufrimientos e inquietudes; de ahí la frecuencia con que invocaban a sus dioses bajo el título de «salvadores», y el que en las religiones de los misterios tanto abundasen las teorías y ritos de *salvación*. Pues bien, a ese grito unánime de la humanidad pidiendo «salud», San Pablo ofrece la solución del Evangelio, que es «poder de Dios» en orden a esa «salud» precisamente. No concreta en este lugar cuál es el

contenido del término «salud», contentándose con relacionarla explícitamente con la «justicia de Dios» y añadir que de nuestra parte es exigida la «fe». A lo largo de la carta, sin embargo, aparecerá claro que se trata de una «salud» en el orden religioso, no en el temporal. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir es que esa situación de tortura que pesa sobre nosotros es resultado de una falta moral cometida al principio de la humanidad y acrecentada con nuestros pecados personales, que nos alejó de Dios; ahora la «salud» consistirá en ser liberados de ese estado de pecado, mediante nuestra incorporación a Jesucristo, principio de nueva vida para la humanidad regenerada. En otras palabras, el término «salud» viene a ser equivalente al de «justificación», tomando la palabra «justificación» en todo su amplio sentido de vida de gracia y vida de gloria; de ahí que San Pablo hable a veces de la «salud» como algo ya conseguido (cf. 2 Cor 6,2; Ef 1,13; 2,8; Tit 3,5), mientras que otras hable de ella como algo futuro que esperamos (cf. 8,24; Flp 2,12; 2 Tim 2,10).

Por lo que se refiere al término «fe», sabido es que éste es uno de los términos más frecuentemente usados por San Pablo, cuya interpretación ha dado lugar a acaloradas controversias entre católicos y protestantes. Desde luego, es cosa evidente para cualquiera que haya nada más que comenzado a leer las cartas de San Pablo la importancia que el Apóstol atribuye a la «fe» en orden a conseguir la «salud», o lo que es prácticamente lo mismo, como antes señalábamos, en orden a conseguir la «justificación». En este mismo pasaje que comentamos alude a ella tres veces: «... para la salud de *todo el que cree*...; la justicia de Dios *de fe en fe...;* el justo *por la fe* vivirá». Podrá discutirse el sentido exacto de estas dos últimas expresiones, pero de lo que no cabe dudar es de que San Pablo recalca con ellas la importancia capital de la «fe» para todo el que trate de conseguir la «salud» ofrecida por Dios en el Evangelio [1]. Mas ¿qué entiende San Pablo por «fe»? Comencemos por reconocer que la noción de «fe» en San Pablo es extraordinariamente compleja. Nada diremos de aquellos textos en que la palabra «fe» equivale en realidad a objeto de la fe (fe objetiva), concretamente la nueva eco-

[1] La expresión «de fe en fe» (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) ciertamente es oscura. Probablemente es una expresión enfática para indicar permanencia o continuidad progresiva, parecida a «de vigor en vigor» (Sal 84,8), «de gloria en gloria» (2 Cor 3,18); cosa que, además, parece pedir la frase siguiente: «el justo por la fe vivirá». De hecho, San Pablo insistirá en que el hombre, una vez «justificado», debe continuar viviendo en la fe (cf. 1 Cor 13,13; 16,13; 2 Cor 1,24; 5,7; Gál 2,20; 5,6; Col 1,23; 2,7; 1 Tim 2,15).

La cita «el justo por la fe vivirá» es de Hab 2,4. De nuevo encontramos esta misma cita en Gál 3,11 y Heb 10,38. No está claro si «por la fe» ha de unirse a «justo» *(el justo por la fe)* o a «vivirá» *(por la fe vivirá)*. Gramaticalmente ambas cosas son posibles, y también dan sentido dentro de la doctrina paulina, puesto que, según San Pablo, es gracias a la fe como adquirimos la justicia (justo por la fe) y es también gracias a la fe como permanece y se desarrolla en nosotros la vida divina hasta que lleguemos a la gloria celeste (vivirá por la fe). El contexto del pasaje de Habacuc favorece esta segunda opinión. Se refería el profeta a que, si los israelitas tenían fe en la palabra de Dios, por esa su fe se mantendrían en la vida y no sucumbirían ante la invasión caldea. San Pablo, sin salirse del significado de «salvación por la fe», da al texto una amplitud mucho mayor, refiriendo esa salvación no ya a la vida ante el peligro de enemigos, sino a la vida en su plenitud, a la vida sobrenatural, que viene de Dios, la que lleva dentro el alma justa, cuyo remate será la gloria eterna. Da, pues, al texto de Habacuc un sentido más «pleno» del que parece tener, en su sentido literal, en el pasaje profético (cf. Act 1,20; 2,25; 3,22; 28,25).

nomía divina manifestada en el Evangelio (cf. 3,31; 10,8; Gál 1,23; 3,23). La dificultad se refiere más bien a aquellos otros pasajes, mucho más numerosos, en que la palabra «fe» indica algo que está en el hombre (fe subjetiva), bien parezca considerarse simplemente como un acto (cf. 3,25; 5,1; Gál 2,16; Flp 3,9), bien como algo más permanente, a modo de hábito o cualidad (cf. 1,8; 1 Cor 13,13; 16,13; Gál 5,22; 2 Tes 1,4). Reducir esta «fe», como hicieron los antiguos protestantes, a una fe-confianza en la misericordia de Dios o, como luego comenzó a denominarse, a una «fe fiducial», es, desde luego, absurdo. De otra parte, sería también restringir demasiado el limitar su sentido a la fe teológica o dogmática, definida así en el concilio Vaticano I: «virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, que ni puede engañarse ni engañar» (D 1789). Para San Pablo, la «fe» es eso, pero es algo más complejo que eso: es toda una actitud vital (entendimiento y voluntad) de quien se pone en manos de Dios, suma verdad y suma bondad, aceptando la revelación de la «justicia» divina en la obra llevada a cabo por Jesucristo, y profesando que de Dios solo, única fuente de salud, confía recibir todo. No hay, pues, solamente una adhesión de tipo intelectual a Dios que se revela, aunque éste sea el elemento básico y fundamental, sino una adhesión que se traduce infaliblemente en la pregunta: «Señor, ¿qué queréis que haga?» (cf. Act 22,10), y que va acompañada de otros sentimientos complementarios de arrepentimiento del pecado y de confianza en la misericordia y poder divinos. En otras palabras, se trata de una fe *viva y operante* bajo el impulso de la caridad. No excluye, sino que incluye el deseo del bautismo, en caso de que Dios haya determinado, como de hecho ha sido, el que para entrar en el plan divino de «salud» sea necesario recibir el sacramento del bautismo. Evidentemente, no se concibe la «fe» de que habla San Pablo sin el deseo del bautismo, así como tampoco se concibe el bautismo sin la «fe». Es por lo que el Apóstol a veces atribuye la «justificación» simplemente a la fe (cf. 3,28; 5,1; Gál 2,16; Ef 2,8), a veces al bautismo (cf. 6,3-11; Ef 5,26; Tit 3,5) y a veces mezcla ambas cosas (cf. Gál 3,24-27; Col 2,11-13).

Esta «fe», así entendida, no es aún la «justicia», sino disposición positiva que Dios exige en el hombre antes de concederle el don excelso de la «justicia» [2]. Ella misma es también un «don» de Dios (cf. 12,3; Gál 5,22; Flp 2,13), siendo El quien con su gracia *prepara la voluntad humana* para creer, pero sin forzarla, de modo que permanezca siempre *libre* el asentimiento; con la violencia la fe perdería su nobleza de homenaje y su valor de acto religioso por excelencia. Este origen divino de la fe es lo que hace precisamente que

[2] Algunos autores, al tratar de la relación entre fe y justificación, más que hablar de «disposición positiva» prefieren hablar de «causa instrumental» (PRAT). Otros van más lejos, y dicen que la «fe», en el sentido pleno en que San Pablo toma esta palabra *(fides formata*, animada por la caridad), se identifica en realidad con la «justicia» (HUBY, LYONNET).

pueda considerarse, en frase del concilio de Trento, como «fundamento y raíz» de nuestra justificación. Si ella falla, cae todo el edificio; mientras que ella puede quedar, aunque fallen otras virtudes. El que también ella sea un «don» divino permite a San Pablo establecer vigorosamente contra sus adversarios esa contraposición, a la que tantas veces alude, entre la justificación por la fe, tal como él la predica, y la justificación por las obras de la Ley (*a fortiori*, por las obras naturales de los gentiles), tal como la buscaban los judíos (cf. 3,28; Gál 2,16). Esta, caso de darse, no sería justificación gratuita, sino algo así como salario debido a nuestro trabajo, y, por tanto, el hombre tendría de qué gloriarse, cosas ambas para San Pablo absurdas, que ni siquiera discute; no así la justificación por la fe, en que la iniciativa misma parte de Dios, que es quien llama con su gracia en el momento oportuno, sin que el hombre haya de hacer sino someterse (entendimiento y voluntad) a ese plan divino de «salud», reconociendo que todo viene de Dios (cf. 4,1-9; 1 Cor 1, 27-31; Ef 2,8-9; Flp 1,29).

Queda, por fin, el término «justicia de Dios». San Pablo dice que en el Evangelio «se revela la justicia de Dios» (1,17). Lo mismo vuelve a repetir en 3,21-22, texto evidentemente paralelo a este de 1,17. Pero ¿qué entiende por «justicia de Dios»? Las opiniones y discusiones en torno a esta cuestión son tantas, que ponen bien a las claras lo difícil de la respuesta. Para unos se trataría de la «justicia» con que Dios es justo (atributo inmanente de Dios), llámese justicia *vindicativa* (castigo del pecado), *distributiva* (premios y castigos, según cada uno merece), *exigitiva* (reparación del orden violado) o *salvífica* (fidelidad a las promesas mesiánicas de «salud»); para otros se trataría más bien de «justicia» como cualidad en el hombre, y se llamaría «justicia de Dios», porque procede de Dios, es decir, es un don con el que Dios *justifica* al hombre. En nuestra terminología corriente es lo que solemos llamar «gracia santificante». Ya San Agustín se inclinaba abiertamente a esta interpretación cuando, después de citar Rom 1,17, añadía: «tal es la justicia de Dios, que, velada en el Antiguo Testamento, ha sido revelada en el Nuevo; la cual en tanto se llama justicia de Dios en cuanto que, comunicada a los hombres, los hace justos, así como se dice *salud del Señor* aquella por la cual los hace salvos» [3]. Esta interpretación, en conformidad con cuya terminología se expresa el mismo concilio Tridentino [4], ha venido siendo hasta estos últimos años la más corriente, no sólo entre los teólogos, sino también entre los exegetas (Cornely, Vigouroux, Prat, Lagrange, etc.). El apoyo exegético principal se ha pretendido encontrar en Flp 3,9, donde el mismo San

[3] *De spir. et littera* 11: ML 44,211.

[4] Hablando de la justificación dice así el concilio: «Unica causa formalis (iustificationis) est *iustitia Dei*, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus» (D 799).

Está claro, sin embargo, que el concilio no intenta definir el sentido de la expresión en San Pablo. Lo que el concilio pretende, usando de la terminología entonces corriente, es señalar la verdadera naturaleza de la *justificación*, rechazando la interpretación protestante de «justicia» imputada, algo meramente extrínseco, a manera de manto que cubriese nuestra lepra sin curarla.

Pablo habla de *justitia ex Deo*, como don divino comunicado al hombre. Además, la relación que el Apóstol establece entre esa «justicia de Dios» y la «fe» (cf. 1,17; 3,22), parece exigir claramente la interpretación de que la «justicia de Dios» es algo que está en el hombre, no un atributo de Dios.

No obstante todo esto, no parece caber duda que en Rom 3,5 el término «justicia de Dios» está señalando un atributo divino, no una «justicia» comunicada. Igual se diga de Rom 3,25-26, en que parece aludirse a la «justicia» punitiva de Dios en la muerte terrible de su Hijo, exigiendo condigna reparación por el pecado. ¿Cómo conciliar estos textos con los anteriores? Algunos autores o no se proponen la cuestión o se contentan con decir que el mismo término «justicia» se toma en distintos sentidos. ¿Por qué íbamos a negar ese derecho a San Pablo? Sin embargo, cada día va siendo más común la idea de buscar unidad de sentido en los diversos textos, pues no es fácil que San Pablo, en contextos tan semejantes, tome la misma expresión en sentidos diferentes. El P. Bover, al que siguen también otros autores, insiste en que a la expresión «justicia de Dios» no se debe dar un sentido precisivo (atributo en Dios o cualidad en el hombre), sino un sentido comprensivo, en el que irían incluidas la justicia vengadora con que Dios castiga en Cristo lo injusto, la justicia comunicativa o bienhechora con que obra la justificación del hombre, y la justicia del hombre, recibida de Dios [5]. No se ve claro, sin embargo, qué clase de unidad es ésa, ni qué apoyo positivo tenemos para atribuir a San Pablo ese sentido tan complejo de la palabra «justicia».

Camino muy distinto siguen otros autores, como el P. Lyonnet [6]. La expresión «justicia de Dios» indicaría no la justicia comunicada al hombre, sino un atributo divino, como exige su sentido obvio. Este atributo no sería la justicia vindicativa o distributiva, acepción corriente que nos viene en seguida al pensamiento al oír hablar de «justicia», sino la *justicia salvífica*, tantas veces anunciada en los textos proféticos en relación con la «salud» mesiánica. Dicha «justicia», como aparece en esos mismos textos, vendría a equivaler *prácticamente a la «fidelidad» con que Dios mantiene sus promesas* de «salud», o mejor, a su actividad salvífica, resultado de esa «fidelidad» [7]. Esa sería la «justicia» que se revela en la nueva economía de salud inaugurada en el Evangelio (1,17; 3,21-22), en contraposición a la «ira de Dios» que se reveló en los tiempos antemesiánicos (1,18). Ni hace dificultad lo de que San Pablo relacione la manifestación de la «justicia de Dios» con la «fe», pues esa «justicia»,

[5] Cf. J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946) p.125-132.

[6] Cf. S. Lyonnet, *De «iustitia Dei» in Epistula ad Romanos:* Verbum Domini 25 (1947) 23-34.118-121.129-144.193-203.257-263; 42 (1964) 121-152.

[7] Cf. Is 46,13: «Yo haré que se os acerque mi justicia..., y no tardará mi salvación»; 51,5: «Mi justicia se acerca, ya viene mi salvación»; 56,1: «Pronto va a venir mi salvación y a revelarse mi justicia»; Sal 40,11: «No he tenido encerrada en mi corazón tu justicia, anuncié tu salud y tu redención»; Sal 85,6-12: «¿Vas a estar siempre irritado contra nosotros y vas a prolongar tu cólera de generación en generación?... Brota de la tierra la fidelidad y mira la justicia desde lo alto de los cielos»; Sal 98,2-3: «Ha mostrado Yahvé su salvación y ha revelado su justicia... Se ha acordado de su benignidad y de su fidelidad a la casa de Israel»; Sal 143,1: «Escucha mi plegaria según tu fidelidad, óyeme en tu justicia».

aunque atributo divino, por el hecho de ser justicia *salvífica*, está pidiendo un efecto en el hombre, y ese efecto es la justificación obtenida por la fe. A este efecto San Pablo llamará *iustitia ex Deo* (Flp 3,9), pero no consta que le llame nunca *iustitia Dei*. También en Rom 3,25-26 la «justicia de Dios», de que habla San Pablo, puede interpretarse perfectamente en el mismo sentido de «justicia salvífica», y no necesariamente de la justicia vindicativa, como generalmente interpretan los autores, con lo que damos a todo el pasaje (3,21-26) más clara unidad de sentido.

Esta opinión del P. Lyonnet nos parece sólidamente fundada. Se seguiría, además, una consecuencia que juzgamos importante, y es que la *iustitia Dei* de la carta a los Romanos vendría a equivaler prácticamente a la «promesa» (ἐπαγγελία) de que tanto habla San Pablo en la carta a los Gálatas (cf. 3,16-29; 4,23.28). Si en esta carta, el Apóstol omitió la expresión «justicia de Dios», término ya técnico en el Antiguo Testamento, ello se debió probablemente a que era una carta polémica contra los judaizantes, y había peligro de que interpretaran el término «justicia», conforme era corriente en el judaísmo de entonces, como justicia distributiva que da a cada uno según sus obras, consecuencia que a todo trance quería evitar. No era ésa la «justicia de Dios», de que se trataba. Por eso prefirió el término «promesa», con el que sin lugar a dudas quedaba más clara la gratuidad de la justificación. Por lo demás, esta interpretación de la expresión «justicia de Dios» no es nueva. Ya la encontramos en el Ambrosiáster: «Es justicia de Dios, porque cumplió lo prometido» [8]. El mismo Santo Tomás la da como probable, junto con la de San Agustín [9].

I. JUSTIFICACION POR MEDIO DE JESUCRISTO
1,18-11,36

Culpabilidad de los gentiles. 1,18-23

18 En efecto, la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, que aprisionan la verdad con la injusticia. 19 Pues lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó; 20 porque desde la creación del mundo los atributos invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su divinidad, se dejan ver a la inteligencia a través de las criaturas. De manera que son inexcusables,
21 por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón;

[8] *In Rom.* 1,17: «Iustitia est Dei, quia quod promisit dedit». Igualmente, *In Rom.* 3,25: «Ad ostensionem iustitiae eius, hoc est, ut promissum suum palam faceret, quo nos a peccatis liberaret, sicut antea promiserat; quod cum implevit iustum se ostendit» (ML 17,56 y 79).

[9] En su comentario a Rom 1,17 dice así Santo Tomás: «Quod quidem dupliciter potest intelligi: uno modo de iustitia qua Deus iustus est, secundum illud Ps 10: *Iustus Dominus et iustitias dilexit.* Et secundum hoc sensus est quod iustitia Dei, qua scilicet iustus est servando promissa, in eo revelatur... Vel alio modo, ut intelligatur de iustitia Dei, qua Deus homines iustificat».

[22] y alardeando de sabios, se hicieron necios, [23] y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles.

Antes de abordar directamente el tema de la «justicia de Dios» revelada en el Evangelio (v.17; cf. 3,21), San Pablo comienza por hacernos ver la necesidad de esa «justicia de Dios», presentándonos en visión de conjunto el estado ruinoso de la humanidad, tanto entre los gentiles (1,18-32) como entre los judíos (2,1-3,8), concluyendo que todos, judíos y gentiles, «se hallaban bajo el pecado» (3,9-20). Sobre ellos se revela la «ira de Dios» (v.18), en contraste con la «justicia» salvífica revelada en el Evangelio. Esta «ira» es la justicia vengadora con que Dios castiga el pecado, que tendrá su revelación solemne en el juicio final (cf. 2,5; 5,9; 1 Tes 1,10; 5,9), pero que ya obra en el curso de la historia castigando de varios modos a los pecadores, y, en este caso concreto, «oscureciendo» los ojos de su espíritu (v.21-23) y «entregándolos» a los vicios más infames (v.24-32; cf. 2,3-9).

Comienza San Pablo por los gentiles, y distingue claramente dos etapas: una primera, en que señala el origen del mal (v.18-23), y otra segunda, en que pinta el espantoso cuadro de degradación moral a que los gentiles habían llegado (v.24-32). De momento nos interesa la primera de las dos etapas, pues es ésa la perícopa que comentamos. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir es que los gentiles, aunque carentes de la revelación positiva de Dios concedida a los judíos, han conocido de hecho a Dios a través de las criaturas (v.19-20); pero en la práctica no han acomodado su vida a ese conocimiento que tienen de Dios, trocando «la gloria del Dios incorruptible por la semejanza del hombre corruptible; y de aves, cuadrúpedos y reptiles»; es decir, han negado a Dios el culto que le es debido, incensando a las criaturas con el humo y aroma que son propios suyos (v.21-23). Es lo mismo que ha dicho antes en frase apretada de sentido: «aprisionan la verdad con la injusticia» (v.18). Esa «verdad» que aprisionan es el conocimiento que, a través de las criaturas, tienen de Dios, y al que, contra todo derecho, mantienen como esclavo sin permitirle producir sus frutos naturales. Este pecado de idolatría y politeísmo es el gran pecado que viciaba en su raíz la vida toda religiosa de la gentilidad (cf. Sab 14,27).

Es de notar que San Pablo afirma en esta perícopa (v.19-20) no sólo la posibilidad del conocimiento de Dios a través de las criaturas, sino también el hecho. Esta verdad, de que por las cosas visibles puede y debe el hombre, mediante sus facultades intelectuales, llegar a conocer a Dios, su creador, es doctrina varias veces repetida en el Antiguo Testamento (Job 12,9; Sal 19,2; Sab 13,1-9; Is 42,5; 45,18), y también por San Pablo (Act 14,15-17; 17,24-28). El concilio Vaticano I la definió como dogma de fe [10]; de donde

[10] Dice así el concilio Vaticano I: «Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» (ses.3 c.2: D 1785).

podemos concluir que el ateísmo sincero es imposible en el estado normal de la inteligencia si el corazón no está corrompido. En este pasaje, San Pablo concreta, además, el aspecto de la esencia divina que es término de la operación mental del hombre: «su eterno poder y su divinidad» (v.20). Y es que no todos los atributos de Dios se revelan igualmente en las obras de la creación; los que sobre todo se presentan a nuestra mente al contemplar las maravillas de este mundo visible, que está pidiendo una causa, son su omnipotencia creadora, por encima de las contingencias del tiempo, y su divinidad o soberanía trascendente, por encima de cualquier otro ser.

El castigo divino. 1,24-32

24 Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la
impureza, con que deshonran sus propios cuerpos, 25 pues
trocaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sir-
vieron a la criatura en lugar del Criador, que es bendito por
los siglos, amén. 26 Por lo cual los entregó Dios a las pasiones
vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso
contra naturaleza; 27 e igualmente los varones, dejando el uso
natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos
por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y
***recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío.* 28 Y como**
no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo
sentir, que los lleva a cometer torpezas 29 y a llenarse de toda
injusticia, malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, dados
al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos,
30 calumniadores, aborrecidos de Dios, ultrajadores, orgullosos,
fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres,
31 insensatos, desleales, desamorados, despiadados; 32 los cuales,
conociendo la sentencia de Dios que quienes tales cosas hacen
son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a
quienes las hacen.

Es impresionante el cuadro pintado aquí por San Pablo sobre la degradación moral del mundo gentil. Ni creamos que se trata de expresiones retóricas. Incluso hombres tan ponderados como Sócrates y Plutarco hacen elogios de esas acciones contra naturaleza entre varones a que alude San Pablo (v.27), considerándolas como nota distintiva de guerreros y literatos, que saben sobreponerse a los halagos de las mujeres. No que en nuestra sociedad actual no haya esos vicios, pero se trata más bien de pecados aislados de individuos, no de la sociedad misma, que aplaudía esas acciones y a veces hasta les daba carácter religioso (cf. v.32).

Los pecados enumerados aquí por San Pablo caen todos dentro de la segunda parte del Decálogo, en que se regulan las relaciones con nuestros semejantes (a partir del cuarto mandamiento), y parece como si el Apóstol tratara de distinguir tres grupos: pecados de impureza en general (v.24-25), pecados contra naturaleza (v.26-27), perversión total del sentido moral (v.28-32). Y es de notar que estos pecados son considerados no sólo como acciones pecaminosas, sino

también y sobre todo como castigo por el pecado de idolatría (cf. v.24.26.28), la cual a su vez es considerada como castigo de otro pecado, el de no haber querido los hombres glorificar a Dios cual lo pedía el conocimiento que a través de las criaturas tenían de El (cf. v.21-23). No parece que haya orden alguno sistemático en la larga enumeración de pecados de los v.28-32. Probablemente San Pablo los fue poniendo conforme acudían a su mente [11], y hasta es posible que ya circularan en la literatura judía listas de pecados más o menos hechas (cf. 2,1-3; Ap 21,8; 22,15). En otras varias ocasiones hace San Pablo enumeraciones parecidas (cf. 1 Cor 6, 9-10; 2 Cor 12,20-21; Gál 5,19-21; Ef 5,3-6; Col 3,5-8; 1 Tim 1, 9-10; 2 Tim 3,2-5).

Referente a la frase «por esto Dios los entregó» (v.24.26.28), no ha de interpretarse como si positivamente Dios empujara a los hombres al pecado, cosa incompatible con su santidad. Lo que San Pablo quiere hacer resaltar es que esa bochornosa degradación moral en que los hombres han caído es resultado de una ordenación divina que tiene algo de ley del talión: por no querer los hombres glorificar a Dios, cual era su deber, éste, en castigo, retiró sus gracias, de modo que cada vez fueran cayendo más abajo, a merced de sus instintos bestiales. Es lo que dice Santo Tomás al comentar este pasaje: «el primer pecado es causa del segundo, y el segundo es castigo del primero». En otros lugares, dentro de un contexto muy semejante, San Pablo se fijará más en la parte del hombre (cf. Act 14,16; Ef 4,19); aquí, por el contrario, quiere hacer resaltar la parte de Dios. Y es que en la actuación moral del hombre hay una misteriosa conjunción de gracia divina y libre albedrío humano, dos verdades fundamentales que es necesario salvar, aunque la conciliación no sea ya tan fácil de entender.

Culpabilidad de los judíos. 2,1-11

1 Por lo cual eres inexcusable, ¡oh hombre!, quienquiera que seas, tú que juzgas: pues en lo mismo que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, ya que haces eso mismo que condenas. 2 Pues sabemos que el juicio de Dios es conforme a verdad, contra todos los que cometen tales cosas. 3 ¡Oh hombre! ¿Y piensas tú, que condenas a los que eso hacen y con todo lo haces tú, que escaparás al juicio de Dios? 4 ¿O es que desprecias

11 Como final de lista pone San Pablo el pecado de «aplaudir el mal», pecado que bajo ciertos aspectos puede considerarse como el colmo de la depravación moral, máxime teniendo en cuenta que los que así aplauden «conocen la sentencia divina de que son dignos de muerte los que hacen tales cosas» (v.32). No parece que la expresión «dignos de muerte» haya de interpretarse como alusión concreta a la muerte temporal o a la muerte eterna, cosas en que, a buen seguro, no pensaban los gentiles, sino que deberá tomarse más bien en su sentido genérico de castigo máximo (cf. Prov 5,14), que en los tribunales humanos es la pena de muerte, y de una u otra forma, a juicio de los mismos gentiles, ha de tener su correspondencia en el tribunal de Dios, como el mismo San Pablo concretará luego en 2,14-16.

La Vulgata y algunos códices griegos tienen otra lección: «Qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt, digni sunt morte; et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus». Probablemente esta lección surgió tratando de evitar la dificultad de cómo los gentiles conocían la sentencia divina de que eran «dignos de muerte» los que hacían tales cosas.

las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, descono-
ciendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia? 5 Pues
conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas
atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del
justo juicio de Dios, 6 que dará a cada uno según sus obras;
7 a los que con perseverancia en el bien obrar buscan gloria,
honor e inmortalidad, la vida eterna; 8 pero a los contumaces,
rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indigna-
ción. 9 Tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal,
primero sobre el judío, luego sobre el gentil; 10 pero gloria,
honor y paz para todo el que hace el bien, primero para el
judío, luego para el gentil; 11 pues en Dios no hay acepción
de personas.

San Pablo no dice nunca en esta perícopa que esté refiriéndose a los judíos. Simplemente habla de: «¡oh hombre, quienquiera que seas, tú que juzgas!» (v.1); y con este innominado personaje es con quien se encara. Parece claro, sin embargo, atendido el conjunto de la argumentación, que este personaje, representante de todo un sector, es el mismo que a partir del v.17 aparece ya explícitamente con el nombre de «judío». Las mismas expresiones: «conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón» (v.5), están como recordando otras similares alusivas al pueblo de Israel (cf. Ex 32,9; Dt 31, 27; Jer 9,26; Bar 2,30; Act 7,51). Si San Pablo no pone explícitamente desde un principio el nombre de «judío» fue quizás para no herir bruscamente susceptibilidades, prefiriendo ir a la sustancia de la cosa, y que sean los judíos mismos, aunque sin nombrarlos, los que se vean como forzados a reconocer que también ellos son culpables.

La conexión de este capítulo con el anterior es clara. San Pablo continúa con el mismo alegato del estado ruinoso de la humanidad, que necesita de la «justicia» revelada en el Evangelio. Habló de los gentiles (1,18-32); ahora va a hablar de los judíos. Estos, en contraposición a los gentiles de 1,32, no aprueban los vicios de los paganos, antes al contrario los condenan (v.1.3). Están de acuerdo con San Pablo en esas invectivas lanzadas contra el mundo gentil, considerándose muy orgullosos de no pertenecer a esa masa pecadora, que no ha recibido la Ley, convencidos de que con ésta pueden ellos sentirse seguros, sin preocuparse gran cosa de las exigencias morales (cf. Mt 23,23; Lc 18,9-14). Pues bien, esta mentalidad es la que ataca aquí San Pablo, haciéndoles ver que su situación no es mejor que la de los gentiles, cuyos vicios condenan.

El argumento de San Pablo es el de que «hacen eso mismo que condenan» (v.1.3), y, por tanto, son tan culpables como los gentiles; incluso puede hablarse de culpabilidad mayor, pues han recibido más beneficios de Dios, despreciando «las riquezas de su bondad y longanimidad» para con ellos (v.4-5). El que San Pablo diga que «hacen eso mismo que condenan» no significa que los judíos, como pueblo, cayeran tan bajo en los vicios todos de los paganos. Lo que se trata de hacer resaltar es que, por lo que toca al dominio del pecado, están en la misma situación que ellos; pues, como ellos, tampoco viven de acuerdo con el conocimiento que tienen de Dios.

Es ahí donde radica el gran pecado, tanto de gentiles como de judíos. En los v.17-23 se concretarán luego algunos vicios de los judíos, que condenan en los paganos, pero que, sin embargo, también ellos cometen.

San Pablo, en todo este alegato contra los judíos, insiste en una verdad de suma importancia: que en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, cada uno será juzgado según sus obras, lo mismo judíos que gentiles; pues en Dios no hay acepción de personas (v.5-11). El «día de la ira» es el día del juicio final, de que con frecuencia habla San Pablo (cf. 14,10-12; 1 Cor 3,13-15; 4,5; 2 Cor 5,10; 1 Tes 5,2-9; 2 Tes 1,6-10) y también el Evangelio (cf. Mt 10,15; 11,22-24; 12,36; 13,39-43; 25,31-46); si se dice «día de ira» es porque en la perspectiva presente se mira sobre todo al castigo de los pecadores, aunque sea también día de recompensa de los justos. Al decir San Pablo que Dios «dará a cada uno según sus obras» (v.6; cf. 1 Cor 3,13-15; 2 Cor 5,10; Ef 6,8), no hace sino repetir lo dicho por Jesucristo (cf. Mt 16,27; Jn 5,29), y en modo alguno se contradice con lo que afirma en otras ocasiones hablando de «justificación por la fe» (cf. 1,16-17; 3,22; 4,11; 5,1); pues la «justificación por la fe» no excluye las obras, exigencia de esa misma fe en orden a conseguir la «salud» (cf. 12,1-2; 1 Cor 13,1; Gál 5,6). Aquí San Pablo recalca como universal el principio de retribución según las obras, que vale lo mismo para gentiles que para judíos, como luego concretará en los v.12-16.

Ni la Ley ni la circuncisión dispensan de la rectitud interior. 2,12-29

12 En efecto, cuantos hayan pecado sin Ley, sin Ley también perecerán; y los que pecaron en la Ley, por la Ley serán juzgados; 13 porque no son justos ante Dios los que oyen la Ley, sino los cumplidores de la Ley, ésos serán declarados justos. 14 En verdad, cuando los gentiles, que no tienen Ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. 15 Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia, que ora acusa, ora defiende. 16 Así se verá el día en que, según mi evangelio, juzgará Dios por Jesucristo las acciones secretas de los hombres.

17 Pero si tú, que te precias del nombre de judío y confías en la Ley y te glorías en Dios, 18 conoces su voluntad, e instruido por la Ley, sabes estimar lo mejor, 19 y presumes de ser guía de ciegos, luz de los que viven en tinieblas, 20 preceptor de rudos, maestro de niños, y tienes en la Ley la norma de la ciencia y de la verdad; 21 tú, en suma, que enseñas a otros, ¿cómo no te enseñas a ti mismo? ¿Tú, que predicas que no se debe robar, robas? 22 ¿Tú, que dices que no se debe adulterar, adulteras? ¿Tú, que abominas de los ídolos, te apropias los bienes de los templos? 23 ¿Tú, que te glorías en la Ley, ofendes a Dios traspasando la Ley? 24 Pues escrito está: «Por causa vuestra es blasfemado entre los gentiles el nombre de Dios».

[25] Cierto que la circuncisión es provechosa, si guardas la Ley; pero si la traspasas, tu circuncisión se hace prepucio. [26] Mientras que si el incircunciso guarda los preceptos de la Ley, ¿no será tenido por circuncidado? [27] Por tanto, el incircunciso natural que cumple la Ley te juzgará a ti, que, a pesar de tener la letra y la circuncisión, traspasas la Ley. [28] Porque no es judío el que lo es en lo exterior, ni es circuncisión la circuncisión exterior de la carne; [29] sino que es judío el que lo es en lo interior, y es circuncisión la del corazón, según el espíritu, no según la letra. La alabanza de éste no es de los hombres, sino de Dios.

Continúa San Pablo su alegato contra los judíos en un ataque cada vez más directo e incisivo. Dos elementos nuevos entran en juego: la Ley (v.12-24) y la circuncisión (v.25-29), cosas ambas que eran para los judíos motivo de orgullo y que consideraban algo así como talismán infalible que les aseguraba un puesto en el reino de Dios. «Somos hijos de Abraham», gritaron orgullosamente a Jesucristo, que trataba de llevarlos al buen camino (Jn 8,33); y, más o menos, esos mismos sentimientos de orgullo revelan también las frases que aquí les aplica San Pablo (v.17-20). Se decía por algunos rabinos, según nos cuenta el Talmud, que Abraham «estaba sentado a las puertas del infierno y no permitía que entrase ninguno que estuviese circuncidado»; para el caso de grandes criminales, decían que el mismo Abraham les quitaba las señales de la circuncisión (cf. 1 Mac 1,16; 1 Cor 7,18).

Pues bien, contra esa mentalidad absurda de confianza en los ritos exteriores, sin preocuparse de la rectitud interior, es contra la que lanza sus invectivas San Pablo. Comienza recalcando el principio, señalado ya antes (v.6), de que lo que realmente pesará en la balanza divina en el día del juicio, lo mismo para judíos que para gentiles, serán las obras de cada uno, con la única diferencia de que los judíos serán juzgados de conformidad con la ley dada a ellos, es decir, la ley mosaica, mientras que los gentiles, que no han recibido ninguna ley positiva, serán juzgados de conformidad con la ley natural impresa en sus corazones (v.12-16). Ambas leyes, la mosaica y la natural, son expresiones de la voluntad de Dios, y el pecado está en no obrar de conformidad con esa voluntad [1]. Es cierto que San Pablo nunca dice explícitamente que la ley natural, en virtud de la cual los hombres «son para sí mismos ley» (v.14), proceda de Dios; pero claramente se deduce de todo el contexto que ése es su sentir, pues de otro modo la ley natural no intimaría sus órdenes con tanto imperio e independencia, ni tenía por qué ser módulo

[1] Al hablar San Pablo de gentiles que cumplen «naturalmente» las prescripciones de la ley (v.14), no quiere decir que cumplan esas prescripciones con las solas fuerzas naturales, sin la ayuda de la gracia, sino de que las cumplen guiados por la razón natural, sin la ayuda de ninguna ley escrita positiva, cual la tenían los judíos. Es decir, que no contrapone «naturaleza» a «gracia», sino «ley natural» a «ley mosaica». De otros pasajes, particularmente del c.7 de esta misma carta a los Romanos, se deduce que, según San Pablo, ni los judíos con ley mosaica ni los gentiles con ley natural podían *obrar íntegra y constantemente el bien* sin el auxilio de la gracia de Jesucristo. Y esto para actos honestos de orden natural, pues para actos sobrenaturales, que conduzcan a la vida eterna, incluso para el comienzo mismo de la fe, la gracia es absolutamente necesaria (cf. 2 Cor 3,5; Ef 2,8; Flp 2,13). El hecho mismo de que aquí ponga en manos de Jesucristo el juicio de judíos y gentiles (v.16), parece dar a entender que dependen ya de El en el obrar.

por el que en el día del juicio «Dios por Jesucristo juzgará las acciones secretas de los hombres» (v.16; cf. Jn 5,22-30; Act 17,31; 1 Cor 4,5).

A continuación, San Pablo, en los v.17-24, hace una aplicación más directa a los judíos, acusándoles de quebrantar la Ley, a pesar del claro conocimiento que tienen de ella, siendo incluso motivo de que «entre los gentiles sea blasfemado el nombre de Dios» (v.24; cf. Is 52,5; Ez 36,20); pues el desprecio hacia ellos recae de algún modo sobre el Dios del que se dicen servidores. No está claro a qué aluda San Pablo con ese «te apropias los bienes de los templos» (ἱεροσυλεῖς) del v.22. Creen algunos que se trata de defraudaciones en los tributos que había que pagar al templo (cf. Mal 3,8-10), aunque otros, quizá más acertadamente, opinan que se trata de robos en templos y sepulcros paganos, contra el precepto expreso de la Ley (cf. Dt 7,5.25). De hecho, según Josefo [2], parece que era éste un reproche que con frecuencia se echaba en cara a los judíos (cf. Act 19,37).

Por fin, en los v.25-29, San Pablo precisa el verdadero sentido de la circuncisión, diciendo que forma un todo indivisible con la Ley, y que, si no se practica ésta, queda convertida en un signo meramente externo sin valor alguno espiritual. Hasta tal punto dice ser esto verdad, que si un gentil incircunciso observa la ley impresa en su conciencia, fundamentalmente correspondiente a la ley mosaica, puede decirse más «circunciso» y más «judío» que los propios descendientes de Abraham; pues pertenece más realmente que ellos al verdadero pueblo de Dios, que juzga según las obras y no según las apariencias externas. Era éste un principio revolucionario para una mentalidad judía, al equiparar o poco menos la ley mosaica con la ley natural, igualmente que había ya hecho en los v.14-15. Con este principio prepara ya su concepción del *verdadero israelita*, que concede al cristiano el derecho de reivindicar para sí las promesas hechas a Israel (cf. 9,6-8; Gál 3,29; 6,16).

Todos, judíos y gentiles, reos ante el tribunal de Dios. 3,1-20

1 ¿En qué, pues, aventaja el judío, o de qué aprovecha la circuncisión? Mucho en todos los aspectos, 2 y primeramente porque a ellos les han sido confiados los oráculos de Dios. 3 ¡Pues qué! Si algunos han sido incrédulos, ¿acaso va a anular su incredulidad la fidelidad de Dios? 4 No, ciertamente. Antes hay que confesar que Dios es veraz y todo hombre falaz, según está escrito:

«Para que seas reconocido justo en tus palabras
y triunfes cuando fueres juzgado».

5 Pero si nuestra injusticia hace resaltar la justicia de Dios, ¿que diremos? ¿No es Dios injusto en desfogar su ira? (hablando a lo humano). 6 De ninguna manera. Si así fuese, ¿cómo podría Dios juzgar al mundo? 7 Pero si la veracidad de Dios resal-

[2] *Ant. iud.* 4,8,10.

ta más por mi mendacidad, para gloria suya, ¿por qué voy a ser
yo juzgado pecador? 8 ¿Y por qué no decir lo que algunos ca-
lumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos: Haga-
mos el mal para que venga el bien? La condenación de éstos es
justa. 9 ¿Qué, pues, diremos? ¿Los aventajamos? No en todo.
Pues ya hemos probado que judíos y gentiles nos hallamos todos
bajo el pecado, 10 según está escrito:

«No hay justo ni siquiera uno,
11 no hay uno sabio, no hay quien busque a Dios.
12 Todos se han extraviado, todos están corrompidos,
no hay quien haga el bien, no hay ni siquiera uno».
13 «Sepulcro abierto es su garganta, con sus lenguas urden engaños,
veneno de áspides hay bajo sus labios,
14 su boca rebosa maldición y amargura,
15 veloces son sus pies para derramar sangre,
16 calamidad y miseria abunda en sus caminos,
17 y la senda de la paz no la conocieron;
18 no hay temor de Dios ante sus ojos».

19 Ahora bien, sabemos que cuanto dice la Ley, lo dice a los
que viven bajo la Ley, para tapar toda boca y que todo el mundo
se confiese reo ante Dios. 20 De aquí que por las obras de la Ley
«nadie será justificado ante El», pues de la Ley sólo nos viene el
conocimiento del pecado.

Lo anteriormente expuesto, equiparando la ley natural a la ley mosaica y afirmando que judíos y gentiles, sin acepción de personas, serán igualmente juzgados por Dios conforme a sus obras (2,1-29), ha dejado flotando una idea: si esto es así, ¿qué queda de los tan decantados privilegios de Israel? ¿Es que la Ley y la circuncisión y el pertenecer al pueblo elegido no significan nada?

A este interrogante trata de responder aquí San Pablo (v.1-20). Una respuesta más amplia la encontramos en los c.9-11. De momento es una respuesta sumaria, concebida como una especie de diálogo con un supuesto interlocutor, diálogo que bien pudiera ser eco de discusiones sostenidas por él en las sinagogas judías. Literariamente el pasaje es bastante embrollado, oscilando el pensamiento del Apóstol entre las prerrogativas de Israel y sus prevaricaciones, sin que podamos ver siempre con claridad el nexo entre unas proposiciones y otras.

Primera interpelación: «¿En qué, pues, aventaja...? Mucho en todos los aspectos, y primeramente...» (v.1-2). En efecto, es ésta la gran gloria de Israel: ser depositario del mensaje divino de salud, que comenzó en el paraíso a raíz de la primera caída del hombre (cf. Gén 3,15), y que ahora se revela plenamente en el Evangelio (v.21-22). El mensaje está destinado a todos los hombres, sin distinción de judíos ni gentiles (cf. v.29-30), pero es ventaja del pueblo judío el haber sido elegido por Dios para, a través de él, comunicar al mundo este mensaje. Y no sólo es gloria de los judíos como pueblo, pues incluso individualmente son los judíos quienes pueden aprovecharse primero y más fácilmente de ese mensaje de salud; de ahí la fórmula que con frecuencia repite San Pablo: «primero para el judío, luego para el gentil» (cf. 1,16; 2,9-10).

Segunda interpelación: «¡Pues qué! Si algunos... No, ciertamente. Antes hay que confesar...» (v.3-4). Recalca aquí San Pablo la respuesta a la interpelación anterior, diciendo que la incredulidad de algunos judíos (no sólo en el caso de Jesucristo, sino ya antes a lo largo de la historia israelítica), no hace cambiar los planes de Dios, que seguirá «fiel» a sus promesas sobre Israel. La misma idea será expuesta más ampliamente en los c.9-11, donde se habla de un «resto» que permanece fiel (cf. 9,27-29; 11,5), y de que incluso la masa de judíos, que por su culpa ha quedado fuera, se convertirá al fin (cf. 11,25-27), salvando así la continuidad de los planes salvíficos de Dios (cf. 9,27-29). En confirmación de que Dios es siempre fiel (veraz), cita San Pablo las palabras de Sal 51,6. Late en todo esto una idea importante: la de que la grandeza y superioridad de los judíos les afecta más bien colectivamente, como pueblo, y sólo de modo secundario como individuos, los cuales por su culpa pueden perder los beneficios a ellos derivados, y prácticamente quedar en la misma situación que los gentiles (cf. 2,12-29).

Tercera interpelación: «Pero si nuestra injusticia... De ninguna manera. Si así fuese...» (v.5-6). Es una nueva dificultad que resulta de la solución a la anterior. En efecto, si nuestros pecados (los de los judíos) no anulan los planes de Dios, antes, al contrario, hacen resaltar más su «justicia» (= fidelidad a las promesas, cf. 1,17), parece que con ellos contribuimos a su gloria, y, por tanto, injustamente nos castiga. La objeción no deja de ser un poco singular; de ahí quizá la frase «hablando a lo humano», como disculpándose el interlocutor de aplicar este raciocinio a las actuaciones de Dios. La respuesta de San Pablo es tajante: «De ninguna manera». Y ni siquiera quiere entrar en discusión; se contenta con reducir la cosa *ad absurdum:* si la argumentación valiese, Dios no podría juzgar al mundo, es decir, a los paganos, pues con esos castigos también resplandecen más sus atributos.

Cuarta interpelación: «Pero si la veracidad de Dios... ¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen...?» (v.7-8). Es una objeción muy parecida a la anterior. Parece que el interlocutor judío viene a decir: ¡Bien! Admitido que Dios debe juzgar al *mundo,* pues se trata de gentiles, masa pecadora; pero eso no tiene aplicación a los judíos, pues, al fin de cuentas, somos su pueblo elegido, y nuestras infidelidades no han hecho sino poner más de relieve su generosidad y su voluntad de permanecer fiel a las promesas. La respuesta de San Pablo, al igual que antes, tampoco es directa; se contenta de nuevo con reducir la cosa *ad absurdum:* si así fuese, sería lícito hacer el mal para que resultase el bien, cosa que todos condenan. Parece incluso que una tal doctrina atribuían algunos calumniosamente a San Pablo (v.8), apoyados quizá en expresiones parecidas a las de 5,20 y Gál 3,22 (cf. 6,1.15).

Resueltos así los reparos puestos por el interlocutor judío, San Pablo trata de resumir y hace aplicación a la cuestión que se discute. Por eso añade: «¿Qué, pues, diremos? ¿Aventajamos los judíos a los gentiles, o no?» (v.9). El Apóstol matiza su respuesta diciendo

que los aventajamos, pero «no en todo». Es decir, siguen en pie las prerrogativas antes aludidas (v.1-2); pero bajo el aspecto moral, como individuos, estamos «todos bajo el pecado» lo mismo que ellos (v.9). Como prueba remite a lo dicho en los capítulos anteriores (cf. 1,18-2,29), y cita, en confirmación, un rimero de textos bíblicos, que es posible estuvieran ya agrupados antes de Pablo formando una especie de florilegio: Sal 14,1-3 (v.10-12), Sal 5,10 y 140,4 (v.13), Sal 10,7 (v.14), Is 59,7-8 (v.15-17), Sal 36,2 (v.18). Evidentemente no todos los textos aludidos tienen la misma fuerza probatoria; pero el argumento formado por el conjunto es suficiente a Pablo para concluir que los judíos, a quienes ciertamente se refieren los textos citados (v.19), en lo que toca a la justificación ante Dios, están en las mismas condiciones que los gentiles. Todavía, tratando de prevenir una objeción, añade que las obras de la Ley no bastan para «justificarnos ante Dios» (cf. Sal 143,2), pues «de la Ley sólo nos viene el conocimiento del pecado» (v.20).

No ataca San Pablo con esto la observancia de los preceptos de la Ley ni se contradice con lo dicho en 2,13, sino que lo que quiere recalcar es que la justificación, caso de darse, ha de proceder de otro principio, no de la Ley, cuya finalidad es simplemente la de ser norma externa de conducta, revelando más claramente el pecado a la conciencia del hombre (cf. 7,7-25). Ese principio de justificación, como luego aclarará, es el que se revela ahora en el Evangelio (cf. 3,22-24), y que ya con anterioridad ejercía su eficacia santificadora en los justos del Antiguo Testamento (cf. 4,2-10).

La justificación mediante la fe y no mediante la Ley. 3,21-31

**21 Mas ahora, sin la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios,
atestiguada por la Ley y los Profetas; 22 la justicia de Dios por la
fe en Jesucristo, para todos los que creen, sin distinción; 23 pues
todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, 24 y
ahora son justificados gratuitamente por su gracia, en virtud
de la redención operada por Cristo Jesús, 25 a quien Dios pre-
ordinó instrumento de propiciación, mediante la fe, en su sangre,
para manifestación de su justicia, 26 habiendo pasado por alto
los pecados cometidos anteriormente en el tiempo de la pacien-
cia de Dios, para manifestación de su justicia en el tiempo pre-
sente, a fin de mostrar que es justo y que justifica a todo el que
cree en Jesús.**

**27 ¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por
qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe,
28 pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las
obras de la Ley. 29 ¿Acaso Dios es sólo Dios de los judíos? ¿No
lo es también de los gentiles? Sí, también lo es de los gentiles,
30 puesto que no hay más que un solo Dios, que justifica a la
circuncisión por la fe y al prepucio por la fe. 31 ¿Anulamos,
pues, la Ley con la fe? No, ciertamente, antes la confirmamos.**

Con frecuencia ha sido designado este pasaje como «idea madre», «pasaje clave», «compendio» de la teología paulina. Desde lue-

go, su riqueza de contenido es extraordinaria, constituyendo, en conjunto, la exposición más completa que del misterio de la redención ha hecho el Apóstol. Podemos considerar como versículo central el v.24, señalando que, en la nueva economía inaugurada con el Evangelio, los hombres son «justificados gratuitamente», es decir, sin que precedan méritos humanos, por la sola «gracia» de Dios, que fluye sobre los hombres en virtud de la «redención» operada por Jesucristo. Afirma, pues, el Apóstol que la «justificación» se debe a una iniciativa del Padre, y tiene como causa meritoria la pasión y muerte de Jesucristo. En otros versículos concretará que esta «justificación» se ofrece a todos indistintamente, judíos y gentiles (v.22.29), pero para que se haga eficaz respecto de cada uno se nos exige la «fe» en Jesucristo (v.22.25.26.28.30; cf. 1,16-17). Incluso nos dirá que esta nueva economía divina de «justificación por la fe», revelada ahora en el Evangelio, no es algo imprevisto, sino que estaba ya atestiguada por la Ley y los profetas (v.21; cf. 4,3-8). Por eso podrá concluir que el principio de «justificación por la fe» no anula la Ley, antes más bien la confirma (v.31; cf. 13, 8-10), dado que era una verdad enseñada ya en ella, cuya misión era la de ser «pedagogo» en orden a conducir los israelitas a Cristo para ser por El justificados (cf. 5,20; 7,7; 11,32; Gál 3,24).

No se crea, sin embargo, como a veces parece suponerse en algunos comentarios, que el Apóstol intente *ex professo* en este pasaje presentarnos una exposición completa sobre la justificación por la fe en Cristo Redentor. Su intención es, más bien, siguiendo en la misma línea de los capítulos anteriores, la de hacer ver que, lo mismo que antes respecto del pecado, también ahora respecto de la salud o justificación, todos, judíos y gentiles, estamos en las mismas condiciones; de ahí esas preguntas con que termina su exposición, haciendo resaltar que la «justificación» no es un premio al cumplimiento de las obras de la Ley, de lo que pudieran gloriarse los judíos, únicos a quienes ha sido dada la Ley, sino un don gratuito de Dios que se ofrece a todos, judíos y gentiles, pues no hay más que «un solo Dios» para todos, que a todos quiere «justificar» mediante la fe en Jesucristo (v.27-31).

El pasaje enlaza directamente con 1,16-17, volviendo el Apóstol a usar incluso casi las mismas expresiones y afirmando que es *ahora*, en la nueva economía inaugurada con el Evangelio, cuando se revela la «justicia de Dios» sobre el mundo para todos los que creen (v.21-22). Al espantoso cuadro que nos pintó anteriormente (1,18-3,20), sigue este otro lleno de luz y esperanzas, que todavía completará más en los capítulos siguientes (cf. 5,1-11; 8,1-39). San Pablo recalca que esa «justicia de Dios», que ahora se revela en el Evangelio, es ofrecida a todos, judíos y gentiles, pues todos la necesitan, dado que «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios», es decir, de esa presencia radiante de Dios comunicándose al hombre, de la que carecen los pecadores (v.23; cf. Ex 34,29; 40, 34; Sal 85,10; Is 40,5).

No cabe dudar de que la *justicia de Dios*, a cuya manifestación

en la época del Evangelio tan enfáticamente alude San Pablo (v.21. 22.25.26), está íntimamente relacionada con la *justificación del hombre*, de la que habla también con no menor insistencia (v.24.26. 28.30). Pero ¿qué incluyen esas expresiones?

La respuesta precisa y concreta no es fácil. Por lo que respecta a la «justicia de Dios», ya hablamos, al comentar 1,16-17, de las diversas interpretaciones que se han dado a dicha expresión en San Pablo. Precisamente es este pasaje uno de los que han dado lugar a más reñidas controversias. De una parte, el contexto en los v.21-22 parece estar señalando una justicia *bienhechora*, sea cualquiera el matiz de significado a que luego nos inclinemos; de otra parte, en los v.25-26, parece estarse aludiendo a la justicia *vengadora* de Dios, al castigar tan terriblemente en su Hijo los pecados de los hombres, justicia que había quedado como eclipsada a los ojos del mundo en la época anterior, época de «tolerancia» y de «paciencia», en que Dios había castigado el pecado menos de lo que se merecía. De hecho, así interpretan estos textos la mayoría de los comentaristas de San Pablo. ¿Es que el Apóstol, dentro de un mismo párrafo, toma la expresión «justicia de Dios» en sentidos diferentes? Desde luego, la cosa sería bastante extraña. Por eso los comentaristas se inclinan, en general, a buscar unidad de significado a la expresión. Unos, como el P. Lagrange [1], dan prevalencia al v.21, y tratan de llevar hacia ese significado la de los v.25-26; otros, como el P. Bover [2], hablan de un concepto *complejo* o *comprensivo* del término «justicia», cosa que, por lo demás, ven claramente indicada en la frase «que es justo y que justifica» (v.26), con la que el mismo Apóstol nos daría a conocer su pensamiento al respecto.

Creemos, como ya explicamos al comentar 1,16-17, que el Apóstol alude, con unidad de significado, a la justicia de Dios que pudiéramos llamar «salvífica», es decir, a la *fidelidad con que mantiene sus promesas de salud mesiánica*, a las que da cumplimiento con el Evangelio. Se trata, pues, de un atributo o propiedad en Dios; pero de un atributo cuya manifestación trae consigo un efecto en el hombre, la «justificación». Eso significa la frase «justo y que justifica» (v.26), esto es, muestra su *justicia salvífica*, en conformidad con lo prometido, *justificando* al hombre. Esta «justificación» estaba reservada para la época del Evangelio (v.21-24); los tiempos anteriores eran tiempos de tolerancia y de paciencia (v.25-26; cf. Sab 11, 24), tiempos de permisión a las naciones de que «siguieran su ca-

[1] Cf. M. J. Lagrange, *Épître aux Romains* (París 1916) p.77-78: «On peut aussi se demander (v.25-26) ce qu'est la justice de Dieu? justice attribut ou justice communiquée?... Il reste donc que c'est dans les deux cas la justice de Dieu communiquée, celle dont parle l'apôtre au v.21. C'est d'ailleurs au v.21 que la question est tranchée d'avance. On ne peut voir aux v.25-26 la justice de Dieu attribut si on ne la trouve aussi dans le v.21».

[2] Cf. J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946) p.126-127: «El peligro de aparecer menos justo a los ojos de los hombres por haber dejado impunes los delitos de tiempos pasados, ha movido a Dios al supremo alarde de justicia que hace ahora... Eliminar de la redención la justicia vengadora de Dios es despojarla de su trágica grandiosidad. El amor de Dios, su gracia y misericordia, no está en haber dejado impunes los pecados de los hombres, sino en haberlos transferido y castigado en la persona de su Hijo... En la muerte expiatoria de Cristo se manifestó, como en un supremo alarde, la justicia vengadora de Dios; mas, al descargar en Cristo, se trocó para nosotros en justicia bienhechora y justificante: *ut sit ipse iustus et iustificans*».

mino» (Act 14,16), tiempos de «ignorancia» (Act 17,30), en una palabra, tiempos en que no se había aún manifestado la «justicia de Dios», con la consiguiente «justificación» en el hombre [3]. San Pablo no hace sino señalar el hecho de la existencia de estos *dos* períodos en la historia de la humanidad. El por qué fijó Dios esos largos tiempos de espera antes de que llegara la manifestación de su justicia *salvífica*, no lo dice aquí el Apóstol; quizás fuese para preparar la humanidad a recibir con más interés y agradecimiento los preciosos dones que le destinaba (cf. 11,11-24; Gál 3,24).

Explicado así el término «justicia de Dios», réstanos ahora hablar de su efecto en el hombre, la «justificación». Cuatro veces alude San Pablo en este pasaje al hecho de la «justificación» (v.24.26. 28.30); pero ¿qué entiende por «justificación»? Conocida es la opinión de los antiguos protestantes, con Lutero a la cabeza, para quienes la «justificación» es una especie de acto forense o sentencia judicial por la que Dios, en atención a los méritos de Cristo, declara *justo* al pecador, pero sin comunicarle justicia ninguna interna, y esto pretenden deducirlo de las cartas precisamente de San Pablo. Muy otra es la opinión de los católicos. Prescindiendo de diferencias de detalle, unánimemente afirman que la «justificación» de que habla el Apóstol no es una justificación meramente imputada y extrínseca, que, en realidad, nos dejase tan pecadores como antes, sino *verdadera remisión de nuestros pecados con renovación interna del alma*, de modo que de enemigos pasemos a ser amigos de Dios y herederos de su gloria [4]. Esta noción de «justificación» se deduce claramente de infinidad de textos de las cartas del Apóstol (cf. 5,1-21; 6,2-11; 8,9-18; 1 Cor 6,11; 2 Cor 5,17; Ef 2,3-10; 4,17-24; 5,26-27; Tit 3,4-7).

Por lo que a nuestro pasaje se refiere, San Pablo insiste sobre todo en que la «justificación» no es debida a méritos nuestros anteriores, sino que nos la concede Dios gratuitamente a todos, judíos y gentiles, mediante la fe en Jesucristo, a cuya muerte redentora y propiciatoria hemos de agradecer este inmenso beneficio. Son, pues, tres los elementos que San Pablo hace resaltar: *universalidad* del ofrecimiento, *gratuidad* mediante únicamente la fe en Jesucristo, *relación a la pasión y muerte de éste*, verdadera «causa meritoria» de nuestra justificación, en frase del concilio de Trento. Nada diremos acerca de los dos primeros elementos, pues de ello hablamos ya antes, al comenzar a comentar este pasaje. Nos fijaremos sólo en el tercero, del que hasta ahora apenas hemos hablado y que constituye en realidad la tesis central de toda la doctrina cristiana soteriológica o de salvación.

Dos expresiones usa San Pablo al respecto: la de que Dios nos justifica «en virtud de la redención (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως) operada por Cristo Jesús», y la de que «lo preordinó instrumento de propiciación en su sangre» (ὃν προέθετο ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι).

3 Esto no quiere decir que antes del Evangelio no hubiera hombres justos y gratos a Dios, como fueron los patriarcas y profetas; pero no lo eran independientemente de la obra de redención que había de realizar Jesucristo.
4 Cf. *Conc. Trid.* ses.6 c.7: D 799.

Evidentemente, aunque en los términos empleados por el Apóstol no todo sea claro, es cierto que con una y otra de las expresiones está aludiendo a la pasión y muerte de Cristo, de la que hace depender, en última instancia, la existencia misma de nuestra «justificación». Esto es lo básico y lo realmente trascendental. Las discusiones vienen luego, al tratar de concretar la significación de los términos «redención» e «instrumento de propiciación». Dada la importancia de la materia, convendrá que nos detengamos en algunas explicaciones.

La palabra «redención» (ἀπολύτρωσις), que San Pablo emplea nueve veces (cf. 3,24; 8,23; 1 Cor 1,30; Ef 1,7.14; 4,30; Col 1,14; Heb 11,35; 9,15), ha venido a ser como el término técnico para expresar la obra de la salud humana realizada por Jesucristo. Su significación primaria, en conformidad con la etimología, es la de liberación *a base de pagar el conveniente precio o rescate*. Así eran rescatados en general los esclavos y los cautivos; y en este sentido es empleada en la literatura profana [5]. ¿Será ése también el sentido en que la emplea San Pablo? ¿No será más bien en sentido general de *liberación*, sin que lleve incluida la idea de rescate? De hecho, en el Antiguo Testamento con frecuencia se habla de que Dios «ha redimido» a su pueblo de las cautividades egipcia y babilónica (Ex 6,6; 15,13.16; Dt 7,8; Is 43,14; 44,6; 47,4; Sal 74,2; 77,16; 107,2) e incluso se alude a otra «redención» más profunda y universal que realizará en la época mesiánica (cf. Is 54,5; 60,16; 62,11-12; Jer 31,11; 33,7-9; Sal 49,8-16; 130,8), siendo evidente que en estos casos el concepto de «redención» no lleva incluida la idea de rescate o pago de determinado precio. ¿Será también ése el sentido que San Pablo da a la palabra «redención» al aplicarla a Cristo? La respuesta no es fácil. Con todo, dada su manera de expresarse, más bien nos inclinamos a creer que la idea de *rescate* no anda ausente de su pensamiento. En efecto, no se contenta con afirmar el hecho de la redención o liberación del hombre por Jesucristo, sacándonos de la esclavitud con que nos oprimían el pecado y la muerte y aun la misma Ley de Moisés y también Satanás (cf. 8,2; Gál 3,13; Ef 2, 1-7; Col 1,13-14; Heb 2,14-15), sino que expresamente habla del «precio» de la redención (cf. 1 Cor 6,20; 7,23), especificando que ese precio es *Cristo mismo* (1 Tim 2,6; Tit 2,14), y más concretamente, *su sangre* (cf. Ef 1,7; Heb 9,12). Sería absurdo, sin embargo, querer deducir de aquí que Cristo hubo de pagar ese precio a las potencias enemigas que tenían cautivo al hombre; pues, al pasar del orden profano y material al orden espiritual, la palabra «redención» necesariamente adquiere nuevos matices de significado que es necesario precisar en armonía con las nuevas realidades y a base del contexto. En este caso, como lo demuestra la nueva imagen de «instrumento de propiciación» en el versículo siguiente, esa sangre de Cristo, precio de nuestro rescate, ha sido ofrecida no a las potencias del mal, sino a Dios.

[5] Cf. PLUTARCO, *Pompeius* 24; FLAVIO JOSEFO, *Ant. iud.* 12,2,3. Lo mismo se diga de ἀπολυτρόω; cf. PLATÓN, *Leges* 919a; FILIPO DE MACED. (Demóstenes, 159,15).

En cuanto a esta nueva imagen, no todo es claro tampoco. La palabra que hemos traducido por «instrumento de propiciación» (ἱλαστήριον) se presta a varias interpretaciones. En el Nuevo Testamento sólo aparece en este lugar y en Heb 9,5. Por el contrario, en la versión de los Setenta aparece frecuentísimamente y corresponde al hebreo *kapporeth*, con que se designaba la lámina de oro que servía de cobertura al Arca de la Alianza y que era a la vez el lugar donde se manifestaba la presencia de Dios y donde, cada año, en el solemne día del *Kippur* o de la Expiación (cf. Act 27,9), entraba el sumo sacerdote para rociarla con sangre en expiación de los pecados de Israel (cf. Ex 25,17-22; Lev 16,1-19). También aparece alguna vez en la literatura profana, particularmente en inscripciones, bien como sustantivo (monumento erigido para aplacar a alguna divinidad), bien como adjetivo unido a θάνατος, θυσία, etc. (muerte *expiatoria*, sacrificio *expiatorio...)* [6]. Etimológicamente deriva del verbo ἱλάσκομαι *(aplacar, hacer propicio)*, sentido fundamental que se ve claro no pierde en ninguno de los casos. Lo difícil es precisar el matiz de significado con que la emplea San Pablo.

Algunos autores, apoyándose en que términos de forma similar, como εὐχαριστήριον, σωτήριον, etc., se emplean para significar *sacrificios* de acción de gracias o de impetración de salud, creen que en este lugar de San Pablo debemos dar a ἱλαστήριον el sentido directo de *sacrificio de propiciación* (o de expiación), máxime que el mismo Apóstol añade: «en su sangre». Otros prefieren traducir *monumento expiatorio*, insistiendo en que tal suele ser el sentido de ἱλαστήριον en la literatura profana cuando aparece como sustantivo. Juzgamos que debe preferirse el sentido más general de *medio* o *instrumento* de propiciación, tal como hemos traducido en el texto, con alusión al *kapporeth* o propiciatorio del Arca de la Alianza. Eso aconseja el pasaje de Heb 9,5-14, donde el término ἱλαστήριον alude ciertamente al *kapporeth* del Arca (v.5) y donde se establece explícita relación entre ese *kapporeth* antiguo, rociado con sangre una vez al año en el día solemne de la Expiación (v.7), y la muerte de Cristo, rociado en su propia sangre, ofreciéndose al Padre (v.11-14). Lo que era para los judíos el *kapporeth* del Arca, en orden a aplacar a Dios y hacerle propicio, es para nosotros Jesucristo, cubierto con su propia sangre en la cruz. Es Dios mismo quien «ha preordinado» en sus eternos decretos (tal parece ser el sentido de προέθετο: cf. 8,28; Ef 1,9; 3,11; 2 Tim 1,9) este nuevo medio o instrumento de propiciación, mucho más eficaz que todos los antiguos (v.25).

Precisando más, diremos que, junto a la idea de *propiciación* (asegurarse el favor de la divinidad), está la idea de *expiación* (reparar faltas pasadas), conceptos muy afines, que parecen estar ambos incluidos en el término ἱλαστήριον, dado que a Dios no le hacemos propicio sino expiando nuestros pecados. Ese doble efecto se atribuía a los sacrificios de la antigua Ley, y ese doble efecto

[6] Cf. F. PRAT, *La théologie de S. Paul* I (París 1934) p.504-507.

produce también la muerte redentora de Cristo. Añadamos que, de suyo, el término ἱλαστήριον no contiene directamente la idea de sacrificio, pero sí en este pasaje de San Pablo, al decir no sólo que Cristo es instrumento de propiciación, sino «instrumento de propiciación *en su sangre*». Por lo demás, el carácter «sacrificial» de la muerte de Cristo aparece claro en otros muchos lugares de las cartas paulinas (cf. 1 Cor 5,7; Ef 5,2; Heb 2,17-18; 7,26-27; 9,11-14; 10,4-14; 13,11-12).

Incluso Abraham fue ya justificado por su fe. 4,1-25

**1 ¿Qué diremos, pues, haber obtenido Abraham, nuestro pa-
dre según la carne? 2 Porque si Abraham fue justificado por las
obras, tendrá motivos de gloriarse, aunque no ante Dios. 3 ¿Qué
dice, en efecto, la Escritura? «Abraham creyó a Dios, y le fue
computado a justicia». 4 Ahora bien, al que trabaja no se le
computa el salario como gracia, sino como deuda; 5 mas al que
no trabaja, sino que cree en el que justifica al impío, la fe le es
computada por justicia. 6 Así es como David proclama biena-
venturado al hombre a quien Dios imputa la justicia sin las
obras:**

**7 «Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido per-
donadas y cuyos pecados han sido velados.**

**8 Venturoso el varón a quien no toma a cuenta el Señor su pe-
cado».**

**9 Ahora bien, esta bienaventuranza, ¿es sólo de los circuncida-
dos o también de los incircuncisos? Porque decimos que a Abra-
ham le fue computada la fe por justicia. 10 Pero ¿cuándo le fue
computada? ¿Cuando ya se había circuncidado o antes? No
después de la circuncisión, sino antes. 11 Y recibió la circuncisión
por señal, por sello de la justicia de la fe, que obtuvo en la incir-
cuncisión, para que fuese padre de todos los creyentes no circun-
cidados, para que también a ellos la fe les sea computada por
justicia; 12 y padre de los circuncidados, pero no de los que son
solamente de la circuncisión, sino de los que siguen también los
pasos de la fe de nuestro padre Abraham antes de ser circun-
cidado.**

**13 En efecto, a Abraham y a su posteridad no le vino por la
Ley la promesa de que sería heredero del mundo, sino por la
justicia de la fe. 14 Pues si los hijos de la Ley son los herederos,
quedó anulada la fe y abrogada la promesa; 15 porque la Ley
trae consigo la ira, ya que donde no hay ley no hay transgresión.
16 Por consiguiente, la promesa viene de la fe, a fin de que sea
don gratuito y así quede asegurada a toda la descendencia, no
sólo a los hijos de la Ley, sino a los hijos de la fe de Abraham,
padre de todos nosotros, 17 según está escrito: «Te he puesto
por padre de muchas naciones», ante aquel en quien creyó,
Dios, que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que
no existe.**

**18 Abraham, contra toda esperanza, creyó que había de ser
padre de muchas naciones, según el dicho: «Así será tu descen-
dencia», 19 y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin
vigor, pues era casi centenario y estaba ya amortiguado el seno
de Sara; 20 sino que ante la promesa de Dios no vaciló, dejándo-**

se llevar de la incredulidad; antes, fortalecido por la fe, dio gloria a Dios, [21] convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido; [22] y por esto le fue computado a justicia. [23] Y no sólo por él está escrito que le fue computado, [24] sino también por nosotros, a quienes debe computarse; a los que creemos en el que resucitó de entre los muertos, a Jesús, Señor nuestro, [25] que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación.

San Pablo, que gusta de hacer resaltar en cuantas ocasiones se le ofrecen la armonía de ambos Testamentos, se veía casi obligado a tocar este tema de la justificación de Abraham. Era Abraham para los judíos el tipo acabado de hombre justo (cf. Sab 10,5; Ecli 44,20-23; 1 Mac 2,52; Jn 8,33.39.52; Sant 2,21-24); si, pues, el principio de *justificación por la fe* estaba ya atestiguado antes del Evangelio (cf. 3,21.31), preciso era ver qué aplicación había tenido en el caso de Abraham. Es lo que va a hacer San Pablo en este capítulo, con el pensamiento fijo todavía en los judíos (v.1: «nuestro padre según la carne»), igual que en capítulos anteriores (cf. 2,17; 3,27).

El sentido general de su argumentación no es difícil de deducir. Reconoce gustoso esa preeminencia de Abraham, como aparece claro de todo el contexto de su exposición; pero insiste en que Abraham ha sido «justificado» por Dios no como recompensa o salario de sus obras, sino gratuitamente, a causa de su fe (v.2-5), que es como Dios perdona al pecador, según canta David (v.6-8).

Y por si alguno objetaba que de ahí no podía deducirse ningún principio general de justificación, pues, al fin de cuentas, Abraham y los pecadores a que alude David eran todos judíos, pertenecientes al pueblo de Dios, que llevaban en su carne la marca gloriosa de la circuncisión, San Pablo continuará su argumentación diciendo que la circuncisión no pudo influir en la justificación de Abraham, pues ésa fue algo que tuvo lugar sólo posteriormente para sello o señal de la *justicia de la fe recibida antes;* con ello quería Dios presentar a Abraham como padre de todos los *creyentes*, sean éstos gentiles incircuncisos o judíos circuncisos (v.9-12). Y aún seguirá más adelante con su argumentación, tratando de deshacer otro reparo que podrían proponerle por parte de la Ley. ¿No era ésta una institución divina, que era necesario cumplir para poder participar de las promesas hechas a Abraham de que en él y en su descendencia serían bendecidas todas las naciones de la tierra (cf. Gén 12,2-3; 15,4-6; 17,4-5; 22,17-18) y, por consiguiente, para poder entrar en los planes de salud establecidos por Dios? A esta pregunta implícita San Pablo responde que la «promesa» fue hecha a Abraham y a su posteridad no por razón de la observancia de la Ley (que todavía no había sido dada, como añadirá en Gál 3,17), sino por razón de su fe; y, por tanto, no es la Ley, sino la fe la que nos convierte en verdadera «posteridad» de Abraham, dándonos así derecho a participar de la promesa (v.13-17). En Gál 3,16-29 aún precisará más y dirá que esta «posteridad» de Abraham a la que están hechas las

promesas es Cristo; y que es en El (es a saber: por nuestra incorporación a El mediante la fe y el bautismo) como los hombres entramos a formar parte de la «posteridad» de Abraham y, por tanto, a ser herederos según la promesa. Con esto quedaba terminada prácticamente su exposición. En los versículos restantes, después de ponderar la grandeza de la fe de Abraham (v.18-22; cf. Heb 11, 8-19), recalcará que lo de Abraham no es un caso individual aislado, sino el primer jalón de un orden providencial, el de la justificación por la fe, que Dios establece en el mundo, y que quedará más patente en la época del Evangelio (v.23-25).

Tal es lo que pudiéramos decir el esquema de la argumentación de San Pablo. Hagamos ahora algunas aclaraciones sobre cada uno de los tres puntos en que hemos dividido su argumentación (v.1-8. 9-12.13-17) y también sobre la reflexión final (v.18-25).

No cabe duda que la parte básica es la primera (v.1-8). En ella trata de probar San Pablo que Abraham fue «justificado» no merced a sus obras, sino merced a su fe, en atención a la cual Dios le concedió gratuitamente el don de la «justicia» [1]. Le sirve de base la frase de la Escritura: «Creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia» (v.3.9.22; cf. Gál 3,6), frase que la narración del Génesis pone a raíz de la promesa de posteridad que le hace Dios (Gén 15,6). La expresión «le fue computado» (ἐλογίσθη αὐτῷ) pertenece al lenguaje comercial, y significa «poner a cuenta de», lo que, aplicado metafóricamente a la justificación, significa que Dios pone a cuenta de Abraham la fe, aceptándola como equivalente de la «justicia» que le otorga. No intenta decir el autor sagrado que Abraham fuese justificado precisamente en esa ocasión de la promesa de posteridad, pues es claro que le supone ya anteriormente amigo de Dios y, por consiguiente, «justo», sino que la reflexión es general, significando con ella cuál es la norma de Dios en la «justificación». Sobre el significado de los términos «fe», «justicia» y «justificación» no hay por qué volver a insistir; San Pablo los ha venido empleando ya en capítulos anteriores, y en el mismo sentido deben tomarse aquí (cf. 1,16-17; 3,21-31). Lo que sí queremos advertir es que, de suyo, la expresión «le fue computado» no indica necesariamente *gratuidad*, pudiendo haber equivalencia de valor entre ambos extremos; sin embargo, en este caso de la «justicia» ciertamente hay *gratuidad*, y San Pablo la señala expresamente, contraponiendo esta *computación de fe por justicia* que Dios hace como «gracia» (κατὰ χάριν), a otra *computación entre salario y obras realizadas*, que sería como «deuda» (κατὰ ὀφείλημα). La cita de Sal 32,1-2, que a continuación hace el Apóstol (v.6-8), lleva la misma finalidad, es a saber: la de mostrar la *gratuidad* de la justificación del pecador. Hace resaltar San

[1] No entramos en dificultades de detalle respecto a construcciones gramaticales en esta perícopa. San Pablo, como es frecuente en él, va a la idea, y necesitamos adivinar frases que quedan sobrentendidas. Es particularmente difícil, bajo este aspecto, el inciso «aunque no ante Dios» del v.2. Probablemente debería completarse así: Si fue justificado por las obras, tendrá motivos de gloriarse (en general, lo mismo ante Dios que ante los hombres); ahora bien, sabemos que nada tiene de qué gloriarse ante Dios (nada se dice de si tiene ante los hombres, ya que no hace al caso), pues dice la Escritura: «Creyó Abraham a Dios...»

Pablo que ahí el salmista no alude para nada a obras realizadas por el pecador, sino que lo atribuye todo a Dios; lo único personal que el pecador puede aportar es su «fe en aquel que puede justificarle» (v.5), confesando con su humilde oración la *gratuidad* de la obra de Dios. La expresión «cuyos pecados han sido velados» (v.7) equivale al «perdonados» inmediatamente anterior y al «no tomar a cuenta» que sigue, según exige el paralelismo de la poesía hebrea; de otros pasajes de San Pablo, como ya hicimos notar al comentar 3,24, se deduce claro que la «justificación» del pecador no ha de entenderse en sentido de «justicia» meramente imputada, como soñaron los antiguos protestantes, sino de verdadera remisión del pecado con renovación interna del alma. Claro es que en el pecado, como muy bien advierte Santo Tomás, debemos distinguir la *ofensa* de Dios, que es la que queda perdonada, del *acto* mismo del pecado en cuanto realidad histórica, bajo cuyo aspecto nunca podrá decirse que ese acto no ha sido cometido, una vez cometido; pero es «*tapado* por la mano de la misericordia divina, de modo que se tenga como no hecho».

Por lo que toca a la relación entre «justificación» y circuncisión (v.9-12), que es lo que constituye la segunda etapa de la argumentación de San Pablo, éste no se contenta con decir que en la «justificación» de Abraham no pudo influir la circuncisión, puesto que ésta tuvo lugar después que había sido ya «justificado» (v.9-10), sino que hace resaltar el porqué de esa «justificación» por la fe *antes* de la circuncisión, es a saber: «para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados» (v.11). ¡Qué humillación para los orgullosos judíos, que tanto se preciaban de ser *los hijos de Abraham!* (cf. Mt 3,9; Jn 8,33). Las consecuencias eran muy graves, pues si también los incircuncisos podían ser *hijos de Abraham*, luego podían participar de las bendiciones mesiánicas prometidas a Abraham y a su «posteridad», sin necesidad de someterse a la circuncisión ni a la Ley. Y San Pablo sigue aún más adelante con la humillación, añadiendo que Abraham es también padre de los circuncisos, pero *a condición de que imiten su fe*, aquella precisamente que Abraham demostró antes de estar circuncidado (v.12). ¡Si la circuncisión no va acompañada de esa fe, no da derecho a considerar como padre a Abraham!

Respecto del tercer punto, es decir, relación de la Ley con la «promesa» (v.13-17), sigue San Pablo en la misma línea de pensamiento. Para que mejor entendamos su argumentación convendrá que comencemos con algunas observaciones generales. Para los judíos, lo que realmente constituía a Israel pueblo de Dios, lo sustantivo y esencial, era la ley de Moisés. Cierto que anterior a la Ley estaba la «promesa», en la que Dios había prometido a Abraham que en él y en su descendencia *serían bendecidas todas las naciones de la tierra*, con alusión evidente a que también la gentilidad participaría de esas bendiciones; pero ello había de ser sometiéndose a la Ley, que, aunque posterior, había venido a completar la «promesa», determinando el camino a seguir para poder participar de las

bendiciones prometidas a Abraham. Este régimen de la Ley sería mantenido por el Mesías e impuesto a la gentilidad, a fin de que ésta pudiera entrar en los planes de salud señalados en la «promesa». Diametralmente opuesta era la concepción de San Pablo. Para el Apóstol, lo realmente sustancial, permanente y definitivo, era la «promesa» hecha por Dios a Abraham en premio a su fe. Para poder participar de las bendiciones contenidas en esa «promesa», de ninguna manera era necesario someterse a la Ley, institución posterior, secundaria y provisional, cuyo único objeto fue el de proteger externamente la transmisión de la «promesa» hasta el momento de su realización en el Evangelio (cf. Gál 3,24-25), y que, además, enervada por la concupiscencia, se convirtió de hecho en ocasión de transgresiones y en instrumento de pecado (cf. 3,20; 4,15; 5,20; 7,7-17; 1 Cor 15,56; Gál 3,19). Si la «promesa», dice el Apóstol, estuviera vinculada a la observancia de la Ley, o, lo que es lo mismo, si para participar de la «promesa» hubiera que ser «hijo de la Ley» (v.14), ello equivaldría a decir que lo que bastó para Abraham no bastaba ya para nosotros y que Dios cambiaba sus planes. En efecto, a Abraham le otorgó Dios la «justicia» en premio a su fe, y, en atención a esa justicia radicada en la fe, le hizo también la «promesa», sin que influyera para nada la Ley (v.13); sin embargo, a nosotros no nos bastaría ya la fe, sino que se nos exigiría la observancia de la Ley, con lo que, además de declarar *anulada la eficacia de la fe*, en realidad quedaba también *abrogada la promesa* (v.14), pues lo que se había concedido para Abraham y su descendencia por pura liberalidad, en premio a la fe, sin más condiciones, quedaba vinculado a que observáramos o no observáramos la Ley, cuya consecución deberíamos merecer con nuestras obras, dejando de ser un don gratuito de Dios. Teniendo en cuenta, además, que la Ley, convertida de hecho en ocasión de transgresiones (v.15), lejos de ser una nueva garantía para el cumplimiento de la «promesa», más bien había de resultar un obstáculo para que Dios siguiese manteniendo esa «promesa». Por el contrario, «si no hay Ley», es decir, si la «promesa» está hecha de modo absoluto, sin condicionarla a la observancia de una ley, no puede haber «transgresiones» que impidan a Dios el cumplimiento de la «promesa» (v.15). Es el caso de la fe (v.16-17).

Y llegamos a la reflexión final (v.18-25). La analogía que San Pablo establece entre nuestra fe y la de Abraham es perfecta. En ambos casos se trata de la misma «fe», sumisión y abandono total en manos de Dios poderoso para dar vida a los muertos (v.17.19.24), fe que, lo mismo a Abraham que a nosotros, por pura liberalidad divina, se nos toma a cuenta de «justicia» (v.22.24). La única diferencia está en que para Abraham y para los justos, en general, del Antiguo Testamento, el objeto de esa «fe» eran las divinas promesas, que todas se concentraban en el Mesías (cf. 2 Cor 1,20; Gál 3,16), mientras que para nosotros, en el Nuevo Testamento, el objeto de la «fe» es ese Mesías, muerto ya y resucitado, en quien el Padre puso la salud del mundo (cf. 3,21-26). La frase «resucitado para

nuestra justificación» (v.25) no es del todo clara. San Pablo establece, desde luego, una clara relación entre nuestra justificación y la resurrección de Jesucristo, como la establece con su pasión y muerte en el inciso anterior, al decir que «fue entregado por nuestros pecados». Pero ¿cuál puede ser el influjo de la resurrección de Jesucristo en nuestra justificación? Entendemos perfectamente el de la pasión y muerte, causa meritoria de nuestra justificación; mas con la resurrección no podía ya merecer, habiendo terminado su tiempo de viador. Algunos autores, siguiendo a San Juan Crisóstomo, dicen que, desde el punto de vista soteriológico, muerte y resurrección forman un todo inseparable y constituyen un único acto redentor en su doble aspecto, negativo y positivo, de modo que los efectos de la redención pueden atribuirse indistintamente a uno u otro de los aspectos; si San Pablo atribuye la remisión de nuestros pecados a la muerte de Cristo, y la justificación a su resurrección, ello no significa que muerte y resurrección hayan de considerarse separadamente como dos causas distintas, pues también los efectos que se les atribuyen, remisión de pecados y justificación, no son dos realidades diferentes, sino una realidad con dos aspectos, negativo y positivo. Todo esto es verdad; pero creemos que no acaba de explicar la frase de San Pablo. Desde luego, resultaría extraño que el Apóstol hubiera invertido los términos y hubiera dicho: «... entregado para nuestra justificación y resucitado por nuestros pecados». Por eso debemos buscar alguna ulterior explicación. Ni parece bastar lo de que Cristo en su resurrección es causa ejemplar o tipo de la nueva vida del cristiano justificado; si nos quedamos con esto solo, parece claro que restamos vigor a la frase del Apóstol: «... resucitado para nuestra justificación». San Agustín, y con él otros muchos autores, buscan la explicación de esa frase en el hecho de que la resurrección de Cristo es el principal motivo de credibilidad y como fundamento de nuestra fe, sin la cual no hay justificación. Su razonamiento es más o menos así: Si Cristo no hubiera resucitado, aunque con su pasión y muerte hubiéramos quedado redimidos, nosotros *no hubiéramos* creído en El; mas, al resucitar, creímos, y *de esa fe nos vino la justificación*. Tampoco esta explicación, aunque verdadera, parece dar razón *completa* de la expresión del Apóstol. Creemos que, en el pensamiento de San Pablo, la conexión entre resurrección de Jesús y justificación humana no debe reducirse a un lazo meramente extrínseco, en cuanto que aquélla es el principal motivo de credibilidad, sino que se trata de algo más íntimo, que quizá pudiéramos concretar diciendo que, según los planes divinos, es en el momento de la resurrección cuando Cristo comienza a ser «espíritu vivificante» para la humanidad (1 Cor 15,45), haciendo participar a los hombres de esa plenitud de vida sobrenatural, de que El estaba lleno desde un principio, pero cuya comunicación a la humanidad exigía como condición previa su muerte y resurrección (cf. Jn 16,7; Rom 6,4; 8,9-11; 1 Cor 15,17). Esta es la explicación a la que se inclina el P. Prat, y que juzgamos muy fundada [2].

[2] Cf. F. PRAT, *La théologie de S. Paul* II (París 1937) p.253. A este propósito podemos

Hagamos una última observación. En todo este capítulo referente a la justificación de Abraham, San Pablo se vale de varios textos del Génesis (Gén 15,5.6; 17,5), cuyo sentido literal histórico no parece llegar tan lejos como el Apóstol da a entender (v.3.17.18). Realmente es muy difícil suponer que el redactor del Génesis, al componer su libro, pensase en ese valor universal del «creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia», como expresión de la economía que Dios inauguraba de justificación por la fe, de modo que, como dice el Apóstol, no sólo por Abraham, sino también por nosotros esté escrito que la «fe le fue computada a justicia» (v.23-24); ni en esa «posteridad» innumerable que había de proceder de Abraham, no precisamente por vía de generación carnal, sino por vía de fe, mediante nuestra incorporación a Cristo, de modo que, como dice el mismo Apóstol, «los nacidos de la fe, ésos son los hijos de Abraham» (v.16; cf. Gál 3,7). Sin embargo, ¿qué duda cabe que cuando el autor sagrado, bajo la inspiración, consignaba en la Sagrada Escritura aquellas frases, todo eso estaba en la mente de Dios y a eso principalmente miraba? Tendríamos, pues, aquí, al igual que en otras citas del Apóstol (cf. 1,17), un sentido literal, sí, pero más allá del que veían e intentaban los autores sagrados del Antiguo Testamento.

La justificación, prenda de la salud eterna. 5,1-11

**1 Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por me-
diación de nuestro Señor Jesucristo, 2 por quien en virtud de la
fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia, en que nos
mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza de la gloria de
Dios. 3 Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribu-
laciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia;
4 la paciencia, la virtud probada; y la virtud probada, la espe-
ranza. 5 Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor
de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del
Espíritu Santo, que nos ha sido dado. 6 Porque cuando todavía
éramos débiles, Cristo, a su tiempo, murió por los impíos. 7 En
verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo,
pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; 8 pero Dios pro-
bó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo
por nosotros. 9 Con mayor razón, pues, justificados ahora por su
sangre, seremos por El salvos de la ira; 10 porque, si siendo ene-
migos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo,
mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida. 11 Y no
sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro
Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación.**

Comienza un nuevo apartado en este tema de la «justificación» que viene desarrollando San Pablo. Hasta ahora su preocupación

añadir aquí la explicación de Santo Tomás, que va por otro camino de corte puramente teológico. Ante la dificultad de cómo la resurrección podía influir en nuestra justificación, dado que Cristo no estaba ya en estado de merecer, Santo Tomás se inclina a otra clase de causalidad, que él llama «a modo de eficiencia», y que hay que poner en la muerte y resurrección de Cristo, lo mismo que en todas las demás acciones y pasiones, por ser su humanidad instrumento de la divinidad (cf. *Comm. in Rom.* 4,25).

era la de demostrar el hecho de la «justificación», don gratuito que Dios ofrece a todos los hombres, judíos y gentiles, mediante la fe en Jesucristo, que nos lo mereció con su muerte redentora. Es lo que el mismo San Pablo indica en los v.1-2, que muy bien podemos considerar como conclusión de lo dicho en anteriores capítulos y como punto de arranque para los cuatro siguientes: «justificados», pues, por la fe, tenemos ya paz con Dios los que antes éramos «hijos de ira» (cf. Ef 2,7; Col 1,21), y esto lo debemos a Jesucristo, que es quien nos ha hecho aceptos a Dios (cf. 3,24-25; 2 Cor 5,18; Ef 2,11-22) y nos ha conseguido el acceso a «esta gracia» de la justificación... *en la esperanza de la gloria de Dios*. Con esta última expresión queda suficientemente indicada la nueva fase en que entra su exposición.

En efecto, la finalidad que el Apóstol se había propuesto al comenzar su carta era la de exponer cómo el Evangelio «es poder de Dios para la *salud* de todo el que cree» (1,16). Esta «salud» está ya iniciada con la «justificación», que nos ha devuelto la paz con Dios; pero la «justificación» no es aún la «salud» completa y definitiva. San Pablo, a lo largo de cuatro capítulos (5,1-8,39) tratará de establecer la unión entre esas dos cosas: «justificación» y «salud» final o, lo que es lo mismo, «gracia» santificante y «gloria» eterna, dándonos un precioso resumen de la vida cristiana, con su fecunda vitalidad, vida que, gracias al don del Espíritu (cf. 5,5; 8,9-11), es participación de la vida misma de Cristo, de cuyo amor nada ni nadie será capaz a separarnos (cf. 8,29-39).

En esta primera perícopa (v.1-11) deja ya establecida en sus líneas generales y demostrada la tesis fundamental: nuestra esperanza de llegar a la salud final «no quedará confundida» (v.1-5a), pues si, cuando todavía éramos pecadores y enemigos, Dios en su gran amor nos concedió la gracia de la «justificación», llegando hasta entregar a su Hijo a la muerte por nosotros, ¿cuánto más, ahora que somos amigos, hemos de esperar recibir de Él la gracia de la «salud» final? Quien hizo lo más, cuando éramos enemigos, ¿no hará ahora lo menos, cuando somos amigos? (v.5b-11).

Expuesto así el pensamiento fundamental, tratemos de detallar un poco más. Dice el Apóstol que, ante esa esperanza de la gloria futura, nos gloriamos «incluso en las tribulaciones» (v.3-4). Y es que las tribulaciones, como a soldado en campaña, nos dan ocasión de ejercitarnos en la paciencia y fortificarnos en la virtud, acrecentando nuestros méritos y nuestros deseos de llegar a la meta final y recibir el premio (cf. 8,18-23). También dice que el fundamento de esa nuestra esperanza es «el amor de Dios derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (v.5). ¿De qué amor habla San Pablo? ¿Del amor con que Dios nos ama o del amor (virtud teologal) con que nosotros amamos a Dios? La expresión «derramado en nuestros corazones» parecería pedir la segunda interpretación, que es la que dan muchos autores, siguiendo a San Agustín, y en cuyo sentido citan el texto los concilios Arausicano (c.17 y 25) y Tridentino (ses.6 c.7); sin embargo, el contexto

general del pasaje, particularmente los v.8-9, está exigiendo claramente la primera interpretación. Claro que no se trata de un amor que quedase solamente en una actitud de benevolencia desde fuera, sino de un amor con un lazo viviente dentro de nosotros, que es el Espíritu Santo, presente en nosotros a título de don, que desde el primer momento de «justificados» dirigirá toda nuestra vida sobrenatural (cf. 8,8-27; Gál 3,1-5). Esta presencia activa del Espíritu Santo en nosotros es claro testimonio del amor con que Dios nos ama y prueba evidente de que «nuestra esperanza no quedará confundida». Mas como esta presencia no siempre será perceptible y pueden llegar momentos de desaliento, San Pablo en los v.6-8, con frases entrecortadas y repitiendo de varios modos la misma idea, señala la prueba suprema, siempre perceptible, que Dios ha dado de este amor: la muerte de Cristo. Aunque raro, dice, pudiera darse el caso de que uno se sacrificara por un hombre de bien (v.7); pero es inconcebible que muera por un «impío» (v.6), «pecador» (v.8), «enemigo» (v.10), como es el caso de Cristo muriendo por nosotros en la época fijada por Dios («a su tiempo»: v.6; cf. 2 Cor 6,2; Gál 4,4; Ef 3,4-5; Col 1,26), cuando todavía «éramos débiles», es decir, impotentes para conseguir la «salud» y sin nada de nuestra parte que pudiera merecernos el favor divino. Si, pues, concluye gozoso (v.9-10), tal fue el amor de Dios con nosotros cuando éramos enemigos, ¿cómo no hemos de esperar con mayor razón, ahora que estamos reconciliados con El, ser «salvos de la ira» (v.9; cf. 2,5; 1 Tes 1,10; 2 Tes 1,6-9) y entrar de modo definitivo en la participación de la vida de Cristo? (v.10; cf. 6,4-11; 8,11-17). Y aún añade el Apóstol, como tratando de dar nueva fuerza a su argumentación, que no sólo estamos reconciliados con Dios, sino que «nos gloriamos en El, plenamente confiados, como hijos con su padre (cf. 8,14-16), de que dará cumplimiento a todas nuestras aspiraciones, confesando alegres, con más humildad que los judíos (cf. 2,17), que somos su pertenencia y que todo se lo debemos a El. Es también interesante notar cómo en los v.9-11 recoge San Pablo punto por punto las tres afirmaciones fundamentales de los v.1-2 *(justificados..., paz con Dios..., nos gloriamos)*, para volver a repetir que esa «justificación» (v.9), esa «reconciliación» (v.10) y ese «gloriarnos» (v.11) lo debemos a la muerte redentora de Jesucristo.

De toda esta exposición se deduce claramente que, en el pensamiento de San Pablo, «gracia» y «vida eterna» (o «justificación» y «salud» final) son los eslabones extremos de una cadena indisoluble en los planes de Dios. Cuidemos, sin embargo, de no sacar consecuencias falsas, como si el Apóstol enseñara que una vez «justificados» podemos tener certeza absoluta de nuestra «salud» final. Esto es verdad, vistas las cosas de la parte de Dios, que ciertamente no dejará de ayudarnos; pero nuestra voluntad libre tiene el triste privilegio de poder romper esa cadena, volviendo de nuevo al pecado, como el mismo Apóstol indicará poco después a lo largo del capítulo sexto.

Paralelismo entre Cristo y Adán. 5,12-21

[12] Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mun-
do, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los
hombres, por cuanto todos pecaron... [13] Porque hasta la Ley
había pecado en el mundo, pero como no existía la Ley, el peca-
do, no existiendo la Ley, no era imputado; [14] pero la muerte
reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no ha-
bían pecado con prevaricación semejante a la de Adán, que es
tipo del que había de venir.
[15] Mas no es el don como fue la transgresión. Pues si por la
transgresión de uno solo han muerto los que son muchos, con
más razón la gracia de Dios y el don de la gracia, que nos viene
por un solo hombre, Jesucristo, se ha difundido copiosamente
sobre los que son muchos. [16] Y no fue del don lo que fue de la
obra de un solo pecador, pues por el pecado de uno solo vino el
juicio para condenación, mas el don, después de muchas trans-
gresiones, acabó en la justificación. [17] Si, pues, por la transgresión
de uno solo, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho
más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la
justicia reinarán en la vida por obra de un solo, Jesucristo.
[18] Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó
la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo
llega a todos la justificación de vida. [19] Pues, como por la des-
obediencia de un solo hombre los que son muchos fueron cons-
tituidos pecadores, así también, por la obediencia de uno solo,
los que son muchos serán constituidos justos. [20] Se introdujo
la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pe-
cado, sobreabundó la gracia, [21] para que, como reinó el pecado
por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para
la vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor.

Nos había dicho San Pablo que la «reconciliación» y «paz» con Dios las obtuvimos por Jesucristo (v.1-11). Esto le lleva a tratar del origen de esa «enemistad» que Cristo vino a suprimir, estableciendo un paralelismo antitético entre la obra de Cristo y la de Adán, paralelismo que va desarrollando difusamente a lo largo de toda esta perícopa (v.12-21). Es éste el lugar clásico para demostrar la existencia del pecado original, particularmente el v.12, citado expresamente en las definiciones dogmáticas del concilio de Trento (ses.5 2.4); sin embargo, como aparece claro del contexto en que está enmarcada la perícopa, la intención directa del Apóstol no es tratar del pecado original, sino valerse de esa doctrina como punto de referencia para mejor declarar la acción reconciliadora y vivificadora de Jesucristo en calidad de segundo Adán. Claro que esto en nada disminuye el valor de sus declaraciones al respecto, sino que, al contrario, más bien las refuerza, por cuanto da a entender que se trata de una doctrina conocida y que nadie discute. Para San Pablo, Adán y Jesucristo son como dos cabezas o troncos de raza que arrastran en pos de sí a toda la humanidad: el primero llevándola a la perdición, el segundo devolviéndole los dones perdidos e incluso enriqueciéndola con otros nuevos.

La argumentación de San Pablo, en sustancia, se reduce a esto: Como por Adán entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así por Jesucristo entró la justicia en el mundo y por la justicia la vida. Es un trinomio antitético: Adán-pecado-muerte, Cristo-justicia-vida. Mas el Apóstol teme hacer agravio a la grandeza de la obra de Cristo si no da a entender al mismo tiempo que el paralelismo no es perfecto, pues el don aventaja a la pérdida; de ahí esa construcción gramaticalmente bastante embrollada, en que se van mezclando ambos aspectos, dentro siempre de la idea fundamental del paralelismo. Expresan simplemente el paralelismo los v.12.18.19.21; por el contrario, en los v.15.16.17 se recalca la idea de que es inmensamente superior la eficacia de la obra de Cristo para el bien de lo que lo fue la de Adán para el mal. Quedan los v.13-14, que constituyen una especie de paréntesis, con que se intenta dar explicación de ese «por cuanto todos pecaron» del v.12; y el v.20, en que San Pablo introduce un nuevo elemento, la Ley, para decir que la Ley, contra lo que algunos pudieran imaginarse, no sólo no ha contribuido a la reconciliación y paz con Dios, sino que ha aumentado los pecados, con lo que, en realidad, ha contribuido a hacer más abundante la eficacia de la obra de Cristo.

Aunque toda la perícopa forma una unidad, podemos hacer, por razones prácticas, la siguiente división: consecuencias de la caída de Adán (v.12-14), beneficios de la redención de Cristo (v.15-21). Digo por razones prácticas, pues así es más fácil dar unidad a nuestras explicaciones, teniendo en cuenta, además, que de hecho en los v.12-14 apenas se habla sino de las consecuencias del pecado de Adán, con simple alusión a Cristo al final del v.14, mientras que en los v.15-21 lo que resalta es la obra de Cristo, quedando en penumbra la obra de Adán.

Hablemos, pues, primeramente de los v.12-14. Gramaticalmente el v.12 es la prótasis de una proposición a la que falta la correspondiente apódosis. El Apóstol, llevado de otras consideraciones (v.13-14), se olvida de completar la frase. Uno de tantos anacolutos, frecuentes en él. Con todo, la parte implícita, suficientemente insinuada al final del v.14 con la expresión «tipo del que había de venir», fácilmente se sobrentiende, y podríamos explicitarla así: «... de la misma suerte, por un hombre entró la justicia en el mundo, y por la justicia la vida, y así pasó la vida a todos los hombres, por cuanto todos fueron vivificados» (cf. v.17-18; 1 Cor 15,22). Evidentemente, en el pensamiento de San Pablo, ese «hombre» por quien entró el «pecado» (ἡ ἁμαρτία) en el mundo (v.12) es Adán. Así lo exige claramente el v.14, y también el texto paralelo de 1 Cor 15,22, en que el Apóstol expresamente cita a Adán por su nombre. Mas ¿cuál es ese «pecado» que entró en el mundo por Adán? El Apóstol añade, y esto puede darnos luz, que por ese pecado entró la «muerte» (ὁ θάνατος); y vuelve a repetirlo aún de otra manera: «la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron». Vemos, pues, que establece clara relación entre «pecado» y «muerte», considerando ésta como consecuencia de aquél: precisamente porque el peca-

do es universal, lo es también la muerte. Y es que el Apóstol da por supuesto, como es doctrina ya clara en el Antiguo Testamento, que la muerte no entraba en los planes de Dios al crear al hombre, sino que es pena del pecado, y si el hombre no hubiera pecado, tampoco hubiera muerto (cf. Gén 2,17; 3,19; Sab 1,13-15; 2,24). Para San Pablo, el pecado que dio entrada a la muerte en el mundo ciertamente es el de Adán: «por un hombre...», v.12; «por la transgresión (παράπτωμα) de uno...», v.15.17.18; «por la desobediencia (παρακοή) de uno...», v.19. Mas ¿cómo pasó ese pecado de Adán a todos los hombres, de modo que todos mueran? ¿Fue por una participación de todos en aquel primer pecado, o fue simplemente porque Adán con su mal ejemplo indujo a los demás hombres al pecado, de modo que cada uno muera por su pecado personal? En este último caso, como ya en su tiempo hacía notar San Agustín contra los pelagianos, no sería verdad que el pecado había entrado en el mundo por Adán, pues anterior al pecado de Adán fue el de Eva, y anterior todavía, el del diablo, que fue quien instigó a la rebelión a nuestros primeros padres. Además, dicha interpretación no armoniza con el contexto, pues en ese caso quedaría destruido el paralelismo entre Adán y Cristo, ya que Cristo, con su acto personal redentor, trajo la «justicia» y la «vida» a la humanidad, mientras que el «pecado» y la «muerte» no serían en realidad efecto de la transgresión de Adán, sino obra de cada uno. Añádase que en los v.18-19, donde San Pablo, dada la forma con que los encabeza *(por consiguiente...)*, parece querer resumir toda su argumentación, expresamente dice que la falta personal de Adán hizo llegar la «condenación» o enemistad divina a todos los hombres, quedando éstos «constituidos pecadores». Difícilmente podría expresarse con más claridad la idea del pecado original. Y aún hay otra razón, es a saber: los v.13-14, ligados al v.12 por la conjunción «porque» (γάρ), y con los que San Pablo parece que trata de clarificar su pensamiento precisamente sobre ese punto de la relación entre «pecado» y «muerte». Lo que San Pablo viene a decir, en sustancia, es que, durante el período de tiempo entre Adán y Moisés, ciertamente hubo «pecado» y hubo «muerte», como vemos por la narración de la misma Sagrada Escritura a lo largo del libro del Génesis; mas esa muerte no podía ser simplemente castigo de *pecados personales*, pues, fuera del precepto dado a Adán (cf. Gén 2,17; 3,19), no existía ninguna ley divina, hasta la legislación mosaica, conminando el «pecado» con la pena de «muerte»; por consiguiente, el pecado «con que todos pecaron» y a todos lleva a la «muerte» (v.12), no puede ser simplemente el pecado personal, ya que a éste no se le ha conminado la muerte, sino algo relacionado con la transgresión de Adán, que de manera real (cf. v.18-19) contagia a toda la humanidad. En otras palabras, lo que solemos llamar «pecado original».

El que San Pablo diga que, antes de la Ley, el pecado «no era imputado» (v.13), no significa que antes de la legislación mosaica los hombres, lo mismo judíos que gentiles, no fuesen responsables de sus pecados personales (cf. 1,20; 2,12), sino que «no era impu-

tado» a muerte (cf. v.14: «*pero* reinó la muerte...»). El inciso «aun sobre aquellos que no habían pecado con prevaricación (παράβασις) semejante a la de Adán» (v.14), a primera vista parecería aludir, en contraposición a los que habían cometido pecados personales, a una segunda categoría de personas, la de los que no los habían cometido (Abel, Henoc, Noé, niños que mueren antes del uso de la razón...), con lo que la argumentación de San Pablo para probar la existencia del pecado original subiría aún de fuerza; sin embargo, dentro del contexto general de la carta a los Romanos, resultaría extraña esta alusión *directa* a personas inocentes, dada su insistencia en hacer ver que, antes de Cristo, «todos nos hallábamos bajo el pecado» (cf. 3,9.23). Por eso, más bien creemos que se alude simplemente a los hombres del período entre Adán y Moisés, quienes, no obstante sus pecados personales, no habían cometido transgresiones de ninguna ley divina *sancionada con pena de muerte*, como había hecho Adán. La atención de San Pablo, lo mismo en los capítulos anteriores que ahora, se centra en los adultos, todos «pecadores» con pecados personales (cf. 1,20; 3,9); los niños inocentes quedan fuera de su perspectiva, aunque eso no significa, naturalmente, que su doctrina sobre el pecado original no afecte también a ellos.

Con lo anteriormente expuesto quedan explicados los v.12-14, en que San Pablo apenas se fija, sino en la primera parte del paralelismo: la obra de Adán. Queremos, sin embargo, añadir una aclaración. Cuando San Pablo habla de «pecado» y de «muerte», no piensa sólo en el *pecado original* y en la *muerte física*, sentido prevalente que hemos dado a estos términos en nuestra exposición, sino que los emplea con una significación bastante más compleja. Gusta el Apóstol, y nuestro v.12 parece ser uno de los casos, de presentar «el pecado» (ἡ ἁμαρτία), con atrevida prosopopeya, como una especie de fuerza personificada del mal o poder maléfico, que, a partir de la transgresión de Adán, asienta sus reales en la humanidad y ejerce su imperio sobre todo el linaje humano (cf. 3,9; 5,21; 6,6.13. 17.20.23; 7,11.13.14.17). Sería inexacto reducir la noción de «pecado» en esos textos a la sola privación de la justicia original o a la concupiscencia que de ahí deriva o a los pecados personales que han sido el resultado, pues va incluido todo; determinar qué aspecto trata de hacer resaltar San Pablo en cada caso no siempre es fácil. Igual se diga del término «muerte», tirano subalterno a las órdenes del pecado, cuyo significado fundamental para San Pablo es el de *muerte total*, es decir, separación de Dios en todo nuestro ser, cuerpo y espíritu, separación de suyo definitiva (muerte eterna) a no mediar la obra de Cristo, que es quien nos devuelve a la «vida» (cf. 5,17; 6,21-23; 7,24-25; 8,2). La muerte *física* (separación de alma y cuerpo) entra dentro de este concepto, en cuanto señal de la muerte total o separación de Dios, pues no hubiera existido a no haber tenido lugar esa separación de Dios introducida por el pecado. Tanto es así, que en los justos, aunque se da, apenas merece ya llamarse «muerte» (cf. Sab 3,1-4; 1 Tes 4,13). Añadamos

que aún hay otro tercer enemigo, la Ley mosaica, que, aunque de suyo es buena (cf. 7,12), de hecho es también del cortejo, encadenando y esclavizando al hombre (cf. 3,20; 4,15; 5,20; 7,7; Gál 3, 19.23; 4,22-25). En 1 Cor 15,56 resume así San Pablo la acción conjunta de estos tres enemigos en su empeño de dominio del hombre: «El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la Ley» [1].

Pasemos ahora a los v.15-21, en los que resalta sobre todo la segunda parte del paralelismo: la obra de Cristo. Prácticamente estos versículos no son sino un comentario de la última frase del v.14, en que San Pablo afirma que Adán es «tipo del que había de venir», es decir, de Cristo. En todo el desarrollo de la argumentación se nota la preocupación de San Pablo por hacer ver la inmensa superioridad de la obra de Cristo para el bien sobre la de Adán para el mal; y, aunque nunca los pone de manera explícita, parecen estar asomando continuamente a la superficie estos dos principios: *a)* Adán es puro hombre, Jesucristo es mucho más. *b)* Más desea y puede hacer Dios para el bien que el hombre para el mal.

En el v.15 tenemos ya establecida, de manera genérica, esa afirmación fundamental de que la eficacia redentora de la obra de Cristo es muy superior a la eficacia corruptora de la obra de Adán. San Pablo no da pruebas, pero parece evidente que los dos principios a que aludimos antes están bullendo en la mente del Apóstol. Cuando habla de «los que son muchos» (οἱ πολλοί), ese «muchos» equivale a «todos», como tenemos explícitamente en los v.12.18; si

[1] Por lo que respecta a nuestro v.12, creemos que la idea de *pecado original* está ya en el primer inciso: «Por un hombre entró *el pecado*...»; pero más claramente en el último: «... por cuanto todos pecaron» (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον). En lugar de «*por cuanto* todos pecaron», la Vulgata traduce: «... in quo (en el cual) omnes peccaverunt», con referencia a Adán, el «hombre» por quien entró el pecado en el mundo. Así interpretan también la frase la generalidad de los Padres latinos y la casi totalidad de los antiguos intérpretes y teólogos, con lo que la existencia del pecado original, como participación de todos los hombres en el pecado de Adán, quedaría afirmada de una manera explícita. Sin embargo, esta traducción es hoy unánimemente rechazada como filológicamente inadmisible, prefiriendo dar a ἐφ' ᾧ un sentido causal *(quia, eo quod)*, sentido con que aparece en los autores clásicos y que tiene también en otros textos de San Pablo (cf. 2 Cor 5,4; Flp 3,12). Es la traducción que hemos dado nosotros, deduciendo la existencia del pecado original no de la frase aislada, sino de la frase *en ese contexto*. En realidad, por lo que se refiere a la doctrina, el texto de la Vulgata dice lo mismo sin tantos rodeos.

Será oportuno añadir aquí, como complemento a nuestra exposición, que modernamente algunos autores (S. Lyonnet, A. M. Dubarle, O. Kuss, S. Raponi, J. I. Vicentini) siguen otro camino en la interpretación de la frase «por cuanto todos pecaron». Apoyándose en los Padres griegos, interpretan ese «pecaron» no de un *pecado en Adán* por nuestra solidaridad con él, sino de los *pecados personales de cada uno*, igual que en 1,20-32 y 3,9.23. Esos pecados personales, como condición *sine qua non* (sentido de ἐφ' ᾧ), serían los que hacían incurrir al hombre en la «muerte» (separación definitiva de Dios), condición que San Pablo afirma haberse cumplido en todos los hombres (nótese que su *perspectiva está limitada a los adultos)*. Claro que estos autores añaden, y esto es lo que mantiene su opinión dentro de la ortodoxia, que esos pecados personales no están desligados del pecado de Adán, sino que son consecuencia de aquel pecado, en cuanto que pululan de una naturaleza viciada por la transgresión de Adán; mas esa naturaleza viciada o «estado de pecado» introducido en el mundo por Adán no produce la «muerte» (separación definitiva de Dios) sino a través de los pecados personales, que ratifican de alguna manera la rebelión de Adán. Con ello, dicen, la doctrina sobre el *limbo*, señalando para los niños que mueren con el solo pecado original una pena distinta de la de los pecadores adultos, recibe una sólida base escriturística.

Naturalmente, no es propio de este lugar entrar en discusiones; pero sí diremos que, dentro de la oscuridad de la materia, seguimos considerando mucho más fundada la interpretación tradicional, y que sobre todo los v.13-14 y 18-19 difícilmente se llevan hacia la nueva interpretación. Por lo demás, la noción de «pecado original», más bien que ganar en claridad, creemos que pierde, no siendo fácil ver cómo se salva la razón de «pecado».

pone «muchos», no es para excluir la universalidad, sino por contraste con «uno», y significa «todos los otros». En el v.16 se repite la misma idea del v.15, pero concretando más; no se afirma simplemente la mayor eficacia del «don», que termina en «justificación», sobre la del «pecado», que termina en «condenación», sino que se lleva la comparación a un aspecto concreto: mientras que en el caso de Adán, para su obra destructora, se parte de un solo pecado, que es el que origina la ruina, en el caso de Cristo, para su obra redentora, se parte no sólo del pecado de Adán, sino de otras muchas transgresiones que han seguido a aquella primera y que Cristo hubo de borrar también. El v.17 sigue con el mismo pensamiento de los v.15-16, llevando las cosas hasta el final: si el pecado de Adán tuvo fuerza para establecer el reinado de la muerte, con mayor razón *(a fortiori)* la gracia de Jesucristo tendrá fuerza para establecer el reinado de los justos en la «vida». El porqué de ese *a fortiori* siguen siendo los dos principios de que hablamos antes. Bajo el término «vida» queda incluido todo el proceso de salvación, que comienza en el momento de la «justificación» (cf. 6,11) y culmina con la resurrección de los cuerpos, última victoria de la obra redentora de Cristo (cf. 1 Cor 15,26). Recordemos que la idea central de este capítulo es infundir alientos a los ya justificados de que llegarán al final en este camino hacia la «salud» definitiva (cf. v.5).

Grupo aparte forman ya los v.18-19. Constituyen estos versículos, entre sí casi idénticos y con sólo diferencias de matiz, una especie de resumen a que el mismo San Pablo reduce su argumentación. Es quizás el lugar de todo el pasaje en que el Apóstol habla con más claridad del pecado original. Por lo que se refiere a la obra de Cristo, usa dos expresiones: «llega a todos la justificación de vida» (v.18), «los que son muchos serán constituidos justos» (v.19). La expresión «justificación de vida» viene a equivaler al «reinarán en la vida» del v.17, y más que significar «justificación *que conduce* a la vida», creemos que significa «justificación *que da* vida», inicialmente y en fase de crecimiento acá en la tierra, definitiva y perfectamente en el cielo. El que esta «justificación de vida» se extienda a *todos* los hombres no quiere decir que de hecho todos los hombres la reciban; es necesario que acepten (por la fe y el bautismo) depender *voluntariamente* de Cristo, como (por la generación carnal) dependen *necesariamente* de Adán. Tampoco el futuro «serán constituidos justos» significa que la «justificación» del hombre no sea ya una realidad acá en la tierra (cf. v.1); probablemente San Pablo usa el futuro como tratando de señalar que la obra redentora de Cristo se irá aplicando poco a poco a lo largo de los siglos, a medida que los hombres, por la fe y el bautismo, vayan renaciendo a la «vida». El Apóstol nada dice de los que vivieron antes de Cristo, pero es evidente que, si a ellos llegó la «vida», hubo de ser también en dependencia de Cristo, cabeza de la humanidad regenerada. En los v.20-21 San Pablo nos da ya la conclusión final, introduciendo un nuevo elemento, la Ley, causa también ella de nuevas transgresiones, con lo que hace resaltar aún más la eficacia de la obra re-

dentora de Cristo, que hubo de eliminar no solamente el pecado de Adán y sus consecuencias, sino también las transgresiones ocasionadas por la Ley.

El cristiano, unido a Cristo por el bautismo, está muerto al pecado. 6,1-14

**1 ¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para
que abunde la gracia? 2 ¡Eso, no! ¿Los que hemos muerto al
pecado, ¿cómo vivir todavía en él? 3 ¿O ignoráis que cuantos
hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su
muerte? 4 Con El, pues, hemos sido sepultados por el bautismo
en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos
por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en
novedad de vida. 5 Porque, si hemos sido hechos una misma
cosa con El por la semejanza de su muerte, también lo seremos
por la de su resurrección; 6 pues sabemos que nuestro hombre
viejo ha sido crucificado con El, para que fuera destruido el
cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. 7 En efecto, el
que muere queda absuelto de su pecado. 8 Si hemos muerto con
Cristo, también viviremos con El; 9 pues sabemos que Cristo, re-
sucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene
ya dominio sobre El. 10 Porque, muriendo, murió al pecado una
vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. 11 Así, pues,
también vosotros haced cuenta de que estáis muertos al pecado,
pero vivos para Dios en Cristo Jesús.**

**12 Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal,
obedeciendo a sus concupiscencias; 13 ni deis vuestros miembros
como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos más bien a
Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vues-
tros miembros a Dios, como instrumento de justicia. 14 Porque
el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no
estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia.**

La idea fundamental que aquí desarrolla San Pablo es la de que el hombre, una vez obtenida la justificación, *ha roto totalmente con el pecado*. El término «pecado» sigue usándose, igual que en la perícopa anterior (5,12-21), como fuerza personificada del mal que trata de dominar al hombre, con sentido real bastante complejo, resaltando ora un matiz, ora otro, dentro del significado general de hostilidad y separación de Dios. A veces, valiéndonos de nuestra terminología teológica posterior, podríamos traducir simplemente por «concupiscencia».

San Pablo entra en el tema presentando una objeción (v.1), que quizás alguno pudiera deducir de lo que él había afirmado en 5,20 sobre pecado y gracia. En resumen, la objeción es ésta: puesto que el pecado no sólo no ha sido obstáculo para que Dios nos conceda la gracia de la justificación, sino que, al contrario, la ha hecho «sobreabundar», ¿a qué preocuparnos en cambiar de nuestra vida anterior? ¡Nuestra «permanencia en el pecado», dejándonos dominar por él y añadiendo transgresiones a transgresiones, será una nueva oportunidad que ofrecemos a Dios para que siga multiplicando su

«gracia»! Desde luego, la objeción es bastante extraña, y nos resulta difícil creer que a ningún cristiano, si de veras se ha convertido a Dios, se le ocurra deducir conclusión tan disparatada; sin embargo, es posible que algunos tratasen de hacerlo (cf. Gál 5,13) y que incluso atribuyesen al Apóstol doctrinas parecidas (cf. 3,7-8). Ello es más explicable, dado el ambiente de la época, cuando abundaban las así llamadas *religiones de los misterios*, a cuyos seguidores bastaba la «iniciación» o rito de entrada para que se creyesen seguros de obtener la «salud» final, sin importar gran cosa el género de vida que llevaran. San Pablo rechaza categóricamente la objeción con un tajante «¡eso, no!» (μὴ γένοιτο), cual se hace con una blasfemia (v.2). A renglón seguido añade la razón de la negativa, con un argumento *ad absurdum*: «Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él?» La respuesta, dentro de su brevedad, incluye ya la sustancia de toda su argumentación, que en los versículos siguientes no hará más que desarrollar. «Morir al pecado» es desligarse de sus dominios, romper con él toda relación, como la tienen rota los «muertos» respecto de las funciones vitales, que es de donde se toma la metáfora. A su vez, «vivir en el pecado», equivalente a «permanecer en él» de la objeción (v.1), significa seguir las órdenes del pecado, «obedeciendo a sus concupiscencias» (v.12) y «sujetándose a él como esclavos» (v.16).

Mas esa afirmación de que «hemos muerto al pecado» (v.2) era necesario probarla. ¿Dónde y cómo hemos muerto los cristianos al pecado? San Pablo lo va a explicar en los v.3-11, haciendo un fino análisis del significado místico del bautismo. Son versículos de riqueza teológica extraordinaria, que nos llevan hasta la raíz misma de nuestra vida sobrenatural a través de nuestra inserción en Cristo. La afirmación fundamental está en el v.3: «cuantos hemos sido bautizados en (εἰς) Cristo Jesús, en (εἰς) su muerte hemos sido bautizados». No cabe duda de que, al hablar del «bautismo en Cristo Jesús», San Pablo está pensando en el «bautismo» sacramento, aquel que instituyó Jesucristo como puerta de ingreso en su Iglesia (cf. Mt 28,19; Mc 16,16; Jn 3,5) y que los apóstoles comenzaron a exigir desde el primer momento (cf. Act 2,38-41). Mas, junto a esa idea, hay otra, que va más lejos de la simple afirmación del hecho del bautismo y a la que directamente apunta San Pablo, la idea de «inmersión en Cristo» producida por el bautismo sacramento, idea sugerida a Pablo por la palabra misma «bautizar» (etimol. = *sumergir)* y por el hecho de que el bautismo se administraba entonces por inmersión, sumergiendo completamente en el agua al bautizado. Hemos, pues, de ver aquí dos cosas: una realidad y un simbolismo. La realidad es que por el sacramento del bautismo quedamos unidos místicamente a Cristo y como «sumergidos» en Él; el simbolismo está en el hecho mismo de la inmersión en el agua bautismal, imagen de nuestra inmersión en Cristo. Pero San Pablo no se detiene aquí, sino que, en un segundo inciso del mismo, v.3, concreta más y dice que esa «inmersión en Cristo» producida por el bautismo es *inmersión en su muerte*. Con ello quiere

decir que por el bautismo Cristo nos asocia de una manera mística, pero real, a su muerte redentora, quedando muerto nuestro hombre viejo o «cuerpo de pecado» (v.6; cf. Ef 4,22; Col 3,9), es decir, el hombre como estaba antes del bautismo, inficionado por la concupiscencia y esclavo del pecado; si Cristo, con su muerte, liquidó todo lo que se refiere al pecado, hasta el punto de que éste no pueda ya volver con más pretensiones ante la justicia divina («murió al pecado una vez para siempre», v.10), también nosotros, asociados y como «sumergidos» en su muerte, hemos roto totalmente con el pecado, pues la muerte de un culpable rompe todos los vínculos que le ligaban a la vida y extingue la acción judiciaria («queda absuelto de su pecado», v.7).

Con esto, la tesis de Pablo quedaba probada. Mas era una idea demasiado interesante para que el Apóstol no tratara de desarrollarla más. Y, en efecto, así lo hace. No se contenta con el aspecto negativo de nuestro «morir al pecado», sino que insistirá también en el aspecto positivo de nuestra «resurrección a nueva vida». Por eso, comienza ligando a la idea de «muerte», de la que ha hablado en el v.3, la idea de «sepultura» (v.4), con lo que el cristiano, *muerto* y *sepultado* con Cristo, tiene ya completo, como Cristo, el punto de partida hacia la resurrección [1]. Esta idea de «resurrección, igual que la de «muerte» y «sepultura», estaría también simbólicamente representada en el rito del bautismo (v.5), que tiene un doble momento, el de la inmersión (imagen sensible de la muerte y sepultura) y el de la emersión (imagen sensible de la resurrección).

En resumen, lo que San Pablo viene a decir es que por el bautismo quedamos incorporados y como sumergidos en Cristo, en su muerte y en su vida, haciéndonos así aptos para que lleguen hasta nosotros los beneficios del Calvario. A partir de esta inserción en Cristo, formamos «una misma cosa con El» (σύμφυτοι, i.e., animados de un mismo principio vital, como el injerto y la planta, v.5; cf. 4,17), pudiendo con toda razón exclamar que hemos sido «concrucificados», «consepultados», «convivificados» (v.4.6.8.11; cf. Ef 2, 5-6; Col 2,12), y que «ya no vivimos nosotros, sino que es Cristo quien vive en nosotros» (Gál 2,20). Al fin de cuentas, es lo que ya antes, con expresión nítida y sencilla, había dicho Jesucristo: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos» (Jn 15,5). Una cosa, sin embargo, conviene advertir. Esta «nueva vida» a la que nacemos por nuestra inserción en Cristo, y a la que San Pablo alude repetidas veces en sus cartas (cf. 2 Cor 5,15-17; Ef 2,15; Col 3,9-10), comienza ya en el bautismo, pero no logra su plenitud sino después de nuestra muerte corporal y salida de este mundo (cf. 1 Cor 15,12-18). Ello hace que el término «vida», lo mismo que antes en 5,17-18, tam-

[1] Donde nosotros traducimos «... sepultados por el bautismo en su muerte» (v.4), ligando «muerte» a «bautismo» y dando a la expresión el mismo significado que en el v.3, otros traducen: «... sepultados por el bautismo en orden a la muerte», ligando «muerte» a «sepultados» y dando a toda la expresión el sentido de que por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo (simbolismo directo de la «inmersión») a fin de morir al pecado. A la objeción de que la muerte es antes que la sepultura, y no la sepultura antes de la muerte, suelen responder con Santo Tomás: «Corporaliter aliquis prius moritur, et postea sepelitur, sed spiritualiter sepultura baptismi causat mortem peccati» *(In Rom.* 6,4).

bién aquí en estos versículos tenga un sentido complejo, equivaliendo ora a la vida de gracia con su necesaria repercusión en la vida moral, ora a la vida de gloria con su complemento de resurrección de los cuerpos; de ahí que San Pablo a veces hable en presente («caminemos en novedad de vida...», v.4; «vivos para Dios...», v.11) y a veces en futuro («viviremos con El...», v.8), pues fácilmente pasa de una etapa a otra.

La conclusión de todos estos razonamientos, con que se responde a la cuestión propuesta en el v.1, podemos verla en el v.11: «Así, pues, también vosotros haced cuenta...» A esta conclusión sigue, como toque de alerta, una cálida exhortación a vivir vigilantes para que «el pecado» no reine de nuevo en nosotros, como antes del bautismo (v.12-13). Ello supone que, incluso después de bautizados, el «pecado» puede reconquistar en nosotros su antiguo dominio, haciéndonos morir para Cristo y vivir para él. La lucha será dura; pero a quien diga que no tiene fuerzas para resistir en ella, San Pablo responde que eso no es verdad, pues «no estamos ya bajo la Ley», que señalaba el pecado, pero no daba fuerza para evitarlo (cf. 3,20), sino «bajo la gracia», que con nuestra inserción en Cristo alteró completamente el poder del pecado (v.14). Con esto volvemos al tema fundamental de toda esta sección, es a saber, que nuestra esperanza de llegar a la «salud» final, si permanecemos unidos a Cristo, «no quedará confundida» (cf. 5,5).

El servicio del pecado y el de Dios. 6,15-23

15 ¡Pues qué! ¿Pecaremos porque no estamos bajo la Ley, sino bajo la gracia? ¡Eso, no! 16 ¿No sabéis que ofreciéndoos a uno para obedecerle os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetáis, sea del pecado para la muerte, sea de la obediencia para la justicia? 17 Pero gracias sean dadas a Dios, porque siendo esclavos del pecado, obedecisteis de corazón a la norma de doctrina a la que habéis sido entregados, 18 y libres ya del pecado, habéis venido a ser esclavos de la justicia.

19 Os hablo a la llana, en atención a la flaqueza de vuestra carne. Pues bien, como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad para la iniquidad, así ahora entregad vuestros miembros al servicio de la justicia para la santidad. 20 Pues cuando erais esclavos del pecado, estabais libres respecto de la justicia. 21 ¿Y qué frutos obtuvisteis entonces? Aquellos de que ahora os avergonzáis, porque su fin es la muerte. 22 Pero ahora, libres del pecado y hechos esclavos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna. 23 Pues la soldada del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna en nuestro Señor Jesucristo.

San Pablo sigue insistiendo en la ruptura del cristiano con el pecado. Toda la perícopa, de tipo eminentemente exhortativo, gira en torno a esta antítesis: *antes* estuvisteis al *servicio del pecado*, que lleva a la «muerte»; *ahora* habéis de estar al *servicio de Dios*, quien os dará la «vida». Donde San Pablo se expresa con términos más

claros es en los v.22-23, nombrando explícitamente a Dios como la potencia contraria al pecado a la que debemos someternos *(siervos de Dios..., el don de Dios)*; en otros versículos, aunque la idea es la misma, hablará de «obediencia para la justicia» (v.16), «obediencia a la norma de doctrina a la que habéis sido entregados» (v.17), «siervos de la justicia» (v.18.19). Esta «justicia» es evidentemente la «justicia» traída al mundo por el Evangelio (cf. 1,17; 3,21-26); y la «norma de vida a la que fuimos entregados» es ese mismo Evangelio, en cuanto fuerza viva o instrumento de Dios en orden a la «salud» de los hombres (cf. 1,16). Si San Pablo hace resaltar la idea de «obediencia», ello es debido a que nuestro paso al «servicio de Dios», dejando el del pecado, o lo que es lo mismo, nuestra aceptación del Evangelio, es un acto de nuestra voluntad *libre*, que hemos hecho «de corazón» (v.17).

San Pablo entra en el tema de modo muy parecido a como lo había hecho en la perícopa anterior (v.15; cf. v.1), presentando una objeción basada en lo que acaba de afirmar en el v.14. Había dicho el Apóstol que por no estar «bajo la Ley», sino «bajo la gracia», el pecado no tiene ya fuerza para dominarnos, y ello podía dar motivo a que alguno pensase que bajo el régimen de «la gracia» no había por qué preocuparse ya del pecado ni de los preceptos morales. Libertades semejantes vemos que habían tratado de deducir algunos cristianos de Corinto (cf. 1 Cor 6,12). San Pablo rechaza enérgico la consecuencia con un tajante «¡eso, no!» (v.15), y luego trata de razonar esa negativa: «No sabéis que...» (v.16). Lo que el Apóstol parece querer decir es que, aunque, bajo el régimen de «la gracia», el pecado no tiene ya fuerza para dominarnos, eso no significa que nosotros no podamos volver a caer de nuevo en su «esclavitud»; la única diferencia respecto de tiempos anteriores está en que ahora esa «esclavitud» es *voluntaria*, mas la naturaleza de la «esclavitud» sigue igual, e iguales también las consecuencias a que ella nos lleva.

En la época en que escribe San Pablo, la idea de «esclavitud» estaba en el ambiente y era en extremo expresiva; de ahí que el Apóstol se valga de ella para mejor hacer entender a sus lectores las obligaciones que la nueva fe nos impone. Es de notar, sin embargo, que la palabra «esclavitud», aplicada a nuestra sumisión al Evangelio, no le gusta a San Pablo, que más bien prefiere hablar de «libertad» cristiana (cf. 8,15-21; 2 Cor 3,17; Gál 5,1); por eso se excusa de tenerla que emplear aquí («os hablo a la llana...», v.19), en atención a que sus destinatarios no habrían podido comprender razones conceptuales más profundas, mientras que les era fácil entender que lo menos que se podía pedir a un cristiano es que pusiese al servicio de la «justicia» cuanto había puesto al servicio del «pecado». También estaba en el ambiente la idea de «soldada» o paga militar (ὀψώνια), en un mundo poblado de legiones romanas, y San Pablo la recoge para designar la muerte, que es la «soldada» o salario con que el pecado paga a sus servidores (v.23). Por lo que hace a los servidores de Dios, San Pablo no habla de «soldada», sino de

«don» (χάρισμα), pues Dios no nos da la vida eterna como simple sueldo, sino como don, ya que es El quien con su gracia eleva el valor de nuestras obras para que sean merecedoras de tal recompensa. Probablemente en la palabra «don», contrapuesta a «soldada», hay una alusión a los donativos o gratificaciones que en determinadas circunstancias hacían los emperadores a los soldados aparte del sueldo. Si es así, la metáfora militar de que se vale San Pablo es todavía más completa.

El cristiano, muerto a la Ley. 7,1-6

**1 ¿O es que ignoráis, hermanos—hablo a los que saben de le-
yes—, que la ley domina al hombre todo el tiempo que éste
vive? 2 Por tanto, la mujer casada está ligada al marido mientras
éste vive; pero muerto el marido, queda desligada de la ley del
marido. 3 Por consiguiente, viviendo el marido, será tenida por
adúltera si se uniere a otro marido; pero, si el marido muere,
queda libre de la ley, y no será adúltera si se une a otro marido.
4 Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la
Ley por el cuerpo de Cristo, para ser de otro, del que resucitó de
entre los muertos, a fin de que deis frutos para Dios. 5 Pues,
cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excita-
das por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos
de muerte; 6 mas ahora, desligados de la Ley, estamos muertos
a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en novedad de
espíritu y no en vejez de letra.**

San Pablo da un paso más. El cristiano, al ser «sumergido» en la muerte de Cristo por el bautismo (cf. 6,4), no sólo ha roto con el pecado (c.6), sino que ha roto también con la Ley (c.7). Sin embargo, sería absurdo querer asimilar ambos términos, como si Ley fuera igual a pecado. Entendemos perfectamente que no puedan conciliarse servicio del pecado y servicio de Dios, como Pablo acaba de explicar (cf. 6,16-23); pero ¿por qué, al ser incorporados a Cristo por el bautismo y nacer a una nueva vida, hemos de quedar desligados de la Ley? ¿Es que esa Ley no es buena y dada por el mismo Dios? No cabe duda que el problema es muy serio. San Pablo ha aludido ya anteriormente a relaciones entre pecado y Ley, pero sólo de pasada (cf. 3,20; 4,15; 5,20); ahora va a tratar el problema a fondo. En su exposición podemos distinguir tres partes, que el mismo Apóstol parece querer señalar con los interrogantes de los v.7 y 13, que indicarían comienzo de nuevo apartado.

La entrada en el tema es a base de un interrogante (v.1), que evidentemente está aludiendo a alguna afirmación anterior que tiene peligro de ser mal comprendida, y que el Apóstol trata de explicar. La afirmación parece ser la de 6,14, declarando que los cristianos «no estamos bajo la Ley, sino bajo la gracia»; este último inciso dio origen a la hermosa perícopa sobre incompatibilidad entre servicio de Dios y servicio del pecado (6,16-23), pero el primero quedaba sin probar. Es lo que intentará hacer ahora San Pablo.

Comienza el Apóstol aludiendo a un principio jurídico gene-

ral, el de que una ley, sea cual sea, sólo nos obliga mientras estemos en vida, no después de muertos (v.1). Algo parecido había afirmado en 6,7. Y puesto que escribe a los romanos, maestros en el derecho, incluso se permite un pequeño peréntesis («hablo a los que saben de leyes») recordándoselo. Establecido el principio, trata de ilustrarlo con un ejemplo, el de la ley matrimonial, cuya vigencia termina con la muerte de uno de los cónyuges (v.2-3). La aplicación la hace en el v.4, diciendo que los cristianos «hemos muerto a la Ley por el cuerpo de Cristo». Evidentemente, aunque a primera vista la frase es bastante enigmática, San Pablo está refiriéndose al hecho de la pasión y muerte que Cristo sufrió en su cuerpo (cf. Gál 3, 13; Ef 2,15; Col 2,14) y a nuestra incorporación a esa muerte mediante el bautismo (cf. 6,3.6). Debido a esa incorporación, formamos una misma cosa con El (cf. 6,5) y, por tanto, también nosotros hemos de considerarnos, con esa muerte de Cristo, libres de las antiguas obligaciones. Para los que eran judíos, la Ley perderá su poder sobre ellos; para los que proceden del gentilismo, la Ley no podrá ejercer ninguna reivindicación. Tal es la argumentación de Pablo. Claro es que este modo de argumentar, afirmando que quedamos desligados de la Ley por razón de una muerte ceremonial en el bautismo, parecerá una sutileza sin sentido a los incrédulos. Para entenderla, es necesario presuponer que la unión con Cristo por el bautismo, aunque misteriosa, es verdaderamente real, como se explica en teología al tratar de los sacramentos.

Pero San Pablo no se contenta con afirmar que por nuestra incorporación a Cristo en el bautismo hemos muerto a la Ley, sino que añade: «... *para ser de otro* que resucitó de entre los muertos, *a fin de que demos frutos* para Dios» (v.4). Son dos nuevas ideas que no se deducen ya del principio jurídico establecido en el v.1; pero al Apóstol le interesa hacer resaltar que el bautismo no es sólo muerte al pasado, sino también punto de partida de una nueva vida (cf. 6,4); de ahí ese aspecto complejo que da a su conclusión. Probablemente fue pensando en esta conclusión compleja a que quería llegar por lo que eligió el caso del matrimonio (v.2-3) como ilustración del principio jurídico general (v.1). En efecto, en el caso de la muerte del marido en el matrimonio, la mujer no sólo queda desligada del vínculo que la ataba a él, sino que puede pasar a ser de otro marido y producir nuevos frutos de hijos. Es lo que sucede al cristiano al morir místicamente en el bautismo: no sólo queda desligado de la Ley, sino que pasa a ser de Cristo, a fin de producir frutos para Dios. Cierto que la correspondencia no es perfecta, pues en el caso del matrimonio, al contrario que en la muerte del cristiano en el bautismo, uno es el que muere (el marido) y un segundo (la mujer viuda) el que pasa a ser de otro; pero eso, que algunos tildan de falta de lógica, no interesaba al Apóstol. Bastaba la correspondencia en lo esencial, sin necesidad de que la hubiera también en cada uno de los detalles; y ello porque no se trata de una alegoría, en cuyo caso habría que exigir esa perfecta correspondencia, sino de una especie de parábola o ejemplo ilustrativo.

San Pablo establece, pues, dos épocas: la anterior a nuestra muerte mística en el bautismo, y la que sigue a esa muerte. De estas dos épocas habla en los v.5-6, señalando sus diferencias más salientes. A la primera la caracteriza con las expresiones «estar en la carne» (v.5) y «servir en vejez de letra» (v.6); para los que están o han estado en ella el elemento dominante, al que se somete la conducta del hombre, es la «carne» (σάρξ), es decir, la parte inferior del hombre con sus pasiones pecaminosas que le llevan al pecado y producen frutos de muerte. Cierto que ya estaba la Ley, pero ésta no hacía sino «excitar las pasiones» (v.5), siendo causa de nuevos pecados. En los c.1-3 pinta San Pablo el sombrío cuadro que corresponde a esta época. A la segunda la caracteriza con las expresiones «muertos a lo que nos tenía sojuzgados» [1] y «servir en novedad de espíritu» (v.6); es la época que sigue al bautismo, cuando, desligados de las viejas prescripciones mosaicas, servimos a Dios «en novedad de espíritu». Qué incluya esta «novedad de espíritu», nos lo dirá luego San Pablo en el c.8.

La Ley y el pecado. 7,7-12

7 ¿Qué diremos entonces? ¿Que la Ley es pecado? ¡Eso, no!
Pero yo no conocí el pecado sino por la Ley. Pues yo no conoce-
ría la concupiscencia si la Ley no dijera: «No codiciarás». 8 Mas,
con ocasión del precepto, obró en mí el pecado toda suerte de
concupiscencia, porque sin la Ley el pecado está muerto. 9 Y
yo viví algún tiempo sin ley, pero, sobreviniendo el precepto,
revivió el pecado 10 y yo quedé muerto, y hallé que el precepto,
que era para vida, fue para muerte. 11 Pues el pecado, con oca-
sión del precepto, me sedujo y por él me mató. 12 En suma,
que la Ley es santa, y el precepto, santo, y justo, y bueno.

Comienza aquí San Pablo, y continuará a lo largo de todo el capítulo, la descripción de un drama moral en el interior del hombre, fino análisis de psicología humana, que constituye una de las páginas más elocuentes que nos ha dejado la antigüedad sobre esta materia. Las personas del drama son tres: la Ley, el pecado y un innominado sujeto que se oculta bajo el pronombre «yo». Los términos «Ley» y «pecado» nos son ya conocidos. No cabe duda, en efecto, que esa «Ley» es la Ley mosaica, de la que el Apóstol ha venido hablando en la perícopa anterior (cf. v.4-5) y de la que cita expresamente el precepto «no codiciarás» (v.7; cf. Ex 20,17; Dt 5,21); y en cuanto al «pecado», es ese mismo pecado que entró en el mundo a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5,12-21), principio de perversidad entrañado en nuestro ser (cf. 6,12-14), o dicho de otro modo, el pecado original heredado de Adán, considerado más que

[1] La expresión «muertos a lo que nos tenía sojuzgados» (ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα) no expresa con claridad si San Pablo está pensando sólo en la Ley o más bien en todo el conjunto que sojuzgaba al «hombre viejo»: colaboración de la carne, el pecado y la Ley. Para el sentido fundamental, la cosa importa poco.

La Vulgata lee de otra manera: «nunc autem soluti sumus a lege *mortis*, in qua detinebamur, ita ut...» Tampoco esto afectaría fundamentalmente al sentido.

como privación de la justicia original, como raíz y principio de depravación que nos arrastra hacia los pecados personales. Pero ¿quién es ese innominado sujeto que se oculta bajo el pronombre «yo», verdadero protagonista del drama? Desde luego, y en esto todos están prácticamente de acuerdo, se trata de un «yo» oratorio, usado por el Apóstol para dar más viveza a la expresión, que habla también en nombre de otros muchos. Mas ¿quiénes son esos otros muchos? Si, como antes dijimos, el término «Ley» debe entenderse de la Ley mosaica, está claro que el «yo» que por boca de Pablo habla en este capítulo es el hombre caído, víctima de las pasiones, privado de la gracia, *que vive bajo la Ley*. Querer aplicar ese «yo» al hombre inocente representado por Adán en el paraíso (así el P. Lagrange) o al hombre regenerado ya por la gracia de Jesucristo que sigue recibiendo los asaltos de la concupiscencia (así San Agustín), exige dar al término «ley» otro sentido diferente (¡ley impuesta por Dios a Adán, ley evangélica!), que no encaja en este contexto. Además, anteriormente a esa «ley», San Pablo supone ya existiendo el pecado y la concupiscencia (cf. v.9.14); ¿cómo poder, pues, aplicar eso al hombre inocente? Y por lo que se refiere a la opinión de San Agustín, surgida a raíz de las controversias pelagianas, notemos la exclamación final del Apóstol: «Gracias a Dios, por Jesucristo...» (v.25), indicio suficiente de que el «yo» que habla anteriormente, quejándose de su lucha desigual contra las pasiones (cf. v.14.23), no es aún el cristiano liberado por Jesucristo. Cierto que éste habrá de sostener también fuertes luchas contra la concupiscencia (cf. Gál 5,17), pero tiene en su mano el antídoto de la gracia y difícilmente el Apóstol hubiera puesto en su boca esas angustiosas expresiones de queja. ¡Qué diferente lenguaje el empleado en el siguiente capítulo, donde ciertamente el Apóstol habla del hombre liberado por Jesucristo, sobre el que no pesa ya «condenación alguna»! (8,1).

San Pablo, de modo parecido a como había hecho en 6,15, entra en el tema presentando una objeción (v.7), a que podía dar lugar su afirmación del v.5: «... pasiones pecaminosas, *excitadas por la Ley*». Esa afirmación parecía suponer que también la Ley participaba de la naturaleza del pecado, siendo ella misma algo malo, contrario a la voluntad de Dios, cosa que categóricamente rechaza San Pablo, quien claramente defenderá que la Ley es «santa y buena» (v.12; cf. 9,4). Por eso, después de la tajante negativa con el acostumbrado «¡eso, no!» (v.7; cf. 6,2.15), tratará de explicar el problema, haciendo un sutil análisis de la relación entre pecado y Ley.

Comienza por afirmar que es la Ley la que le ha hecho «conocer el pecado», pues es la Ley, con su precepto «no codiciarás» (cf. Ex 20,17; Dt 5,21), la que le ha hecho «conocer la concupiscencia» como algo malo que inclina a lo que Dios no quiere (v.7). Recordemos que Pablo, aunque habla en primera persona, está hablando en nombre del hombre caído que vive bajo la Ley. Cuando dice que la Ley le ha hecho «conocer el pecado», está refiriéndose no a un pecado específico contra este o aquel mandamiento, sino a un

pecado general que reside en cada hombre a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5,12.19) y que está íntimamente ligado a la concupiscencia (cf. 6,12); no es propiamente la concupiscencia, sino algo más íntimo, más oculto, principio y raíz de esa concupiscencia, que *sabemos que es mala (concupiscentia consequens)*, puesto que la prohíbe la Ley. Esta idea del v.7 la completa el Apóstol en el v.8, al afirmar que ese «pecado», antes de que viniera la Ley con sus preceptos, estaba «muerto», es decir, sin actuación clara, y fue con ocasión de los preceptos de la Ley cuando se puso en movimiento, impulsando al hombre a ir en contra de lo que se le ordenaba [2].

Los v.9-11 no hacen sino concretar más, con referencia a los planes divinos de salud, lo dicho de modo general en los v.7-8. Alude el Apóstol a la época de la humanidad anterior al régimen de la Ley («viví algún tiempo sin Ley...», v.9; cf. 5,13), época en que el pecado estaba «muerto»; se refiere luego a la época de la Ley, cuyos preceptos hacen «revivir el pecado» (v.9; cf. 5,20), resultando que preceptos que eran «para vida» se convierten, de hecho, en instrumento de «muerte» (v.10-11). No quiere decir San Pablo que antes de la Ley mosaica no hubiera pecados, pues para ello bastaba la ley natural, impresa en el corazón de los hombres, que les hace responsables de sus actos (cf. 1,20; 2,12.16); mas ahora prescinde de eso, y se fija únicamente en el nuevo aspecto que toma el pecado al venir la Ley. En efecto, hasta la Ley, aparte el caso de Adán, no había pecados que fueran *transgresión* de una voluntad positiva de Dios (cf. 4,15; 5,14); además, en medio de un mundo corrompido, con sola la razón natural, era muy difícil la recta formación de la conciencia a este respecto, sobre todo para los actos interiores de la concupiscencia. Fue la Ley, manifestación positiva de la voluntad de Dios, la que nos determinó de modo claro con sus preceptos dónde había pecado, haciendo, además, que el pecado se convirtiera en *transgresión*. En este sentido, los pecados bajo el régimen de la Ley (cosa que no acaecía en los de época anterior) son semejantes al pecado de Adán, pues uno y otros son transgresión de un precepto divino. Puede decirse que la Ley es como una segunda fase en el plan de salud de Dios, una vez fracasada la primera con la transgresión de Adán; es como si Dios intentara una renovación de sus planes de salud, valiéndose esta vez de los preceptos de la Ley, a cuyo cumplimiento vincula grandes bienes, igual que había hecho con Adán. Como entonces el demonio (cf. Gén 3, 4.13), también ahora el «pecado», herencia de aquella transgresión de Adán, intenta hacer fallar los planes de Dios, impulsando a los hombres a la transgresión, a fin de llevarles a la «muerte», no ya sólo la que es consecuencia de la transgresión de Adán (cf. 5,14), sino la debida a nuestros pecados personales. La táctica es la misma; de ahí que la descripción que de esta actividad del «pecado» hace

[2] Es un hecho de experiencia, con aplicación también después del bautismo, este despertar de la concupiscencia ante lo prohibido. Conocido es a este respecto el verso de Ovidio: «Nitimur in vetitum semper cupimusque negata» (*Amores* 3,4,17). De modo parecido se expresa también el autor de los Proverbios: «Son dulces las aguas hurtadas, y el pan de tapadillo, el más sabroso» (Prov 9,17).

San Pablo (v.8-11) esté como recordando el pasaje del Génesis donde se cuenta la tentación de nuestros primeros padres. Lo que a San Pablo interesaba hacer resaltar es que esos planes de Dios también aquí van a fallar, y de hecho el hombre, bajo el régimen de la Ley, quedará peor que antes, con aumento del número de pecados y agravación de su malicia (cf. 5,20).

¿A qué, pues, la Ley? ¿Es que nos ha sido dada para llevarnos a la «muerte»? Esta inquietante pregunta, aunque en realidad ya quedaría contestada con lo anterior, va a ser objeto de más detallada respuesta.

La potencia maligna del pecado. 7,13-25

13 ¿Luego lo bueno me ha sido muerte? ¡Eso, no! Pero el pecado, para mostrar toda su malicia, por lo bueno me dio la muerte, haciéndose por el precepto sobremanera pecaminoso. 14 Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. 15 Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. 16 Así, pues, si hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena. 17 Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. 18 Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. 19 En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. 20 Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. 21 Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apega; 22 porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior; 23 pero siento otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros. 24 ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?... 25 Gracias a Dios por Jesucristo nuestro Señor... Así, pues, yo mismo, que con la razón sirvo a la ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado.

Sigue San Pablo analizando las relaciones entre pecado y Ley. Y lo primero, como había hecho en la perícopa anterior (cf. v.7), presenta en forma de pregunta el verdadero nudo de la cuestión: «¿Luego lo bueno me ha sido muerte?» (v.13). Ese es precisamente el punto a explicar: cómo una cosa buena y espiritual, como es la Ley, ha podido ser de hecho causa de muerte para el hombre.

La respuesta, en sus líneas esenciales, está ya indicada en los v.13-14, haciendo recaer la responsabilidad no sobre la Ley, sino sobre el «pecado». Este «pecado», que el Apóstol con atrevida figura literaria presenta como personificado, es el mismo de que ha venido hablando en las perícopas anteriores, íntimamente ligado a la transgresión de Adán, a raíz de la cual entró en el mundo (cf. 5, 12-21; 6,12-14; 7,5); se trata, como ya dijimos más arriba, no de un pecado específico contra este o aquel mandamiento, sino de un pecado general, entrañado en el hombre como consecuencia de la falta de Adán, que nos está continuamente impeliendo al mal. Aunque

ya había entrado en el mundo a raíz de la transgresión de Adán, hasta la aparición de la Ley este pecado estaba como «muerto» (cf. v.8), y fueron los preceptos de la Ley los que lo hicieron revivir (cf. v.9), siendo ellos ocasión de que «mostrara toda su malicia y se hiciese sobremanera pecaminoso» (v.13). San Pablo, hablando en nombre de los que viven bajo la Ley, dice que «ha sido vendido a él por esclavo» (v.14), que «habita en su carne y en sus miembros» (v.17.18.20.23), terminando su descripción con aquella exclamación angustiosa: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (v.24). El «cuerpo de muerte» es el cuerpo en cuanto esclavo del pecado y, por eso mismo, destinado a la «muerte», entendido el término en el sentido complejo en que lo viene usando el Apóstol, conforme explicamos al comentar 5,12-14.

Es, pues, el pecado, no la Ley, la verdadera causa del desorden. Si la Ley, señalando qué se debe hacer y qué se debe evitar, hubiera sido dada a seres en perfecto estado de rectitud, no hubiera tenido sino ventajas; pero de hecho, después de la transgresión de Adán, no es ésa la condición de la humanidad. Tenemos un «yo» dividido, el «yo carnal», siempre de parte del pecado, y el «yo recto», radicado en la razón (νοῦς), que aprueba y se deleita en la Ley divina (v.22. 23.25); mas, por desgracia, el «yo recto» está dominado por el «yo carnal», resultando ese drama o lucha en el interior del hombre, tan sutilmente descrito por San Pablo, drama que termina en una incongruencia entre juicio y acción, entre teoría y práctica, al querer y aprobar el bien con nuestra inteligencia o parte superior y luego, de hecho, arrastrados por la carne, obrar el mal (v.15-23). Es la incongruencia descrita también por autores paganos [3]. San Pablo describe ese drama en tres ciclos, aunque en el segundo (v.18-20) prácticamente no hace sino repetir lo del primero (v.15-17), haciendo recaer, lo mismo en uno que en otro, toda la responsabilidad sobre el «pecado»; en el tercero (v.21-23) se recogen las observaciones precedentes, con aplicación más concreta al caso de la Ley mosaica, que está de acuerdo con nuestro «querer», pero no con nuestro «obrar». Es decir, para San Pablo, el judío se encuentra entre dos leyes contradictorias: la mosaica o Ley de Dios, que se corresponde con la «ley de la razón», y la carnal o «ley en sus miembros», que le encadena al pecado; y como la Ley, en cuanto tal, no hace sino señalar el camino sin dar fuerza interior para recorrerlo, resulta que de hecho, a causa del «yo carnal», no hace sino aumentar el pecado. Este es el drama terrible del hombre bajo la Ley, visto en su realidad desde las alturas de la revelación cristiana. No que entonces no pudiera haber hombres justos, como los podía también haber entre los gentiles (cf. 2,7.10.13), pero no lo eran en virtud de la Ley, que no hacía sino señalar el camino, sino en virtud de un elemento extrínseco a ella, es a saber, la *gracia*, que derivaba de otro principio, y con la que únicamente era posible resistir a la es-

[3] Cf., v.gr., OVIDIO: «Video meliora proboque, deteriora sequor» (*Metam.* 7,20-21). De modo parecido se expresa EPICTETO: «... quod vult non facit, et facit quod non vult» (*Disert.* 2,26).

clavitud del pecado. San Pablo, al tratar del valor de la Ley, prescinde de este elemento extrínseco, a fin de hacer ver a los orgullosos judíos, tan ufanos con su Ley (cf. 2,17; 9,4), que la Ley, en cuanto tal, no llevaba a la «salud», sino que, al contrario, era causa de más pecados. Es la conclusión a que quería llegar, para que así resultase más clara la necesidad de la obra de Jesucristo (v.24-25). En otros pasajes de sus cartas completará la descripción del papel de la Ley, afirmando que era sólo una fase transitoria en los planes divinos de salud, destinada a producir en el hombre la conciencia de su pecado y llevarle a Cristo, objeto de las promesas hechas a Abraham (cf. 4,13-16; 10,4; 11,32; Gál 3,6-25; Col 2,14).

Llama la atención el que San Pablo, después de la exclamación de alivio ante la liberación operada por Jesucristo (v.25a), vuelva de nuevo a recordar el conflicto entre la «razón», queriendo el bien, y la «carne», arrastrándonos al mal (v.25b). Probablemente no se trata sólo de una especie de epílogo confirmativo de lo dicho en los v.15-23, sino que es una manera de indicar que el conflicto, aunque con menos dramatismo, como explicará en el capítulo octavo, seguirá también en el cristiano, que habrá de luchar contra las tendencias de la carne y dejarse guiar por el Espíritu hasta conseguir la «salud» definitiva.

La vida de gracia o vida del espíritu. 8,1-11

**1 No hay, pues, ya condenación alguna para los que están
en Cristo Jesús, 2 porque la ley del espíritu de vida en Cristo
Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte. 3 Pues lo
que a la Ley era imposible, por ser débil a causa de la carne,
Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del
pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, 4 para
que la justicia de la Ley se cumpliese en nosotros los que no
andamos según la carne, sino según el espíritu. 5 Los que son
según la carne, tienden a las cosas carnales; los que son según
el espíritu, a las cosas espirituales. 6 Porque las tendencias de
la carne son muerte, pero las tendencias del espíritu son vida
y paz. 7 Por lo cual las tendencias de la carne son enemistad
con Dios, que no se sujetan ni pueden sujetarse a la ley de Dios.
8 Los que están en la carne no pueden agradar a Dios.**

**9 Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, si
es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero,
si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo.
10 Mas, si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el
pecado, pero el espíritu vive por la justicia. 11 Y si el Espíritu
de aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita
en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos
dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de
su Espíritu, que habita en vosotros.**

Hemos llegado al punto culminante de la exposición que viene haciendo el Apóstol sobre la *justificación*. Hasta aquí, una vez probado el hecho (c.1-4), se había fijado sobre todo en el aspecto negativo: reconciliación con Dios (c.5), liberación del pecado (c.6),

liberación de la Ley (c.7); ahora, a lo largo de todo este capítulo octavo, va a atender más bien al aspecto positivo, deteniéndose a describir la condición venturosa del hombre justificado, que vive bajo la acción del Espíritu, teniendo a Dios por padre, seguro de que llegará a conseguir la futura gloria que les espera.

Comienza San Pablo su descripción con una afirmación rotunda: «No hay, pues, ya condenación alguna (οὐδὲν κατάκριμα) para los que están en Cristo Jesús» (v.1). Con la expresión «estar en Cristo Jesús» nos sitúa claramente en campo cristiano; no se trata ya del hombre bajo la Ley, como en el capítulo anterior, sino de quien ha sido incorporado a la vida misma de Cristo por el bautismo, conforme explicó en 6,3-11. Pero ¿qué quiere indicar con la palabra «condenación»? El término fue usado ya por el Apóstol anteriormente, refiriéndose a la «condenación» que cayó sobre el hombre a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5,16.18), y es evidente que ambos pasajes están relacionados. Aquella condenación, con su reato de culpa y de pena, fue causa del desorden introducido en el hombre, quien desde ese momento quedó esclavo del «pecado» y de la «muerte» (cf. 6,12-13.20-21), sin que la Ley mosaica ni la ley de la «razón» pudieran hacerles frente (cf. 7,13-23), dando ocasión a aquel terrible grito de angustia que San Pablo pone en boca del hombre que vive bajo la Ley: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (7,24). Pues bien, fue Jesucristo el que nos liberó de ese *dominio del pecado y de la muerte* (cf. 5,21; 6,3-11; 7,4-6.25a), que es lo que San Pablo parece incluir aquí directamente bajo el término «condenación»; de ahí la partícula ilativa «pues» (ἄρα) con que introduce su afirmación, dando a entender que se trata de una consecuencia de lo anteriormente expuesto (c.5-7), y quizás con alusión particular a 7,25a, cuya respuesta, demasiado escueta, va a intentar ahora desarrollar.

Lo que añade en el v.2: «porque la ley del espíritu de vida...», no hace sino confirmarnos en lo dicho. No cabe duda, en efecto, que la «ley del pecado y de la muerte», a que ahí se alude, está equivaliendo a la «condenación» del v.1; ni parece significar otra cosa que ese dominio del pecado y de la muerte, encastillados en la carne, tan dramáticamente descrito en 7,8-24. De ese dominio nos liberó «Dios por Jesucristo» (7,25) o, dicho de otra manera, «la ley del espíritu de vida en Cristo» (v.2). Esta última expresión, a primera vista no muy clara, está cargada de sentido. Si el Apóstol habla de «ley del espíritu», es en evidente paralelismo con «ley del pecado», en cuanto que al dominio del pecado, como principio de acción, llevando al hombre a la muerte, sucede ahora, en los justificados, el dominio del «espíritu», llevándolo a la vida. Pero ¿qué significa el término «espíritu»? Es aquí donde late la mayor dificultad. El término vuelve a aparecer repetidamente en los versículos siguientes (v.4.5.6), y a veces con clara referencia a la persona del Espíritu Santo (cf. v.9.11). Es por lo que algunos autores, también aquí en el v.2, ponen la palabra con mayúscula. Creemos, sin embargo, que hasta el v.9 no se alude directamente a la persona del Espíritu Santo,

y que más bien debemos traducir con minúscula, con referencia al «espíritu» o parte superior del hombre, en contraposición a la «carne» o parte inferior (cf. 7,18.23; 1 Cor 5,3.5; 7,34; Gál 5,16-17; Col 2,5), sin que por eso quede excluida toda referencia a la persona del Espíritu Santo, pues en la concepción y terminología de San Pablo el término «espíritu» (πνευμα), a diferencia del de «razón» (νους, cf. 7,23.25; 12,2), indica, en general, la parte superior o intelectiva del hombre, no a secas, sino en cuanto se mueve y actúa bajo la acción del Espíritu Santo. De ahí que «caminar según el espíritu» (v.4) venga a equivaler prácticamente a caminar conforme lo pide la recta razón iluminada y fortificada por el Espíritu Santo, y que en el v.9 se diga que «no está en el espíritu» aquel en quien no «habita el Espíritu Santo». De este papel preponderante del Espíritu Santo en la vida del cristiano habla frecuentemente San Pablo (cf. 5,5; 8,14.26; 1 Cor 6,11.19; 12,3; Gál 3,2-5; Ef 3,16; 2 Tim 1,14; Tit 3, 5-6). De otra parte, el Espíritu no se nos comunica aisladamente, por así decirlo, sino en cuanto incorporados a Jesucristo, formando un todo con El, y participando de su vida; de ahí que el Apóstol no hable simplemente de «ley del espíritu», sino de «ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (v.2).

La razón profunda de por qué esta «ley del espíritu de vida en Cristo» pudo librarnos de la «ley del pecado y de la muerte» está indicada en los v.3-4. Ambos versículos forman un solo período gramatical, de construcción bastante irregular [1], pero de extraordinaria riqueza de contenido. Comienza el Apóstol por recordar, resumiendo lo ya expuesto en 7,8-24, la impotencia de la Ley para vencer a nuestra carne de pecado y llevar a los hombres a los ideales de justicia y santidad que sus preceptos prescribían (v.3a); a continuación indica el modo como Dios puso remedio a esa situación de angustia (cf. 7,24), enviando al mundo a su propio Hijo y «condenando al pecado en la carne» (v.3b); por fin, a manera de conclusión, señala cómo, realizada esa obra redentora por Cristo, nos es ya posible conseguir los ideales de justicia que la Ley perseguía, a condición de que «no caminemos según la carne, sino según el espíritu», condición que el Apóstol, aunque en realidad no siempre de hecho sea así, supone realizada en todos los cristianos (v.4). Está claro que las afirmaciones fundamentales son las del v.3b, donde el Apóstol se refiere directamente a la obra redentora de Cristo, de quien dice que vino a este mundo «en carne semejante a la de pecado, y por el pecado, condenando al pecado en la carne». Tres verdades bien definidas: la de que vino «en carne semejante a la de pecado», es decir, revestido de verdadera carne, exactamente igual a la nuestra, pero sin pecado (cf. 1,3; Gál 4,4; 2 Cor 5,21; Heb 4,15); la de que vino «por el pecado» (περὶ ἁμαρτίας), es decir, a causa del pecado y para destruirlo (cf. Gál 1,4); y la de que, a través de El, Dios

[1] En efecto, la primera proposición: «Lo que a la Ley era imposible», queda como en suspenso, faltando otra que la complete. Podríamos ordenar así el conjunto: «Lo que a la Ley era imposible..., Dios lo ha hecho posible, enviando a su propio Hijo... y condenando al pecado...»

«condenó (κατέκρινεν) al pecado en la carne». Es esta última expresión la que constituye el centro de toda la perícopa y la que ofrece precisamente mayor dificultad de interpretación. La idea general es clara; no así el precisar toda la significación y alcance de cada palabra. Desde luego, bajo el término «condenó» hemos de ver no una mera declaración verbal, sino algo eficaz, que despoja al pecado de su dominio sobre la carne, de ese dominio tan dramáticamente descrito en 7,13-24. Pero ¿en qué momento de la vida de Jesucristo realizó Dios esa «condenación del pecado en la carne» y por qué tuvo valor para todos los hombres? La respuesta no es fácil. Muchos autores creen que San Pablo está refiriéndose al momento concreto de la pasión y muerte de Cristo, que fue cuando se consumó la obra redentora y, consiguientemente, la destrucción del pecado (cf. 6,2-11; Col 1,22); otros, sin embargo, como Lagrange y Zahn, opinan, y quizás más acertadamente, que se alude al hecho mismo de la encarnación, al enviar Dios a su propio Hijo en carne no dominada por el pecado, prueba inequívoca de que éste había perdido su universal predominio. Claro que esto no significa que hayamos de excluir toda relación a la pasión y muerte de Cristo en la perspectiva de San Pablo, pues esa derrota del pecado en la carne de Cristo, al venir al mundo, es como un fruto anticipado de su pasión y muerte, que es donde se consuma la obra redentora. De otra parte, esa victoria de Jesucristo en su carne es victoria para todos los hombres. San Pablo no precisa en este pasaje cómo sea ello posible. Da por supuesto que Jesucristo, como nuevo Adán, es representante y cabeza de todos los hombres, y que, al tomar carne como la nuestra, aunque sin pecado, puede obrar en nuestro nombre y transmitirnos los resultados adquiridos (cf. 5,12-21).

Los v.5-8, que siguen, ofrecen consideraciones de tipo ya más bien práctico. Parece que fue la última frase del v.4: «... los que no andamos según la carne, sino según el espíritu», la que sugirió a San Pablo estas hermosas reflexiones en que va haciendo resaltar el contraste entre *carne* y *espíritu*, como dos principios opuestos de acción, señalando, además, las consecuencias a que una y otro llevan. La misma idea, más ampliamente desarrollada, encontramos en Gál 5,16-26. Son de notar los términos φρονοῦσιν (v.5) y φρόνημα (v.6-7), que hemos traducido por «tienden a» y por «tendencias» respectivamente, pero cuyo significado es más complejo, indicando a la vez *convicciones* y *sentimientos*, una como entrega al objeto de que se trata de nuestro entendimiento y voluntad, que no saben pensar ni aspirar a otra cosa. Los términos «muerte», a la que conducen las tendencias de la carne, y «vida», a la que conducen las del espíritu, ya quedan explicados en capítulos anteriores (cf. 5,12-21; 6,4-5). Algo extraña resulta la expresión de que las tendencias de la carne «no se sujetan *ni pueden sujetarse* a la ley de Dios» (v.7); pero adviértase que no se trata de la carne como tal, en cuanto criatura de Dios, que nada creó malo, sino de la «carne» en cuanto dominada por el pecado a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5,12; 7,14.18.23). Esta carne, así atendida, manifestará siempre tendencias hostiles

a Dios, pues Dios y pecado son irreconciliables. Ello no significa, sin embargo, que la carne sea inaccesible a las influencias del Espíritu y que el hombre «carnal» no pueda pasar a «espiritual», así como también viceversa. Las mismas advertencias y amonestaciones del Apóstol, en este y otros pasajes, están indicando que puede darse ese tránsito [2].

Expuesta así la antítesis entre «carne» y «espíritu», San Pablo va a profundizar más en esto último (v.9-11), dirigiéndose directamente a los romanos: «Pero vosotros no estáis en la carne...» (v.9). Y primeramente establece clara relación entre «estar en el espíritu» y la presencia o inhabitación del Espíritu Santo, de modo que aquello primero venga a ser como un efecto de esto segundo (v.9). Nótese cómo el Apóstol habla indistintamente de «Espíritu de Dios» y «Espíritu de Cristo» (v.9), con lo que claramente da a entender que el Espíritu, tercera persona de la Santísima Trinidad, procede no sólo del Padre, sino también del Hijo, conforme ha sido definido por la Iglesia. Y aún hay más. Da por supuesto el Apóstol que por el hecho de habitar en nosotros el Espíritu de Dios o Espíritu de Cristo (v.9), habita también el mismo Cristo (v.10). Es ésta una consecuencia de lo que los teólogos llaman «circuminsesión» o mutua existencia de una persona en las otras (cf. Jn 10,38; 14,11). Cristo habita en nosotros a través de su Espíritu, que es a quien pertenece, por apropiación, el oficio de santificador, haciendo partícipes a los hombres de la vida misma divina o vida de la gracia. Esa presencia del Espíritu de Cristo y de Cristo mismo en nosotros hace que, aunque «el cuerpo esté muerto por el pecado (νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν), el espíritu sea vida a causa de la justicia» (ζωὴ διὰ δικαιοσύνην). Alude el Apóstol, aunque hay que reconocer que sus expresiones no son del todo claras, a la muerte a la que permanece sujeto nuestro cuerpo a causa del pecado original (νεκρόν = θνητόν, cf. v.11), y a la vitalidad que da a nuestro espíritu la vida de la gracia en orden a (διά = = εἰς, cf. 6,16; 8,4) poder practicar la justicia [3]. Y aún hay otro

[2] Es un absurdo atribuir a San Pablo, como hacen algunos críticos acatólicos, ideas filosóficas del dualismo griego, cual si considerase la carne o materia como mala en sí misma, de la que el alma debe tender a liberarse para recobrar su libertad nativa. Para San Pablo, Dios es el único creador de todo, también del cuerpo material, y repugna con esa concepción cualquier clase de materia autónoma o de demiurgo independiente. También el cuerpo está destinado a recibir las influencias del Espíritu y a resucitar glorioso (cf. v.11). Y es que la relación del pecado con la carne no es esencial, sino sólo accidental, que tiene su fundamento en el hecho histórico del pecado original. Cierto que el desorden introducido afecta a todo el hombre, pero no sin razón San Pablo se fija de modo especial en la carne o parte material del compuesto humano, pues es en los apetitos sensibles donde el desorden se manifiesta de manera más clara, siendo éstos los que trastornan por completo la armonía de nuestra naturaleza y teniendo casi siempre su parte en el desarreglo de las facultades superiores. Además, ese desorden, cuyo origen hay que buscarlo en el pecado de Adán, se transmite precisamente a través de la propagación de la carne, que es lo que nos entronca con nuestro primer padre.

[3] Algunos autores, siguiendo a San Juan Crisóstomo, entienden esa «muerte» del cuerpo con referencia a nuestra muerte mística en el bautismo (cf. 6,4-6), que el Apóstol afirmaría ser también efecto de la presencia de Cristo en nosotros; sin embargo, dado que en el v.11 se habla de la muerte corporal, parece que en ese mismo sentido debe entenderse la expresión del v.10.

En cuanto a la expresión «a causa de la justicia», tampoco es clara. Muchos autores la entienden en sentido causal, en paralelismo con «por el pecado», atribuyendo a la justicia que Dios nos confiere (cf. 1,17; 3,21) el ser causa o raíz de la vida espiritual; sin embargo, parece más en consonancia con el contexto el sentido final, conforme hemos interpretado

efecto de la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros, y es que gracias a la acción del Espíritu presente en nosotros (cf. 1 Cor 3, 16; 6,19), nuestros mismos cuerpos mortales serán «vivificados» a su tiempo, lo mismo que lo fue el de Cristo (v.11). Es curioso que San Pablo, aludiendo a esta resurrección futura de los cuerpos, no emplee la palabra «resucitar», sino «vivificar» (ζωοποιεῖν), de sentido más amplio, quizá pensando en los supervivientes de tiempos de la *parusía* (cf. 1 Cor 15,51-52; 1 Tes 4,15-17), a los que no sería fácilmente aplicable la palabra «resucitar». La idea de unir nuestra resurrección a la de Jesucristo es frecuente en San Pablo (cf. 6,5; 1 Cor 6,14; 15,20-23; 2 Cor 4,14; Ef 2,6; Flp 3,21; Col 1,18; 2,12-13; 1 Tes 4,14). De ordinario no se detiene a explicar el porqué de esta vinculación entre la resurrección de Cristo y la nuestra; pero, a poco que se lea entre líneas, fácilmente se vislumbra que para San Pablo esa doctrina descansa siempre sobre la misma base: la unión místico-sacramental de todos los cristianos con Cristo, Cabeza viviente de la Iglesia viviente. O dicho de otra manera: gracias al Espíritu de Cristo, presente en nosotros, somos como englobados en la vida misma de Cristo, y debemos llegar hasta donde ha llegado El, a condición de que no rompamos ese contacto, volviéndonos hacia los dominios de la carne. Añadamos que San Pablo se fija sólo en la resurrección de los justos. Que también hayan de resucitar los pecadores, consta por otros textos (cf. Jn 5,28-29; Act 24,15).

Hijos de Dios y herederos del cielo. 8,12-17

12 Así, pues, hermanos, no somos deudores a la carne de vivir
según la carne, 13 que, si vivís según la carne, moriréis; mas, si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.
14 Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos
son hijos de Dios. 15 Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! 16 El
Espíritu mismo da testimonio a una con nuestro espíritu de
que somos hijos de Dios, 17 y si hijos, también herederos de
Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados.

Continúa San Pablo presentando a sus lectores de Roma las profundas realidades de la vida cristiana y la certeza de que esas realidades llegarán a su plenitud. Y primeramente, como conclusión de lo expuesto, les exhorta a vivir según el espíritu y no según la carne, pues a ésta ningún beneficio le debemos, de modo que nos veamos como obligados a obedecer a sus exigencias (v.12). Por el contrario, si obedecemos esas exigencias, de nuevo caeremos en la «muerte» de la que nos liberó Jesucristo (cf. 7,24-25); mas si, siguiendo los impulsos del espíritu, las «mortificamos» (θανατοῦμεν), es a saber, suprimimos su vida, no consintiendo con lo que nos piden, sino

nosotros. Ni hay por qué urgir el paralelismo, pues cada cosa debe interpretarse según su naturaleza; y no es lo mismo «pecado» que «vida», la cual se nos confiere en orden a producir algo (cf. 6,11-13; 7,4).

más bien ejercitándonos en las virtudes contrarias (cf. Col 3,5), entonces es cuando «viviremos» la vida verdadera (v.13). Es lo que va a demostrar San Pablo a continuación.

Ante todo, una afirmación fundamental: los que viven esa vida de mortificación de la carne bajo el impulso del espíritu, o lo que es lo mismo, los «movidos por el Espíritu» (se supone que en consonancia con la naturaleza humana, sin suprimir su libertad, cf. v.13), ésos son «hijos de Dios» (v.14). La expresión «hijos de Dios», aplicada al hombre, no es nueva, y se usó ya en el Antiguo Testamento (cf. Ex 4,22; Dt 14,1; Os 11,1; Sab 2,18); sin embargo, después de la redención operada por Jesucristo, dicha expresión adquiere un significado mucho más hondo, como el mismo San Pablo concretará en seguida (v.15-16). En efecto, antes podía ser invocado Dios como Padre (cf. Ex 4,22; Dt 32,6; Is 1,2; Jer 31,9), y, de hecho, así lo hicieron a veces los israelitas (cf. Is 63,16; 64,8; Sab 14,3; Ecli 23,1.4); pero la primera y principal disposición de ánimo hacia la divinidad, lo mismo entre judíos que entre gentiles, era el temor, no el amor, idea ésta que quedaba muy en segundo plano (cf. Dt 6,13; 10,20-21). Ahora, en los tiempos del Evangelio, es al revés. Aunque seguimos reconociendo la omnipotencia y terrible justicia de Dios, prevalece totalmente la idea de amor; no es el espíritu de «siervos» con su Amo, sino el de «hijos» con su Padre, el que regula nuestras relaciones con Dios (cf. Mt 6,5-34). San Pablo ve la prueba de esta realidad en ese sentimiento de filiación respecto de Dios que experimentamos los cristianos en lo más íntimo de nuestro ser («espíritu de adopción»), que hace le invoquemos bajo el nombre de Padre [4]. Es un sentimiento que no procede de nosotros, sino que lo «hemos recibido» (v.15), y está íntimamente relacionado con la presencia del Espíritu en nosotros (v.14). Concretando más, con ayuda también de otros pasajes (cf. Gál 4,4-6; Ef 1,3-14; Tit 3,5; 1 Jn 3,1-2; 4,7; Jn 1,13; 3,5), añadiremos que ese sentimiento o «espíritu de adopción» se debe a un como nuevo nacimiento que se ha operado en nosotros a raíz de la justificación, al hacernos Dios partícipes de su misma naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4), entrando así a formar parte real y verdaderamente de la familia de Dios. A este testimonio de nuestro espíritu une su testimonio el Espíritu Santo mismo, testificando igualmente que somos «hijos de Dios» (v.16). No es fácil precisar la diferencia entre este testimonio del Espíritu Santo (v.16) y el de nuestro espíritu bajo la acción del Espíritu Santo (v.15). Quizás se trate simplemente de mayor o menor intensidad en esa como posesión del alma por parte del Espíritu Santo. Lo que sí afirmamos es que el testimonio del Espíritu Santo, infalible en sí mismo, tiene valor absoluto, tratándose del conjunto de los fieles, pero sería absurdo deducir que cada

[4] Es posible que haya aquí una alusión al *Padrenuestro*, la oración cristiana por excelencia, que nos enseñó el mismo Jesucristo (cf. Lc 11,1-4). San Pablo antepone a la palabra «Padre» el término correspondiente arameo «Abba», y lo mismo hace en Gál 4,6. Igual hace San Marcos al referirnos la oración de Jesucristo en Getsemaní (Mc 14,36). Probablemente se trata, como sucede con otras fórmulas (cf. 1 Cor 14,16; 16,22), de antiguas reminiscencias conservadas en oraciones litúrgicas, que se resistían a desprenderse de esas palabras primitivas que, aunque en lengua extraña, tanto decían al corazón cristiano.

uno de ellos puede percibirlo experimentalmente, con certeza que no deje lugar a duda, doctrina que justamente condenó el concilio Tridentino contra los protestantes.

Terminada la prueba, en seguida la conclusión esperada: «Si hijos, también herederos...» (v.17). Es aquí donde quería llegar San Pablo. Nótese que la eterna glorificación es para el cristiano no una simple recompensa, sino una *herencia*, a la que tenemos derecho, una vez que hemos sido «adoptados» como hijos de Dios (v.15; Gál 4,5; Ef 1,5), haciéndonos ingresar en su familia. Con ello nos convertimos en «coherederos» de Cristo (v.17), el Hijo natural de Dios, que ha ingresado ya también como hombre en la posesión de esos bienes (cf. Flp 2,9-11), para nosotros todavía futuros (cf. v.23-24). San Pablo, más que hablar de «herederos de la gloria», habla de «herederos de Dios», quizás insinuando que poseeremos al mismo Dios por la visión beatífica (cf. 1 Cor 13,8-13; 1 Jn 3,2). Como colofón, no se olvida de recordar una doctrina para él muy querida, la de que nuestra suerte está ligada a la de Cristo (cf. v.11), y hemos de «padecer con El», si queremos ser «con El glorificados» (v.17).

Certeza de nuestra esperanza. 8,18-30

**18 Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo pre-
sente no son nada en comparación con la gloria que ha de ma-
nifestarse en nosotros; 19 porque la expectación anhelante de
lo creado ansía la manifestación de los hijos de Dios, 20 pues
lo creado fue sometido a la vanidad, no de grado, sino por
razón de quien lo sometió, con la esperanza 21 de que también
lo creado será liberado de la servidumbre de la corrupción
para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.
22 Pues sabemos que hasta el presente todo lo creado gime
y siente dolores de parto. 23 Ni es sólo eso, sino que también
nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos
dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por
la redención de nuestro cuerpo. 24 Porque en esperanza esta-
mos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza.
Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? 25 Pero, si esperamos
lo que no vemos, en paciencia esperamos.**

**26 Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza,
pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos;
mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefa-
bles, 27 y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo
del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios.**

**28 Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las
cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus
designios son llamados. 29 Porque a los que de antemano co-
noció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de
su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos her-
manos; 30 y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los
que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos tam-
bién los glorificó.**

En realidad, San Pablo dejó ya demostrada su tesis al señalar que «somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos...» (v.16-17).

Pero quiere seguir aún insistiendo en el tema. Su última advertencia de que «para ser glorificados con Cristo, antes hemos de padecer con El» (v.17), podía asustar a alguno. Por eso, su afirmación inmediata: «los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros» (v.18; cf. 2 Cor 4, 17; Col 3,4). Es la respuesta cristiana más sencilla al problema del sufrimiento: que no paremos nuestra consideración en lo presente, sino que miremos hacia el futuro (cf. Mt 16,24-27; Col 2,10-12; 1 Pe 4,13). A continuación va señalando el Apóstol las pruebas o razones, especie de garantía divina, que corroboran, en continuo *crescendo*, la certeza de esa nuestra esperanza: primeramente, el presentimiento de las cosas creadas (v.19-22); después, nuestros propios gemidos suspirando por la glorificación (v.23-25); luego, la intercesión del Espíritu Santo a nuestro favor (v.26-27); por fin, los planes mismos de Dios, que todo lo endereza a la salud de sus escogidos (v.28-30). Comentaremos brevemente cada una de estas pruebas.

Comienza el Apóstol fijando su atención en el «mundo creado» (ἡ κτίσις), sometido contra su voluntad a la «vanidad» (ματαιότης), y «corrupción» (φθορά), que espera anhelante «la manifestación de los hijos de Dios», momento en que también él será liberado de su servidumbre «para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (v.19-22). No parece caber duda que ese «mundo creado», que el Apóstol presenta personificado, es el mundo sensible inferior al hombre, al que expresamente se contrapone (cf. v.19.23); pero ¿qué clase de servidumbre es esa a que ha sido sometido y cuál es la liberación que espera? La respuesta a estas preguntas no es fácil. Creemos que como base de toda explicación hay que colocar dos textos del Génesis: la sujeción que Dios hace al hombre de todos los seres inferiores a él (Gén 1,26-29), y el pecado de éste, que afectó también a esos seres inferiores, al menos en su relación hacia el hombre (Gén 3,17-19). Produce, pues, el pecado de Adán un desequilibrio en las cosas, un desorden, un modo de ser, que no es el puesto primitivamente por Dios; y este modo de ser le ha venido a las cosas «no de grado, sino por razón de quien las sometió» (v.20), es decir, no por responsabilidad directa, sino en virtud de aquel lazo moral que Dios estableció entre el hombre y los seres inferiores, de modo que éstos siguiesen la suerte de aquél. Precisamente, debido a tener su suerte ligada a la del hombre, la «esperanza» de liberación que Dios dejó entrever al hombre ya desde el momento mismo de la caída (Gén 3,15), era también «esperanza» para las cosas mismas. Esa, y no otra, parece ser la «esperanza» de que habla San Pablo (v.20). En realidad es la misma idea que encontramos ya en Isaías, cuando Dios promete «cielos nuevos y tierra nueva» para la época mesiánica (Is 65,17; 66,22), idea que se recoge en el Nuevo Testamento, fijando su realización en la *parusía* (cf. Mt 19,28; Act 3,21; 2 Pe 3,13; Ap 21,1). La diferencia está únicamente en que San Pablo dramatiza más las cosas y habla no sólo del estado glorioso final, sino también de la etapa anterior, etapa de «expectación anhelante...,

de gemidos y dolores de parto», suspirando por ese estado glorioso final, que tiene como centro al hombre, lo mismo que lo tuvo la caída. Por eso, probablemente, es por lo que escribe «sabemos que...» (v.22), como indicando que se trata de doctrina conocida.

Querer concretar más es difícil, y apenas podemos salir de conjeturas. San Juan Crisóstomo, al que siguen otros muchos, antiguos y modernos, cree que la «vanidad» y «corrupción» a que ha sido sometido el mundo creado no es otra cosa que la ley de *mutabilidad y muerte*, que afecta a todos los seres materiales, y de la que serán liberados al final de los tiempos. Pero ¿es que antes del pecado de Adán no estaban sujetos a mutación y muerte? ¿Es que lo van a dejar de estar al fin de los tiempos? No es probable que San Pablo tratara de responder a estas cuestiones. Por eso muchos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría, interpretan los términos «vanidad» y «corrupción» en sentido moral, no en sentido físico, y se aplicarían a las criaturas irracionales en cuanto que, a raíz del pecado de Adán, quedaron sometidas a hombres «vanos» y «corrompidos» que se valen de ellas para el pecado (cf. 1,21-32), suspirando por verse liberadas de tan degradante esclavitud. Pero ¿no será esto limitar demasiado la visión de San Pablo? Notemos que el Apóstol atribuye dimensiones cósmicas, y no sólo antropológicas (5,12-21), a la redención de Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20). Quizá, pues, sea lo más prudente dejar imprecisa la interpretación, porque imprecisa estaba probablemente también en la mente de San Pablo. No deben urgirse demasiado los términos «vanidad» (ματαιότης), de sentido más bien moral (cf. 1,21; Ef 4,17; 2 Pe 2,18), o «corrupción» (φθορά), de sentido más bien físico (cf. 1 Cor 15,42.50; Gál 6,8; Col 2,22); pues el centro de todo el drama es el hombre, y en éste se cumplen ambos aspectos, por lo que nada tiene de extraño que el Apóstol emplee esos mismos términos refiriéndose a las criaturas irracionales, cuya suerte ligó Dios a la del hombre.

Una segunda prueba, que es complementaria de la anterior, la ve el Apóstol en nuestros propios gemidos, suspirando también por la glorificación (v.23-25). Son «gemidos» por parte de quienes poseen ya las «primicias del Espíritu» (v.23); por tanto, aparte las razones de la prueba anterior, tenemos una nueva garantía de que esa expectación anhelante no puede quedar frustrada. San Pablo habla no de glorificación, sino de «adopción» (v.23), término que resulta aquí un poco extraño, pues ésa la poseemos ya a raíz de la justificación (cf. v.14-15); ello indica que el término «adopción» (υἱοθεσία) puede tomarse en sentido más y menos pleno, desde que comienza en la justificación hasta su consumación o desenvolvimiento definitivo en la gloria, que es como ahora lo toma San Pablo. Es por eso, probablemente, por lo que, como tratando de explicarse más, añade lo de «redención de nuestro cuerpo» (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν), cosa que sabemos está reservada para después de la muerte (v.23; cf. 1 Cor 15,42-53; 2 Cor 5,1-5). En el mismo sentido habla de «primicias del Espíritu» (v.23), es decir, de que tenemos ya el Espíritu (cf. v.9.11.14), pero no tenemos todavía todo lo que esa

posesión nos garantiza. Dicho de otra manera, estamos «salvos en esperanza» (v.24), pues la plenitud de esa salvación aparecerá sólo más tarde (cf. 5,1-11); de momento debemos esperar «en paciencia» (v.25), o lo que es lo mismo, con espera sufrida y constante.

A continuación indica San Pablo una tercera prueba o motivo de confianza (v.26-27). No son ya sólo los «gemidos» del mundo creado (v.22) y nuestros propios «gemidos» (v.23), sino que el mismo Espíritu, «viniendo en ayuda de nuestra flaqueza (ἀσθένεια)..., aboga por nosotros con gemidos inefables» (ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). La inteligencia del pasaje está centrada en el sentido que se dé a los términos «flaqueza nuestra» y «gemidos del Espíritu». Evidentemente esa «flaqueza» o deficiencia de parte nuestra está relacionada con la «glorificación» futura por la que suspiramos (v.19-25), como expresamente lo da a entender el Apóstol, al añadir: «pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos» (τὸ γὰρ τὶ προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν). Es decir, sabemos, sí, que Dios quiere nuestra «glorificación»; pero hasta llegar a ella ha de pasar tiempo, y en ese camino hasta la meta no siempre sabemos qué hayamos de pedir (τί) en cada circunstancia (cf. 2 Cor 12, 8-9) y cómo hayamos de hacerlo (καθὸ δεῖ). A suplir esa deficiencia viene en nuestra ayuda el Espíritu, abogando por nosotros con «gemidos inefables», que son siempre «según Dios», es decir, conformes a los designios que Dios tiene sobre sus «santos» (v.27; sobre el término «santos», cf. 1,7). Estos «gemidos», pues, no pueden dejar de ser atendidos. El Apóstol los llama «inefables», bien porque se trata de algo interior, sin palabras, bien porque no pueden ser expresados adecuadamente en lenguaje humano, resultando incomprensibles a los hombres, pero no a Dios, que «escudriña los corazones» con su ciencia infinita (v.27; cf. 1 Sam 16,7; 1 Re 8,39; Sal 70,10; Ap 2,23). El hecho de que San Pablo mencione aquí este atributo divino es señal de que no se trata propiamente de gemidos del «Espíritu», cosa incompatible con su condición divina, sino de «gemidos» que el Espíritu pone en nuestros corazones. La diferencia, pues, con los «gemidos» de que se habla en el v.23, también bajo el influjo del Espíritu, no parece ser grande; quizá se trate simplemente, igual que dijimos al comentar los v.15-16, de mayor o menor intensidad en esa como posesión del alma por parte del Espíritu.

Por fin viene la cuarta y última prueba, razón suprema de nuestra confianza (v.28-30). Son tres versículos que contienen en síntesis la doctrina toda de la carta, pues en ellos indica el Apóstol la razón última de esa esperanza de «salud» que viene predicando desde el principio. Debido a su gran importancia doctrinal, han sido objeto de numerosos estudios y comentarios por parte de teólogos y exegetas, cuyas interpretaciones, al rozarse con el debatido tema de la predestinación, no siempre han contribuido a presentar con más luz el pensamiento del Apóstol, sino más bien a oscurecerlo. De ahí la necesidad de que distingamos bien lo cierto de lo dudoso y discutible.

Bajo el aspecto gramatical distinguimos claramente dos partes principales (v.28 y v.29-30), enlazadas entre sí mediante la conjunción «porque» (ὅτι), que convierte a la segunda (v.29-30) en una explicación de la primera (v.28), en la que ha de buscarse, por consiguiente, la afirmación fundamental del Apóstol. Pues bien, ¿cuál es esa afirmación fundamental? En líneas generales su pensamiento parece claro. Trata, lo mismo que en los versículos precedentes (v.18-27), de infundir ánimo a los cristianos ante la certeza de nuestra futura glorificación; la razón alegada ahora (v.28) es que Dios, en cuyas manos están todas las cosas, todo lo endereza a nuestro bien. En otras palabras: Dios lo quiere, y a Dios nada puede resistir. Es éste, desde luego, el primero y radical principio del optimismo cristiano [5]. Pero ¿a quiénes lo aplica San Pablo? Creemos, sin género alguno de duda, que a los cristianos todos en general, que es de quienes ha venido hablando (cf. v.1.14.23.27). A ellos, y no a una categoría especial dentro de los cristianos, se refieren las expresiones «los que aman a Dios» (...τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν) y «llamados según sus designios» (...τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς). Que pueda haber cristianos pecadores que no aman a Dios, San Pablo lo sabe de sobra (cf. 1 Cor 5,1; 6,8; Gál 5,10; 1 Tim 1,20); pero esos tales quedan aquí fuera de su perspectiva, fijándose en el cristiano como tal, que procura cumplir sus obligaciones. El inciso «los llamados (κλητοί) según sus designios» no es limitativo de «los que aman», sino aposición que se refiere a los mismos individuos y con la que se hace resaltar la iniciativa de Dios para llegar a nuestra condición de cristianos. En la terminología de San Pablo son «llamados» (κλητοί) aquellos que han recibido de Dios el llamamiento a la fe y han respondido a ese llamamiento (cf. 1,6; 1 Cor 1,24); por consiguiente, *todos* los cristianos son κλητοί. Y lo son «según sus designios» (κατὰ πρόθεσιν), pues es Dios quien en acto eterno de su voluntad (cf. Ef 1,11; 3,11; 2 Tim 1,9) ha determinado concederles ese beneficio sobrenatural. Querer distinguir, como hizo San Agustín, y detrás de él muchos teólogos, una categoría privilegiada de cristianos en esos «llamados según sus designios», algo así como *llamados-elegidos* (predestinados) en contraposición a *llamados-no elegidos* (cf. Mt 20,16), es hacer ininteligible todo el pasaje. La argumentación de San Pablo se reduciría a lo siguiente: todos debemos confiar, pues algunos (los predestinados) obtendrán

[5] Conviene advertir que en el texto original griego (...τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν ...) no está claro cuál sea el sujeto de συνεργεῖ. Nosotros hemos traducido «hace concurrir», suponiendo que sea Dios, sujeto implícito fácil de sobrentender. Así interpretan la mayoría de los Padres griegos, y así parecen exigirlo las proposiciones siguientes (v.29-30), enlazadas íntimamente a ésta, y en las que el sujeto implícito es ciertamente Dios. La Vulgata traduce: «... diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum», suponiendo que el sujeto sea πάντα. El sentido fundamental no cambia; pues si las cosas, aun las adversas (tribulaciones, pobreza, muerte...), acaban por ser provechosas al cristiano, es debido no a ellas mismas, que nada podrían hacer en orden a nuestra salud, sino a la acción providencial de Dios, que todo lo dirige a nuestro bien, haciendo que nos resulten útiles. Tampoco cambiaría gran cosa el sentido si traducimos «coopera con nosotros en todas las cosas», en vez de «hace concurrir o cooperar con nosotros todas las cosas». Esta última traducción, dando a συνεργεῖ valor causativo, parece estar más en consonancia con el acusativo πάντα, y no ἐν πᾶσιν.

ciertamente la glorificación ansiada. ¿Dónde quedaría la lógica? Ese otro problema de la predestinación a la gloria, como lo tratan los teólogos, no entra aquí en el campo visual de San Pablo.

En los v.29-30, segunda parte de nuestra perícopa, indica el Apóstol los diversos actos o momentos en que queda como enmarcada la acción salvadora de Dios afirmada en el v.28. Dentro de ese marco quedan incluidos todos los accidentes que pueden afectar a la vida de cada cristiano, los cuales van dirigidos por Dios a la ejecución de sus planes hasta llegar a la glorificación final. De los cinco actos divinos enumerados por San Pablo (presciencia-predestinación a ser conformes con la imagen de su Hijo-vocación a la fe-justificación-glorificación), los dos primeros pertenecen al orden o estadio de la intención, y son actos eternos; los otros tres pertenecen al orden o estadio de la ejecución, y son actos temporales (terminative). La «presciencia» es un previo conocimiento que Dios tiene de aquello de que se trata; aquí, concretamente, un previo conocimiento de aquellos de que se habló en el v.28, es decir, de los cristianos todos (no precisamente de los predestinados a la gloria, en el sentido en que hablan los teólogos). No está claro si esa «presciencia» divina arguye sólo previo conocimiento del futuro, como en el caso de la presciencia humana (cf. Act 26,5; 2 Pe 3,17), o incluye también cierta aprobación o beneplácito, es decir, un conocimiento acompañado de amor o preferencia, sentido que suele tener el verbo «conocer» aplicado a Dios (cf. Mt 7,23; 1 Cor 8,3; 13,12; Gál 4,9; 2 Tim 2,19). De todos modos, la «presciencia» no es aún la «predestinación», y San Pablo distingue ambos actos, pues escribe: «a los que de antemano conoció (προέγνω), a ésos los predestinó (προώρισεν)». El Apóstol no indica la razón de la ilación; probablemente lo único que trata de señalar es que Dios no «predestina» ciegamente, sino que, como en todo agente intelectual, precede el «conocer» a cualquier determinación. El término «predestinación» aparece otras cuatro veces en el Nuevo Testamento, y siempre en el sentido de determinación divina en orden a conceder un beneficio sobrenatural (Act 4,28; 1 Cor 2,7; Ef 1,5.11). Evidentemente ése es también el significado que tiene la palabra en el caso presente. Los destinatarios de ese beneficio son los mismos que fueron objeto de la presciencia, es decir, los cristianos todos de que el Apóstol viene hablando; y el beneficio a que Dios los ha predestinado es «a ser conformes con la imagen de su Hijo» (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), es decir, a reproducir en sí mismos los rasgos de Cristo, de modo que éste aparezca con las prerrogativas de «primogénito entre muchos hermanos» al frente de una numerosa familia, con la consiguiente gloria que ello significa. He ahí el fin último que Dios pretende en toda esta obra de la predestinación: la gloria de Cristo, cuya soberanía se quiere hacer resaltar (cf. Col 1, 15-20).

Mas ¿cuándo adquirimos los cristianos esa configuración con Cristo que constituye el objeto real de la «predestinación»? Algunos autores, siguiendo a los Padres griegos (Orígenes, Crisóstomo,

Cirilo Alejandrino), creen que se alude al estado de gracia y de filiación adoptiva que tenemos ya aquí en la tierra a raíz de la justificación, y que constituye una verdadera transformación que nos asemeja a Cristo (cf. 12,2; 2 Cor 3,18; Gál 4,19). En el mismo sentido interpretan el «glorificó» final (ἐδόξασεν), como refiriéndose simplemente a la condición gloriosa inherente a la gracia santificante. Otros autores, sin embargo, siguiendo a los Padres latinos (Jerónimo, Agustín, Ambrosio), creen que se alude al estado glorioso en el cielo, cuando incluso nuestro cuerpo será transformado a semejanza del de Cristo (cf. 1 Cor 15,49; Flp 3,21); y en ese mismo sentido interpretan el «glorificó» final. Creemos, dado el contexto, que es esta interpretación de los Padres latinos la que responde al pensamiento de San Pablo; no negamos que también la transformación por la gracia nos asemeje ya a Jesucristo (cf. v.14-17), pero no es aún esa imagen perfecta y consumada por la que suspiramos (cf. v.11.23) y sobre cuya consecución precisamente quiere San Pablo tranquilizar a los cristianos. Lo que a continuación añade el Apóstol: «a los que predestinó, a ésos también llamó, y a los que llamó, justificó, y a los que justificó, glorificó» (v.30), apenas ofrece ya dificultad, pues ha de interpretarse en consonancia con lo anterior. Se trata simplemente de señalar, en el orden de la ejecución, los principales actos con que Dios lleva a cabo esa predestinación: vocación a la fe-justificación-glorificación en el cielo.

De lo expuesto se deduce que el concepto de «predestinación», tal como este término está tomado aquí por San Pablo, aplicándolo a todos los cristianos, no coincide exactamente con el concepto en que suele tomarse en el lenguaje teológico, restringiéndolo a aquellos que cierta e infaliblemente conseguirán de hecho la vida eterna, incluso aunque de momento sean grandes pecadores. La «predestinación» de que habla San Pablo supone, por parte de Dios, una voluntad seria y formal (no veleidad), pero no necesariamente con eficacia efectiva, pues ésta se halla condicionada a nuestra cooperación. De esta cooperación el Apóstol no habla, contentándose con señalar la parte de Dios, quien ya nos ha llamado a la fe y justificado, y ciertamente nos llevará hasta la glorificación final, de no interponerse nuestra libertad frustrando sus planes. Tanto es así, que el Apóstol, suponiendo tácitamente nuestra cooperación, habla incluso de «glorificó» (ἐδόξασεν) en pasado, dando así más certeza a nuestra esperanza (v.30; cf. Mt 18,15; Jn 15,6). Por lo demás, más que aludir directamente al destino particular de cada fiel, San Pablo parece que alude, de modo semejante a lo que dijimos al comentar el v.16, al destino de la comunidad o conjunto de fieles, que son los que constituirán la familia de que Cristo es «primogénito» (v.29); y en ese sentido la certeza de que llegará la glorificación final es indubitable. No cabe duda, en efecto, que la nave de la Iglesia llegará ciertamente al puerto, aunque algunos de los tripulantes se empeñen en evadirse y naufragar.

Himno de la esperanza cristiana. 8,31-39

31 ¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros,
¿quién contra nosotros? 32 El que no perdonó a su propio
Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha
de dar con El todas las cosas? 33 ¿Quién acusará a los elegidos
de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará? 34 Cris-
to Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está
a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros. 35 ¿Quién
nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia,
la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?
36 Según está escrito:
«Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día,
somos mirados como ovejas destinadas al matadero».
37 Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó.
38 Porque persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida, ni los
ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni
las potestades, 39 ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna
otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo
Jesús, nuestro Señor.

Terminada la enumeración de garantías divinas que dan certeza a nuestra esperanza (v.18-30), San Pablo desahoga su corazón en un como canto anticipado de triunfo, pasaje quizás el más brillante y lírico de sus escritos, proclamando que nada tenemos que temer de las tribulaciones y poderes de este mundo, pues nada ni nadie podrá arrancarnos el amor que Dios y Jesucristo nos tienen (v.31-39).

Evidentemente el Apóstol sigue refiriéndose, igual que en los versículos anteriores, a los cristianos en general, y en ese sentido debe entenderse la expresión «elegidos de Dios», de que se habla en el v.33 (cf. Col 3,12; Tit 1,1). Para hacer resaltar más el amor de Dios hacia nosotros (v.31), recuerda el hecho de que nos dio a su propio Hijo, ¿cómo, pues, vamos a dudar de que nos dará todo lo que necesitemos hasta llegar a la glorificación definitiva? (v.32). No está claro si, al hablar de «acusación» y «condenación» (v.33), San Pablo está aludiendo al juicio final, cuyo espectro, en lo que tiene de terrorífico, quiere también eliminar de nuestra fantasía. Así interpretan muchos este versículo, en cuyo caso el término «justifica» (δικαιῶν) parece debe tomarse en sentido de «justificación» forense (cf. Is 50,8; Mt 12,37; Rom 3,20), no en sentido de «justificación» por la gracia. Sin embargo, quizás esté más en consonancia con el contexto referir esa alusión de San Pablo no precisamente al juicio final, sino a la situación general del cristiano ya en el tiempo presente, lo mismo que luego en el v.35. En este caso, el término «justifica» deberá tomarse en su sentido corriente de «justificación» por la gracia, y la idea de San Pablo vendría a ser la misma que ya expresó al principio del capítulo, es decir, que «no hay *condenación* alguna para los que están en Cristo Jesús» (v.1). Recalcando más esa idea de confianza, añade en el v.34 que el mismo Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros, es nuestro abogado ante el Padre.

Claro es que esa situación de confianza vale también respecto del juicio final.

A continuación (v.35-39) enumera una serie de obstáculos o dificultades con que el mundo tratará de apartarnos del amor de Cristo (v.35) y del amor de Dios en Cristo (v.39). Notemos esta última expresión con la que el Apóstol da a entender que el Padre nos ama, no aisladamente, por así decirlo, sino «en Cristo», es decir, unidos a nuestro Redentor como miembros a la cabeza, como hermanos menores al primogénito. No es fácil determinar qué signifique concretamente cada uno de los términos empleados por San Pablo: «tribulación, angustia..., potestades, altura, profundidad...», ni hemos de dar a ello gran importancia; la intención del Apóstol mira más bien al conjunto, tratando de presentarnos todo un mundo conjurado contra los discípulos de Cristo, pero que nada podrá contra nosotros. Los «ángeles-principados-potestades» parecen hacer alusión a los espíritus malignos contrarios al reino de Cristo (cf. 1 Cor 15,24; Ef 6,12; Col 2,15); la «altura» y «profundidad» (abstractos por concretos) parecen aludir a las fuerzas misteriosas del cosmos (espacio superior e inferior), más o menos hostiles al hombre, según la concepción de los antiguos. La aplicación a los cristianos del lamento del salmista por el estado de opresión en que se hallaban los israelitas de su tiempo (v.36; cf. Sal 44,23), no significa que fuese ésa la situación de los cristianos romanos de entonces; sin embargo, esa situación no tardará en llegar. Y San Pablo, para el presente y para el futuro, quiere inculcar al cristiano que las persecuciones y sufrimientos no influirán para que Dios nos deje de amar, como a veces sucede entre los hombres, al ver oprimido y pobre al amigo de antes, sino que nos unirán más a El, siendo más bien ocasión de victoria «gracias a aquel que nos ha amado» (v.37).

Este amor de Dios y de Cristo, tan maravillosamente cantado por San Pablo, es, no cabe duda, la raíz primera y el fundamento inconmovible de la esperanza cristiana. Por parte de Dios nada faltará; el fallo, si se da, será por parte nuestra.

La salud mesiánica y el pueblo de Israel. 9,1-5

1 Os digo la verdad en Cristo, no miento, y conmigo da testimonio mi conciencia en el Espíritu Santo, 2 que siento una gran tristeza y un dolor continuo en mi corazón, 3 porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, mis deudos según la carne, 4 los israelitas, cuya es la adopción filial y la gloria, y las alianzas, y la legislación, y el culto, y las promesas; 5 cuyos son los patriarcas, y de quienes, según la carne, procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén.

San Pablo comienza a aquí a tratar el gravísimo y para él torturante problema de la incredulidad judía. La ligazón con lo anterior es por antítesis: ante el hecho confortante de la esperanza cristia-

na (c.5-8), ¿cuál es la situación de los israelitas, el pueblo de la elección y de las promesas divinas? Su incredulidad casi general no puede menos de desconcertar. ¿Qué se ha hecho de aquella elección y de aquellas promesas? ¿Es que han fracasado los planes de Dios? Si así es, tampoco los cristianos podemos estar muy seguros.

La respuesta a estas preguntas ocupará los capítulos 9-11. Ante todo, después de una como especie de introducción (9,1-5), San Pablo sale en seguida por los fueros de Dios, dejando bien sentado que en nada quedan comprometidas su fidelidad y su justicia (9,6-29). A continuación, fijando su vista más directamente en los judíos, hace recaer sobre ellos la culpa de haber quedado fuera del Evangelio, pues no quisieron admitir la salud que Dios les ofrecía (9,30-10,21). Por fin, va aún más lejos y da la solución completa, diciendo que esta incredulidad, por lo demás sólo parcial, no es definitiva, sino sólo temporal, utilizada por Dios en orden a facilitar la salud de los gentiles, concluyendo con un canto de admiración y rendido homenaje a sus «insondables juicios e inescrutables caminos» (11,1-36). Tal es el esquema de la respuesta del Apóstol al problema de la incredulidad judía. Es posible que por aquellas fechas este hecho de la incredulidad judía fuese tema de las conversaciones diarias (cf. 11,17), como lo fueron otros posteriormente en tiempos de determinadas herejías, y que ello indujese al Apóstol a tratarlo con tanta amplitud en su carta; mas, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en su respuesta nos ha dejado una de las páginas más interesantes de sus escritos, con principios de altísima teología sobre los planes providenciales divinos en orden a la salud de los hombres. Una cosa, sin embargo, es muy de notar. No olvidemos nunca que San Pablo está tratando de responder al problema concreto de la incredulidad judía, y que más que de individuos aislados habla de pueblos, no refiriéndose, directamente al menos, a la salvación o condenación eterna de nadie, sino más bien al papel histórico que Dios ha asignado a Israel en los planes de salud. Sería, pues, un gravísimo abuso, y de fatales consecuencias, aplicar sin más a los abstrusos problemas de predestinación y reprobación, como los tratan los teólogos, algunas de las expresiones que aquí emplea el Apóstol. Claro es que eso no quiere decir que la doctrina del Apóstol no pueda iluminar esos problemas, y que no podamos citar esos textos; podremos hacerlo, pero teniendo bien en cuenta que él se refiere directamente a otro orden de cosas y que es necesario fijar con precisión de antemano lo que realmente *en ese contexto* enseña.

Por lo que se refiere a esta primera perícopa (v.1-5), que ahora debemos comentar, ya dijimos antes que se trataba de una especie de introducción al tema. Comienza el Apóstol haciendo notar su gran tristeza ante el hecho de la incredulidad judía (v.1-2). Es, sin que eso quite nada a su realidad, una *captatio benevolentiae*, deshaciendo la idea tan extendida contra él de considerarle como enemigo del pueblo judío (cf. Act 21,28). Su amor a sus compatriotas es tal, que estaría dispuesto a sufrir cualquier mal, incluso el más extremo,

por el bien de ellos. Eso indica con la expresión: «desearía ser yo mismo anatema de Cristo (ἀνάθεμα...ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ) por mis hermanos», expresión que no debe tomarse demasiado a la letra, sino como modo enfático de hablar para indicar el interés extremo que siente por ellos. Bien sabe San Pablo que eso es una hipótesis irreal, que no puede ser objeto de verdadero deseo. Expresión parecida la usa también en Gál 1,8. El término «anatema» (= hebr. *herem)* lo usa varias veces el Apóstol y siempre en el sentido de objeto ofrendado a Dios para ser destruido como cosa maldita (1 Cor 12,3; 16,22; Gál 1,8; cf. Lev 27,28-29; Jer 6,17).

A continuación enumera San Pablo las grandes prerrogativas de Israel, que lo distinguen de todos los otros pueblos: «cuya es la adopción filial, y la gloria, y las alianzas...» (v.4-5). En efecto, de entre todos los pueblos Dios eligió a Israel como pueblo suyo (cf. Ex 4,22; Dt 14,1; Jer 31,9; Os 11,1), en medio del cual se hacía presente su «gloria» (cf. Ex 40,34; 1 Re 8,10-11; Sal 26,8); con él pactó varias veces (cf. Gén 15,18; Ex 2,24; 19,5; 24,7; Sal 89,4), y le dio una Ley (cf. Dt 4,1) y un culto (cf. Dt 12,1), y le hizo depositario de las promesas mesiánicas (cf. 4,13; Gál 3,17); a él pertenecen los patriarcas, grandes amigos de Dios (cf. Ex 3,6), y, sobre todo, de él procede Jesucristo en cuanto hombre, gloria máxima de Israel, que nadie le podrá arrebatar. Hablando de Jesucristo, San Pablo le llama expresamente «Dios», siendo éste uno de los testimonios bíblicos más claros y categóricos de su divinidad [1].

Dios no ha sido infiel a sus promesas. 9,6-13

**6 Y no es que la palabra de Dios haya quedado sin efecto;
es que no todos los nacidos de Israel son Israel, 7 ni todos los
descendientes de Abraham son hijos de Abraham, sino que
«por Isaac será tu descendencia». 8 Esto es, no los hijos de la
carne son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son tenidos
por descendencia. 9 Los términos de la promesa son éstos:
«Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo». 10 Ni es sólo**

[1] Algunos críticos han pretendido desvirtuar el valor de este testimonio, puntuando la frase de otra manera: «... según la carne procede Cristo. El que está por encima de todas las cosas, Dios, [sea] bendito...»; o también: «... por encima de todas las cosas. Dios [sea] bendito...» En uno y otro caso, la doxología o alabanza no estaría dirigida a Cristo, sino a Dios Padre, como es frecuente en San Pablo (cf. 1,25; 11,36; 2 Cor 11,31; Gál 1,5; Ef 3,21).

La cuestión no puede resolverse a base de *crítica textual*, pues es sabido que los antiguos manuscritos griegos, de los que depende nuestro texto actual, estaban sin puntuación. Hay que resolverla, pues, a base de examinar texto y contexto. Pues bien, el contexto pide que consideremos esa doxología como dirigida a Cristo, ya que, al señalar San Pablo que Cristo es de procedencia judía «según la carne», está dando a entender claramente que hay en El algo más que la naturaleza humana, que es precisamente lo que especifica, como segundo miembro de la antítesis, en la doxología. Añadamos que una doxología como enunciado absoluto, sin ligar gramaticalmente con lo que precede, sería caso único en San Pablo (cf. 1,25; 11,36), quien, por lo demás, nunca antepone «Dios» a «bendito», sino viceversa, dando al predicado el lugar de relieve (cf. 2 Cor 1,3; Ef 1,3). Ni conviene omitir que una doxología al Padre apenas encajaría en este contexto, pues no enumera San Pablo las prerrogativas de Israel con espíritu de júbilo, que provoca las doxologías, sino como amargo contraste entre los privilegios y la actual incredulidad. Al contrario, aplicándola a Cristo, todo resulta normal y obvio en la frase. Cierto que San Pablo suele reservar para el Padre el nombre de «Dios» (cf. 15,6), pero eso no impide que en ocasiones lo aplique también a Cristo (cf. Flp 2,6; Tit 2,13); y en este caso ese testimonio explícito había venido como madurándose en su espíritu con las exposiciones jubilosas anteriores (cf. 8,35-39).

esto; también Rebeca concibió de un solo varón, nuestro padre Isaac. Pues bien,
[11] cuando aún no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, conforme a la elección, permaneciese no por las obras, sino por el que llama,
[12] le fue a ella dicho: «El mayor servirá al menor»;
[13] según lo que está escrito: «Amé a Jacob más que a Esaú».

La idea general de este pasaje es clara: se trata de defender la fidelidad de Dios a sus promesas, no obstante el hecho de la incredulidad de Israel. Así lo da a entender claramente San Pablo al comienzo mismo de su exposición: «y no es que la palabra de Dios haya quedado sin efecto...» (v.6). En realidad, ésa era la dificultad primera que se le ocurría a cualquier lector de la Biblia ante el hecho de la incredulidad de Israel. ¿No quedaba comprometida con ello la fidelidad de Dios? ¿Qué se había hecho de aquellas promesas de salud a Israel, tan frecuentemente repetidas (cf. Gén 17,6-11; 26,3-5; 28,14; 2 Sam 7,14-16; Is 2,2-5; Miq 5, 2-4), si ahora, al llegar su realización con el Evangelio, él se queda fuera?

Para resolver esta objeción, San Pablo recurre a la distinción, empleada también en otras ocasiones (cf. 4,11-12; 1 Cor 10,18; Gál 6,16; Flp 3,3), entre la descendencia carnal de Abraham, o *Israel racial*, y la descendencia espiritual, o *Israel de Dios;* la primera no lleva consigo necesariamente la segunda, y, al contrario, se puede tener la segunda sin la primera (v.6). También el Bautista había empleado ya esta distinción (cf. Mt 3,9). Pues bien, es al Israel de Dios, compuesto de creyentes, al que están hechas las promesas mesiánicas (cf. 4,11-16); consiguientemente, no obstante haber quedado fuera del Evangelio gran parte del Israel *racial*, la fidelidad de Dios a su palabra queda a salvo, pues siempre se conservó fiel un «resto» (9,27; 11,4-5), que es el que constituía el Israel de Dios, y al que luego se agregarían muchos otros creyentes venidos del gentilismo. Claro es que esta distinción era totalmente extraña a la mentalidad de los judíos, que no admitían otro Israel que el Israel racial, por eso San Pablo tratará de declararla más en los v.7-13, haciendo notar a base de textos de la Escritura (Gén 18,10; 21,12; 25,23) que las promesas a Abraham no afectaban a toda su descendencia, sino sólo por Isaac, con exclusión de Ismael (v.7-9); ni tampoco a toda la de Isaac, sino sólo por Jacob, con exclusión de Esaú (v.10-13). Esto prueba, según el pensamiento de San Pablo, que el Israel de las promesas o Israel de Dios no está constituido simplemente por la descendencia carnal de Abraham, sino que entra como elemento esencial, incluso entre esos descendientes de Abraham, la «elección» divina. Insistiendo en esa idea de libre «elección» divina, San Pablo recuerda el texto de Gén 25,23, donde aparece que Dios elige a Jacob y no a Esaú, ya antes de que nacieran y, consiguientemente, antes de que hubiera méritos o deméritos por parte de ellos; señal evidente, concluye el Apóstol, de que la «elección» de Dios, conforme a su «propósito» (πρόθεσις) o eternos designios, no sólo no está hecha en virtud simplemente

de ser descendencia de Abraham, puesto que se trataba de hermanos mellizos, pero ni siquiera de obras buenas o malas que hubiesen realizado (v.11-12). Y aún recalca el Apóstol esta doctrina con una cita tomada del profeta Malaquías (1,2), referente también a Esaú y Jacob [2].

Está claro que, en la intención de San Pablo, esos dos ejemplos tomados del Génesis deben ser elevados a principio general. Es así únicamente como adquiere fuerza probatoria su argumentación. Por lo demás, en Gál 4,22-31, el mismo San Pablo da explícitamente carácter general al caso de Ismael e Isaac, como típico o representativo de las dos clases de hijos de Abraham. Quiero advertir únicamente que el Apóstol está refiriéndose a elección o reprobación en orden a ser depositarios, y a su tiempo herederos, de las promesas mesiánicas, cosa que de suyo no debe confundirse con salvación y condenación. Esto último queda fuera del objetivo inmediato de San Pablo, y por ninguna parte consta que intentara excluir irremisiblemente de la salvación a Ismael y Esaú y sus descendientes por el hecho de no haber sido elegidos para ser depositarios de las promesas mesiánicas.

Ni ha sido injusto. 9,14-29

14 ¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? ¡Eso,
no! 15 Pues a Moisés le dijo: «Tendré misericordia de quien
tengo misericordia, y tendré compasión de quien tengo com-
pasión». 16 Por consiguiente, no es del que quiere, ni del que
corre, sino de Dios, que tiene misericordia. 17 Porque dice la
Escritura al Faraón: «Precisamente para esto te he levantado,
para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre
en toda la tierra». 18 Así que tiene misericordia de quien quiere,
y a quien quiere le endurece. 19 Pero me dirás: Entonces, ¿por
qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad?
20 ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?
Acaso dice el vaso al alfarero: ¿Por qué me has hecho así?
21 ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un
vaso de lujo y un vaso ordinario? 22 Pues si Dios, queriendo

[2] El sentido exacto de este texto de Malaquías citado por San Pablo ha sido muy discutido. Literalmente habría que traducir: «Amé a Jacob y odié (ἐμίσησα) a Esaú»; sin embargo, ese «odié» puede también traducirse por «he amado menos», conforme al modo de hablar entre los semitas (cf. Gén 29,30-31; Dt 21,15-17; Lc 14,26 = Mt 10,37).

En caso de retener su significación de «odié», es evidente que no puede referirse a la conducta de Dios para con Esaú *antes ya de que naciera* y de que hubiera obrado nada bueno o malo, que es la situación que venía considerando San Pablo (v.11-12); más bien habría de referirse a una situación posterior, supuesto ya el pecado de Esaú. De hecho, ése parece ser el sentido en el contexto del pasaje de Malaquías, quien se refiere, más bien que a Esaú y a Jacob, a los dos pueblos procedentes de ellos, el de los edomitas, o descendientes de Esaú, y el de los israelitas, o descendientes de Jacob. Lo que el profeta trata de hacer notar es la diversa actitud de Dios para con los dos pueblos hermanos; pues, aunque ambos fueron pecadores, *perdona misericordiosamente* a Jacob en atención a la elección que había hecho de él, y *castiga justamente* a Esaú haciéndole desaparecer como nación. Ese sería también el sentido en la cita de San Pablo, quien se apoyaría en este texto de Malaquías para hacer ver que los sentimientos de Dios hacia Esaú y Jacob, con preferencia de éste sobre aquél, continuaron hacia los dos pueblos descendientes de ellos. En otras palabras, lo que San Pablo vendría a indicar es que, en ausencia de cualquier mérito, Dios es dueño de sus preferencias (texto del Génesis); y en igualdad de deméritos, Dios es dueño de sus misericordias (texto de Malaquías).

mostrar su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición,
23 y, al contrario, quiso manifestar la riqueza de su gloria sobre los vasos de misericordia, que El preparó para la gloria,
24 es decir, sobre nosotros, los que El llamó, no sólo de los judíos, sino también de los gentiles.

25 Como dice en Oseas: «Al que no es mi pueblo llamaré mi pueblo, y a la que no es mi amada, mi amada.
26 Y donde les fue dicho: No sois mi pueblo, allí serán llamados hijos del Dios vivo».

27 E Isaías clama de Israel: «Aunque fuera el número de los hijos de Israel como la arena del mar, sólo un resto será salvo,
28 porque el Señor ejecutará sobre la tierra un juicio consumado y decisivo».

29 Y según predijo Isaías: «Si el Señor de los ejércitos no nos dejara un renuevo, como Sodoma hubiéramos venido a ser y a Gomorra nos asemejaríamos».

San Pablo sigue defendiendo la conducta o proceder de Dios en sus planes de salvación, y comienza formulando explícitamente la dificultad que parece seguirse de lo que acaba de decir: «¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios?» (v.14). En efecto, si conforme a lo anteriormente expuesto (v.11-13), Dios elige libérrimamente a unos y rechaza a otros, antes incluso de que vengan a la existencia y, consiguientemente, de todo mérito o demérito, ¿dónde queda su justicia?

La objeción parece realmente grave. San Pablo, después de rechazarla como blasfema con un tajante: «Eso, no» (v.14), en vez de atenuar su fuerza, tratando de matizar en qué sentido ha de entenderse esa elección o reprobación por parte de Dios, recalca con redoblada energía la misma idea que motivó la dificultad, insistiendo nuevamente en el dominio libérrimo e independiente de Dios para distribuir sus dones como y a quien quiere. Como prueba cita dos textos del Exodo, uno relativo a Moisés (v.15; cf. Ex 33,19) y otro al Faraón (v.17; cf. Ex 9,16), personajes en total contraste entre sí, dócil uno y rebelde el otro, pero ambos instrumentos en manos de Dios, que se sirve de ellos en orden a sus planes de salud. La misión de Moisés, libremente elegido por Dios, como antes lo habían sido Isaac y Jacob, fue la de liberar a Israel, el pueblo de las promesas, conduciéndolo a la tierra prometida; frente a él, oponiéndose a ese plan, se alza la figura del Faraón, quien con su rebeldía, no hace sino contribuir, aunque sin intentarlo, al mayor esplendor de ese plan de liberación, que hubo de ir acompañado de manifestaciones extraordinarias del poder de Dios. En ese sentido puede decirse que Dios «endurecía» el corazón del Faraón (cf. Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1; 14,8); no que intentara directamente «endurecerle», pues Dios no puede querer el mal, sino que, aunque era el propio Faraón quien «se endurecía» a sí mismo (cf. Ex 7,13-14; 8,15; 9,7; 13,15), Dios no sólo había *previsto* ese endurecimiento que iban a ocasionar sus prodigios, sino que también había *provisto* el enmarcarlo en sus planes de salud para hacer mayor ostentación

de su poder y especial providencia hacia Israel. Y es que hay como dos planes en los designios de Dios: uno primero, queriendo que todos obedezcan sus órdenes, y otro más amplio y complejo, lógicamente posterior, enmarcando en sus planes de salud las rebeliones previstas. Del primero podemos salirnos merced a nuestra condición de seres libres, pero *ipso facto* entramos en el segundo, en el que nuestras mismas rebeliones están ya previstas y enmarcadas para que también ellas contribuyan a los designios divinos. Es lo que sucedía con el «endurecimiento» del Faraón. Como se ve, no se alude aquí, *directamente* al menos, a la suerte eterna del Faraón, así como tampoco a la de Moisés en el texto anterior.

De estos dos textos del Exodo alusivos a la conducta de Dios con Moisés y Faraón deduce San Pablo un principio general: «No es cuestión de querer ni de correr, sino de Dios..., que tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere le endurece» (v.16.18). Las expresiones, tendentes a hacer resaltar la soberanía e independencia de Dios en la distribución de sus dones, pudieran ser interpretadas falsamente, como si la libertad humana no contara para nada en el negocio de la salvación. Y, evidentemente, no es ésa la intención de San Pablo. Ello se opondría a otros muchos textos en que afirma que Dios quiere que todos los hombres se salven (cf. 5,18; 2 Cor 5,14; 1 Tim 2,4), así como a sus incesantes recomendaciones a que vivamos vigilantes (cf. 2,4-6; 8,13; 12,1-2) y a lo que dice de sí mismo: «... corriendo ansiosamente» hacia la meta de la gloria eterna (Flp 3,12-14). Con todo, así parece interpretarlas el supuesto interlocutor del v.19: Si todo depende de Dios y nadie le puede resistir, ¿por qué reprende al pecador?

Esta objeción refuerza la del v.14, entrando aún más al vivo en el misterio de la distribución de las gracias o favores divinos. San Pablo, como si fuera poco lo anterior, por toda contestación, de nuevo vuelve a insistir en la misma idea de soberanía e independencia de Dios, valiéndose de la imagen del alfarero, que de la misma masa hace vasijas para usos nobles (εἰς τιμὴν σκεῦος) y vasijas para usos sórdidos (εἰς ἀτιμίαν), sin que éstas tengan por qué pedirle cuentas (v.20-21). Quizás este símil del alfarero, por lo demás bastante corriente en la Sagrada Escritura (cf. Is 29,16; 45,9; Jer 18,2-6; Sab 15,7; Ecli 33,13-14), tenga su origen en la antigua narración genesíaca de la creación del hombre, formado del barro de la tierra (cf. Gén 2,7). Como quiera que sea, el parangón no debe urgirse demasiado, pues en el caso de la arcilla se trata de materia inanimada e irresponsable, no así en el caso del hombre, ser inteligente y libre. Sería totalmente ajeno al pensamiento de San Pablo, tal como aparece en sus cartas, presentar al hombre como materia inerte e inconsciente manejada mecánicamente por Dios. El mismo Apóstol nos dice a continuación (v.22-24), bajo la impresión aún de la imagen del alfarero, que a los *vasos de misericordia* Dios «*los preparó* para la gloria» (προητοίμασεν εἰς δόξαν), mientras que a los *vasos de ira* «*los soportó* con mucha longanimidad» (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ). El período está gramatical-

mente truncado, faltándole no sólo la apódosis, sino también el verbo principal del segundo miembro de la prótasis; sin embargo, no parecen difíciles de suplir, dado el contexto. Como verbo del segundo miembro de la prótasis puede sobrentenderse: «obró misericordiosamente», en consonancia con el v.15; y para apódosis bastará con añadir al final: «... de los gentiles, *¿qué tienes que objetar?*» Lo que a nosotros ahora interesa es señalar la terminología tan diferente que usa el Apóstol al hablar de la actitud de Dios con los «vasos de misericordia» y con los «vasos de ira». Esa diferencia de terminología es muy significativa. Ella nos da a entender que la acción de Dios con los «vasos de misericordia» es puro beneficio que se debe a su iniciativa, mientras que su acción con los «vasos de ira» supone en éstos algo que no se debe a su iniciativa, puesto que incluso le desagrada. No puede, pues, aplicarse sin más al caso de Dios la imagen del alfarero, quien libremente dispone de la masa para fabricar vasos con uno u otro uso, sin que tenga sentido la palabra «soportar» respecto de los fabricados para usos viles, puesto que todo ha dependido única y exclusivamente de él. No así en el caso de Dios. Lo que el Apóstol pretende con ese símil es tapar la boca al supuesto contradictor, señalando que el hombre, simple criatura, obra de las manos de Dios, debe acatar llanamente sus disposiciones como sabias y acertadas, aunque no las comprenda (cf. 11,33-36).

Una segunda cuestión es la de qué entienda el Apóstol bajo esas expresiones de «vasos de ira» y «vasos de misericordia». La cuestión es importante, dada la frecuencia con que suelen citarse estos textos en nuestros tratados de teología, al hablar de la predestinación y de la gracia eficaz. Pues bien, parece claro, atendido el contexto, que bajo la expresión «vasos de ira» (v.22) el Apóstol está aludiendo a los judíos incrédulos, en contraposición a los «vasos de misericordia» o pueblo cristiano, compuesto de judíos y gentiles (v.23-24). A esos judíos incrédulos, que no han querido aceptar el Evangelio, Dios los «ha soportado con mucha longanimidad», es decir, aunque «maduros para la perdición» [3], no los ha castigado en seguida cual merecían, «queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder» (v.22). Notemos esta última frase, que recuerda la actitud de Dios con el Faraón (v.17-18), y con la que el Apóstol trata de dar a entender que, lo mismo que entonces, también ahora sobre los judíos incrédulos Dios «manifiesta su ira», dejándoles ir de pecado en pecado (cf. 1,18-3,20), para «dar a conocer su poder» triunfando de los obstáculos que oponían a la difusión del Evangelio (testigo, el libro de los Hechos) y haciendo contribuir su misma incredulidad al mayor esplendor de sus planes de salud. Esos planes quedan

[3] La expresión «maduros para la perdición» (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) indica simplemente el hecho, sin especificar quién los ha puesto en ese estado. Sin embargo, debemos concluir que ciertamente no ha sido Dios, como pediría una aplicación estricta de la imagen del alfarero, pues en ese caso no tendría sentido lo de que «*los soportó* con mucha longanimidad». Deben, pues, haber sido ellos mismos, con sus pecados, los que «se han preparado para la perdición», como el mismo San Pablo concretará en el capítulo 10, al afirmar que si muchos judíos han quedado fuera del Evangelio, es únicamente por su culpa, pues no quisieron aceptar la salud que se les ofrecía.

insinuados en los v.23-24, y más claramente luego en 11,11-12. 25-26. No se trata, pues, como ha sido corriente interpretar estos textos, de la «manifestación de la ira y poder de Dios» en tiempo futuro, con los tormentos del infierno, sino de una manifestación que Dios estaba ya realizando entonces y precisamente en orden a sus planes de salud, exactamente igual que había hecho en el caso del Faraón.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la dificultad que algunas expresiones de este pasaje parecían ofrecer contra la justicia de Dios y su voluntad salvífica universal pierden mucho de su fuerza, pues San Pablo no se refiere directamente a la salvación o condenación de los individuos, sino al papel que Dios asigna a unos y otros en la historia de la salud. Claro que la perspectiva escatológica no estaba totalmente ausente de su pensamiento, como se ve por las expresiones «maduros para la perdición» (v.22) y «que preparó para la gloria» (v.23), dichas de los «vasos de ira» y de los «vasos de misericordia» respectivamente; sin embargo, tampoco esas expresiones ofrecen dificultad especial, pues no tienen sentido «predestinacionista», sino más general, de modo que ni los que «preparó Dios para la gloria» (= cristianos, cf. v.24) tengan infaliblemente asegurada su salvación personal (cf. 8,28-30), ni los «maduros para la perdición», a quienes Dios soporta con mucha longanimidad en orden a sus planes de salud, quedan necesariamente excluidos de la salvación sin que puedan convertirse.

El hecho de que muchos gentiles hayan pasado a ser «vasos de misericordia», llamados por Dios a formar parte del pueblo elegido, al paso que de los judíos sólo lo haya sido un escaso número, lo ve San Pablo indicado ya en Oseas y en Isaías, respectivamente (v.25-29). Los dos textos de Oseas (Os 1,10; 2,23-24), que el Apóstol cita un poco libremente y aplica a la conversión de los gentiles, se refieren en su sentido literal histórico a las diez tribus cismáticas desechadas a causa de sus idolatrías y pecados, pero a las que, si quieren convertirse, Dios promete misericordia y la restitución del antiguo privilegio de pueblo de Dios. Parece que San Pablo los cita, porque en ellos, además de su sentido literal histórico, ve reflejada la manera de obrar divina, que había de tener su expresión más clara, a la que Dios apuntaba ya desde entonces, en la época mesiánica. Tendríamos, pues, que aplicar aquí esa noción de sentido «pleno» que hemos encontrado también en otras citas (cf. 1,17; 4,3). Igual se diga de los dos textos de Isaías (Is 1,9; 10,22-23), en que el profeta se refiere a las invasiones asiria y caldea, de las que sólo un resto se salvará, y esto por pura misericordia de Yahvé; y es que también aquí, sobre ese sentido literal histórico, ve San Pablo un sentido más pleno, con referencia a la liberación de los tiempos mesiánicos, figurada en aquella otra liberación de la cautividad babilónica, con la que en la mente de los profetas suele andar casi siempre mezclada (cf. Act 15,16-17).

La culpabilidad de Israel. 9,30-33

[30] **¿Pues qué diremos? Que los gentiles, que no perseguían**
la justicia, alcanzaron la justicia, es decir, la justicia por la fe;
[31] **mientras que Israel, persiguiendo una ley de justicia, no al-**
canzó la ley. [32] **¿Y por qué? Porque no fue por el camino de**
la fe, sino por el de las obras. Tropezaron con la piedra de
escándalo, [33] **según está escrito: «He aquí que pongo en Sión**
una piedra de tropiezo, una piedra de escándalo, y el que cre-
yere en El no será confundido».

Hasta aquí el Apóstol ha considerado el problema de Israel, que ha quedado fuera de la Iglesia, por el lado de la parte de Dios; ahora, completando el panorama, va a fijarse en el otro extremo, el de la parte humana, haciendo recaer en los judíos mismos la responsabilidad de ese lamentable estado. Su respuesta abarcará todo el capítulo 10; pero ya antes, en estos tres últimos versículos del capítulo 9, hace una exposición sucinta de su tesis.

Comienza recalcando el contraste con los gentiles, quienes, «sin perseguir la justicia, alcanzaron la justicia», al paso que los judíos, «persiguiendo una ley de justicia, no alcanzaron esa ley» (v.30-31). Son expresiones tomadas de los juegos de atletas, que corren hacia la meta en persecución del deseado triunfo, imágenes muy del gusto de San Pablo (cf. v.16; 1 Cor 9,24-27; Gál 2,2; 5,7; Flp 3, 12-16; 2 Tim 4,7-8). No quiere decir el Apóstol que no hubiese gentiles que tendiesen afanosamente al bien (cf. 2,14); mas no cabe duda que ésos eran los menos, y los mismos judíos vituperaban su laxitud moral (cf. 2,1-3). Los judíos, en cambio, ponían gran empeño en seguir la ley de Moisés, ley de suyo santa y tendente a proporcionar la justicia (cf. 2,13; 7,10-12). Y, sin embargo, mientras los gentiles entraban masivamente en la Iglesia, alcanzando la «justicia» o *salud mesiánica* (cf. 1,16-17; 3,21-26; 4,1-5; 5,1; 9,24-26), los judíos se quedaban fuera, «no alcanzando la ley», es decir, no logrando esa «justicia» a la que de suyo conducía su ley. ¿Cuál fue la causa? San Pablo es categórico a este respecto: «porque no fueron por el camino de la fe, sino por el de las obras» (v.32). No estaba mal el que se esforzasen por observar la ley, era su obligación; pero lo que estaba mal, y San Pablo critica, es que creyesen poderse labrar ellos mismos su «justicia» con el exacto cumplimiento de las obras de la ley, como enseñaba el rabinismo oficial. He ahí el gran pecado judío, verdadera causa de su fracaso en la persecución de la «justicia», y contra el que clama San Pablo (cf. 3,28; Gál 2,16; Ef 2,8-9). No comprendieron el plan divino de justificación por la fe, atestiguado ya en el Antiguo Testamento (cf. 4,2-8) y meta final de la ley (cf. 3,31; 8,4; 10,4; Gál 3,24).

Concretando todavía más, San Pablo dirá que «tropezaron con la piedra de escándalo» (v.32). Evidentemente esa piedra de escándalo es Jesucristo, a causa sobre todo de su vida humilde y muerte en cruz (cf. 1 Cor 1,23; Gál 5,11). No les cabía en la cabeza la idea de un Mesías de esas condiciones; de ahí que lo que para los

cristianos es roca de salvación y fuente de justicia, Jesucristo en la cruz, para ellos se convirtió en piedra de escándalo. San Pablo ve ya predicho este hecho en la Escritura (v.33), alegando una cita formada con dos textos de Isaías (Is 8,14; 28,16), que encontramos casi de modo idéntico en 1 Pe 2,6-8, lo que prueba que era un texto combinado formado ya anteriormente, de uso quizás en las disputas antijudías. Para el profeta, esa «piedra» era la fe en Yahvé y en sus promesas de salud, punto de apoyo de la vida toda de Israel; si ahora son aplicados esos textos a Cristo, constituido punto de apoyo de la sociedad mesiánica (cf. Act 4,12), es base a de esa noción de sentido «pleno» a que aludimos ya anteriormente (cf. v.25-29), aplicación tanto más fácil de hacer cuanto que la equivalencia Cristo-Yahvé es frecuente en la exégesis de los apóstoles (cf. Mt 11,10; Jn 12,41; Ef 4,8; Heb 1,6).

Justicia por la Ley y justicia por la fe. 10,1-13

1 Hermanos, a ellos va el afecto de mi corazón y por ellos
se dirigen a Dios mis súplicas, para que sean salvos. 2 Yo de-
claro en favor suyo que tienen celo por Dios, pero no según
la ciencia; 3 porque ignorando la justicia de Dios y buscando
afirmar la propia, no se sometieron a la justicia de Dios; 4 por-
que el fin de la Ley es Cristo, para la justificación de todo el
que cree.
5 Pues de la justicia proveniente de la Ley escribe Moisés
que «el hombre que la cumpliere vivirá por ella». 6 Pero de la
justicia que viene de la fe dice así: «No digas en tu corazón:
¿Quién subirá al cielo?» Esto es, para bajar a Cristo; 7 o «¿quién
bajará al abismo?» Esto es, para hacer subir a Cristo de entre
los muertos.
8 Pero ¿qué dice? «Cerca de ti está la palabra, en tu boca,
en tu corazón», esto es, la palabra de la fe que predicamos.
9 Porque si confesares con tu boca a Jesús como Señor y cre-
yeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos,
serás salvo. 10 Porque con el corazón se cree para la justicia,
y con la boca se confiesa para la salud. 11 Pues la Escritura
dice: «Todo el que creyere en El no será confundido». 12 No
hay distinción entre judío y gentil. Uno mismo es el Señor
de todos, rico para todos los que le invocan, 13 pues «todo el
que invocare el nombre del Señor será salvo».

Sigue San Pablo con el mismo tema iniciado en los últimos versículos del capítulo anterior. Es, podríamos así denominarlo, el tema de las dos justicias, o mejor, el de los dos medios de aspirar a la consecución de la «justicia»: de una parte, la justicia *por la fe,* medio elegido por Dios y que siguen los cristianos; de otra parte, la justicia *por la Ley,* con cuyo exacto cumplimiento pretendían los judíos conseguir su propia justicia.

El Apóstol comienza por afirmar una vez más su amor hacia los judíos, sus compatriotas, por quienes dirige incesantes súplicas a Dios, «para que sean salvos» (v.1; cf. 9,3). Notemos bien esto último, pues ello nos ayuda a precisar el sentido de la expresión

«vasos de ira» del capítulo anterior, contra aquellos intérpretes que le dan un sentido predestinacionista de reprobación irrevocable. Dice el Apóstol que «tienen celo por Dios, pero no según la ciencia», es decir, mal dirigido (v.2; cf. Act 22,3; Gál 1,14; Flp 3,6). Y la razón es porque tratan de hacer triunfar su punto de vista, de una justicia por las obras de la Ley, en que los judíos conserven su puesto de privilegio sobre los otros pueblos, rehusando «someterse a la justicia de Dios», es decir, al modo elegido por Dios para salvar al mundo conforme a sus promesas, juntando en un solo pueblo judíos y gentiles, y salvando a todos por la fe en Jesucristo (v.3). Ese es el sentido que damos a la expresión «justicia de Dios», en conformidad con lo ya explicado en otra ocasión (cf. 1,16-17; 3, 21-26). Ni los judíos pueden buscar apoyo en la Ley para defender su punto de vista, pues la Ley, con sus instituciones y prescripciones, está ordenada hacia Jesucristo y debe conducir a creer en El, llegando entonces a su «fin» o plenitud (v.4; cf. 3,31).

A continuación San Pablo pone frente a frente las dos justicias, la que proviene de la Ley (v.5) y la que proviene de la fe (v.6-10), concluyendo que es ésta la única aceptable lo mismo para judíos que para gentiles (v.11-13). Para hablar de la primera, San Pablo se apoya en Lev 18,5: «El que cumpliere mis mandamientos, dice Yahvé, vivirá por ellos», texto que cita con bastante libertad (v.5). La misma cita, y en contexto muy parecido, hace también en Gál 3,12. Esa «vida» a que se refiere el texto del Levítico no es meramente la vida temporal, ni tampoco la vida futura, de que el Pentateuco no habla, sino la vida en amistad con Yahvé, prácticamente equivalente a la «justicia» de que se viene hablando. Lo que el Apóstol parece intentar con esa cita del Levítico es hacer ver que en la economía de la Ley cada uno había de labrarse su «justicia», cumpliendo exactamente todos sus preceptos (cf. 2,13; Gál 3,10; 5,3), cosa muy difícil de realizar (cf. Act 15,10), y, desde luego, imposible sin el auxilio de la gracia interior, que no se daba en virtud de la Ley precisamente, sino en virtud de la fe (cf. 4,2-25). La Ley, en cuanto tal, es decir, como contrapuesta a la fe y, por tanto, aislada de la gracia, más bien era ocasión de pecados (cf. 3,20; 5,20; 7,7-24), ofreciendo una «justicia» a la que era imposible llegar.

Al contrario, la «justicia» proveniente de la fe es *fácil* de alcanzar. Es la idea que San Pablo trata de inculcar en los v.6-10, valiéndose de las mismas expresiones empleadas por Moisés con referencia a la Ley (cf. Dt 30,11-14), expresiones que, por una prosopopeya, pone en boca de la «justicia» proveniente de la fe, como si ésta fuera un personaje vivo. La aplicación de esas expresiones a la «justicia» por la fe no deja de causar extrañeza, pues originariamente están dichas con referencia a la Ley, y, por tanto, más bien esperaríamos verlas aducidas en favor de la precedente «justicia» por la Ley. Es posible que San Pablo, con esa cita, no trate de darnos una prueba escrituraria de su tesis, sino simplemente quiera vestir su pensamiento con lenguaje de la Escritura, que usaría en sentido «acomodaticio». Su argumentación se reduciría a esto: Moisés ha

dicho de la Ley que, para conocerla, no es necesario subir al cielo ni atravesar los mares...; *con mayor razón* debe decirse esto del Evangelio, pues no es necesario subir al cielo para hacer bajar a Cristo, puesto que ya bajó en la encarnación, ni descender a los abismos para hacerle subir, puesto que ya resucitó de entre los muertos, sino que basta con escuchar la doctrina predicada por los apóstoles, creyendo con el corazón y confesando con la boca que Jesús es el Señor y que ha resucitado. Precisamente porque se trataría simplemente de una «acomodación», San Pablo no tendría inconveniente en modificar el texto mosaico («... atravesará los mares» = «... bajará al abismo») para que se acomodara más al misterio de la resurrección de Cristo. Sin embargo, otros autores, como Lagrange y Ricciotti, creen que no se trata de simple «acomodación», sino que el Apóstol quiere darnos el sentido pleno o profundo del texto mosaico. Y, desde luego, la opinión no carece de fundamento, pues poco antes ha dicho que el «fin de la Ley es Cristo» (v.4); por tanto, nada tendría de extraño que en esos pasajes referentes a la Ley mosaica viera ya como presentida la ley evangélica, que era como su fin o plenitud.

Las expresiones «creer con el corazón» y «confesar con la boca» (v.9-10) señalan claramente el doble aspecto (interior y exterior) que ha de revestir la fe cristiana. El orden «boca-corazón» (v.9) no debe urgirse demasiado, pues en el proceso de justificación la fe es, lógicamente, anterior a la confesión externa, orden natural que tenemos en el v.10; si en el v.9 San Pablo invierte ese orden, parece que lo hace bajo el influjo de Dt 30,14, pasaje que está sirviendo de base a su exposición. Tampoco debe urgirse demasiado la diferencia entre «justicia» y «salud» (v.10), como si al acto interno de fe correspondiera la «justicia», y a la profesión externa de esa fe, la «salud»; desde luego, esos términos de «justicia» y «salud» no siempre se equivalen (cf. 5,9-10; 8,24), pero en el pensamiento de San Pablo están íntimamente unidos, y a veces, como en este lugar, los toma más o menos indistintamente, sin parar mientes en el matiz que los distingue (cf. 1,16-17; 2 Cor 6,2; Ef 2,8).

Como objeto esencial de la confesión de fe cristiana señala San Pablo el «señorío» de Cristo (v.9). De este título de «Señor» dado a Cristo, símbolo y compendio de todas sus prerrogativas, ya hablamos al comentar Act 2,21-36 y 11,20-24. En los v.11-13, el Apóstol trata de confirmar con textos de la Escritura esta su afirmación de que basta la fe en Cristo-Señor para conseguir la salud, lo mismo tratándose de judíos que de gentiles. Los textos en que se apoya son uno de Isaías (Is 28,16), citado ya anteriormente en 9,33, y otro de Joel (Jl 2,32), citado también por San Pedro en su discurso de Pentecostés (Act 2,21). Aunque los textos se refieren directamente a Yahvé, los apóstoles no tienen inconveniente en aplicarlos a Jesucristo, a base de esa noción de sentido «pleno» que ya explicamos al comentar 9,33 y Act 2,21.

Los judíos son inexcusables. 10,14-21

[14] Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído?
¿Y cómo creerán sin haberle oído? ¿Y cómo oirán si nadie les
predica? [15] ¿Y cómo predicarán si no son enviados? Según
está escrito: «¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian
buenas nuevas!» [16] Pero no todos obedecen al Evangelio. Por-
que Isaías dice: «Señor, ¿quién creyó nuestra predicación?»
[17] Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación
por la palabra de Cristo.
[18] Pero digo yo: ¿Es que no han oído? Cierto que sí. «Por
toda la tierra se difundió su voz, y hasta los confines del orbe
su pregón». [19] Pero ¿acaso Israel no conoció? Es Moisés el
primero que dice: «Yo os provocaré a celos de uno que no es
pueblo, os provocaré a cólera por un pueblo insensato». [20] E Isaías
se atreve a decir: «Fui hallado de los que no me buscaban, me
dejé ver de los que no preguntaban por mí». [21] Pero a Israel
le dice: «Todo el día extendí mis manos hacia el pueblo incré-
dulo y rebelde».

San Pablo llega al final del análisis que viene haciendo sobre la culpabilidad de Israel. Con una serie de interrogaciones debidamente enlazadas, y con abundantes citas de textos bíblicos, va señalando cómo Dios ha ofrecido a los judíos todo lo necesario para que pudiesen conocer el Evangelio, y cómo, si no han creído, la culpa está toda de su parte.

El punto de partida es la invocación a Cristo como Señor, de que se habló en v.13. Su argumentación es clara: para invocar a Cristo, es necesario creer en El; para creer en El, es necesario haber oído su predicación [1] o al menos la de sus mensajeros; para ser mensajero autorizado y no engañoso (cf. 2 Cor 11,13; Tit 1,11), es necesario haber recibido el legítimo mandato (v.14-15). Tales son las condiciones para, de vía ordinaria, llegar a la fe. Hasta aquí San Pablo se mantiene en el terreno de la teoría; luego, en los v.18-21, hará la aplicación a Israel, mostrando haberse verificado en él esas condiciones.

Antes, sin embargo, aun a trueque de perder algo en claridad su argumentación, se detiene a considerar la hermosa obra de los mensajeros del Evangelio, que son los que hacen llegar hasta nosotros la palabra de Cristo y ponen la base a nuestra fe. A ellos aplica (v.15) el texto de Is 52,7, palabras con que el profeta aludía a los encargados de anunciar el final del destierro babilónico, pero que con toda razón pueden aplicarse a los mensajeros o heraldos del

1 La frase que nosotros hemos traducido «¿cómo creerán sin haberle oído?» (πῶς πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν), traducen otros: «¿cómo creerán sin haber oído de El?» Esta interpretación conservaría más pura la gradación o clímax, pero no sabemos de ningún otro ejemplo en la prosa helenística donde el giro ἀκούειν τινός equivalga a ἀκούειν περὶ τινός. De hecho, todas las antiguas versiones han traducido en el primer sentido, y lo mismo la Vulgata latina: «quomodo credent ei, quem non audierunt?» Por lo demás, también con esa interpretación la frase conserva perfecto sentido. San Pablo sabe, como muy bien hace notar el P. Lagrange, que no son muchas las personas todavía con vida que hayan oído directamente a Cristo, y precisamente por eso se pregunta en seguida: «¿Y cómo oirán, si nadie les predica? ¿Y cómo predicarán, si no son enviados?»

Evangelio, pues, en la mente de los profetas, a la restauración temporal de Israel va siempre unida la restauración mesiánica (cf. Act 15,16). Estos mensajeros del Evangelio han cumplido su oficio, pero desgraciadamente «no todos han aceptado su predicación» (v.16). San Pablo, aunque sigue hablando en general, está pensando evidentemente en los judíos, y a ellos aplica (v.16) el texto de Is 53,1, texto que también les había aplicado San Juan en su Evangelio (Jn 12,38), y en el que el profeta predice la incredulidad judía hacia un Mesías paciente y humilde. El texto de Isaías da pie al Apóstol, como parece insinuar ese «por consiguiente» (ἄρα), para volver a insistir en la importancia de la predicación en orden a la fe, predicación que, en el caso presente, tiene su origen o punto de partida en la palabra misma o mensaje revelado por Cristo (v.17).

A continuación (v.18-21), San Pablo desciende al campo histórico, con aplicación concreta a los judíos. Lo primero que pregunta es si también ellos *han oído* la predicación del Evangelio (v.18). La respuesta no puede ser sino afirmativa; y el Apóstol, para hacer resaltar más la universal resonancia de la predicación evangélica, imposible de ignorar por los judíos, cita una frase de Sal 19,5, en la que el salmista se refiere a los cielos y firmamento estelar pregonando la gloria de Yahvé a la tierra toda. Evidentemente en esta «acomodación» o adaptación del texto bíblico, aplicando a los apóstoles respecto de Cristo un papel análogo al de los cielos respecto de Dios, hay su parte de hipérbole, pues no es cierto que en aquellas fechas el Evangelio hubiera sido ya predicado «hasta los confines del orbe». San Pablo lo sabe de sobra, pero era una frase ya hecha, y la predicación evangélica estaba lo suficientemente extendida para que no necesitase pensar en cambiarla.

Quedaba una segunda posible excusa que podría alegarse en favor de los judíos, y era la de que, aunque hubieran oído la predicación evangélica, no la hubiesen «conocido» (v.19), es decir, no la hubiesen entendido tal como era, medio único de salud. En ese caso habría error, pero no culpa. San Pablo trata de responder también a este punto (v.19-21). No lo hace de manera directa, sino a base de citas de la Escritura, una de Moisés (Dt 32,21) y otra de Isaías (Is 65,1-2). Aunque no es fácil de precisar la relación exacta entre estos textos citados y el punto discutido [2], la idea general que

[2] Que San Pablo cite Dt 32,21 e Is 65,1, refiriéndolos al ingreso de los gentiles en la Iglesia (v.19-20), es claro; también es claro que de Is 65,1 separa Is 65,2, refiriendo este último texto a los judíos (v.21). Pero ¿es ése el sentido que tienen dichos textos en el contexto histórico de donde están tomados?

La respuesta no es fácil. Creemos que el texto de Dt 32,21 se refiere a los pueblos paganos (asirios y caldeos) que Dios enviará sobre Israel para castigo de sus rebeldías. Ellos son el «no pueblo» y «pueblo insensato», a quienes, como a todo lo no judío, Israel consideraba muy inferiores, y de los que Dios se valdrá para castigar a Israel, a fin de excitar en éste la emulación al verse pospuesto a ellos por su Dios. Ese sería su sentido literal histórico. Mas en la intención de Dios, como aquí nos revela San Pablo, esas expresiones tendrían un alcance mucho mayor, indicando no sólo aquel hecho concreto, sino su norma de obrar respecto a judíos y gentiles, norma que tendría su expresión suprema en los tiempos mesiánicos con la entrada de los gentiles en la Iglesia, que sirvan de emulación a los judíos, quedados fuera (cf. 11,11).

Algo parecido habría que decir del texto de Is 65,1-2. Creemos que el profeta está refiriéndose a los judíos, sus contemporáneos, rebeldes a Yahvé, a pesar de que El les está tendiendo continuamente las manos... Ese sería su sentido literal histórico. Y lo que el profeta

San Pablo pretende hacer resaltar es clara: Si un pueblo (los gentiles) mucho menos preparado religiosamente que el judío ha entendido la predicación evangélica y abrazado la fe, Israel ha debido entenderla también (v.19-20), y si no ha sido así, ello debe atribuirse a su espíritu de incredulidad y rebeldía, no a que el mensaje evangélico fuese oscuro (v.21). La conclusión será, pues, que se trata de ignorancia (cf. v.2-3), pero ignorancia en que tiene gran parte la obstinación y mala voluntad y que no exime a los judíos de culpa (cf. Act 3,17).

La futura conversión del pueblo judío. 11,1-32

1 Según esto, pregunto yo: ¿Pero es que Dios ha rechazado
a su pueblo? ¡Eso, no! Que yo soy israelita, del linaje de Abra-
ham, de la tribu de Benjamín. 2 No ha rechazado Dios a su
pueblo, a quien de antemano conoció. ¿O es que no sabéis
lo que en Elías dice la Escritura, cómo ante Dios acusa a Israel?
3 «Señor, han dado muerte a tus profetas, han arrasado tus
altares, he quedado yo solo, y aún atentan contra mi vida».
4 ¿Pero qué le contesta el oráculo divino? «Me he reservado
siete mil varones que no han doblado la rodilla ante Baal».
5 Pues así también, en el presente tiempo, ha quedado un
resto, en virtud de una elección graciosa. 6 Pero si por gracia,
ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia.
7 ¿Qué, pues? Que Israel no logró lo que buscaba, pero los
elegidos lo lograron. Cuanto a los demás, se han encallecido,
8 según está escrito: «Dioles Dios un espíritu de aturdimiento,
ojos para no ver y oídos para no oír, hasta el día de hoy». 9 Y Da-
vid dice: «Vuélvase su mesa un lazo y una trampa, y un tro-
piezo, en su justa paga; 10 oscurézcanse sus ojos para que no
vean, y doblega siempre su cerviz».
11 Pero pregunto: ¿Han tropezado de suerte que del todo
cayesen? ¡Eso, no! Pues gracias a su transgresión obtuvieron
la salud los gentiles para excitarlos a emulación. 12 Y si su
caída es la riqueza del mundo, y su menoscabo la riqueza de
los gentiles, ¡cuánto más lo será su plenitud! 13 Y a vosotros,
los gentiles, os digo que mientras sea apóstol de los gentiles
haré honor a mi ministerio, 14 por ver si despierto la emulación
de los de mi linaje y salvo a algunos de ellos. 15 Porque si su
reprobación es reconciliación del mundo, ¿qué será su reinte-
gración sino resurrección de entre los muertos? 16 Que si las

decía de los judíos sus contemporáneos, San Pablo no tiene inconveniente en aplicarlo a los judíos de tiempos de Cristo (v.21); más aún, no tiene inconveniente en hacer una división en el texto de Isaías separando la primera parte, que aplica a la conversión de los gentiles (v.20), interpretando las expresiones «los que no me buscaban» y «los que no preguntaban por mí» en función del «no pueblo» y «pueblo insensato» de Dt 32,21, que acababa de citar. Y es que, para San Pablo, las palabras de Isaías, además de referirse al caso concreto de los judíos contemporáneos del profeta, tienen una significación más amplia, con referencia especial a la época mesiánica. Por lo que respecta a los judíos (v.21), vemos que así hace también con otros textos del profeta (cf. Act 28,26); y por lo que respecta a la aplicación a los gentiles (v.20), haría uso del mismo principio que en la cita de Dt 32,21, viendo en el texto de Isaías no sólo el hecho concreto a que alude el profeta, sino la manera de obrar de Dios en la distribución de sus gracias. Que el profeta tratara de judíos o de gentiles, era cosa para San Pablo indiferente; lo que le importaba hacer notar era que Dios se ofrecía a los que no le buscaban y podía ser hallado de ellos, exactamente como había de suceder en el caso de los gentiles en los tiempos mesiánicos.

**primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa, tam-
bién las ramas. 17 Y si algunas de las ramas fueron desgajadas,
y tú, siendo acebuche, fuiste injertado entre ellas y hecho
partícipe de la raíz, es decir, de la pinguosidad del olivo, no te
engrías contra las ramas. 18 Y si te engríes, ten en cuenta que
no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti. 19 Pero dirás: Las ramas
fueron desgajadas para que yo fuera injertado. 20 Bien, por
su incredulidad fueron desgajadas, y tú por la fe estás en pie.
No te engrías, antes teme. 21 Porque si Dios no perdonó a las
ramas naturales, tampoco a ti te perdonará.**

**22 Considera, pues, la bondad y la severidad de Dios; la se-
veridad para con los caídos, para contigo la bondad, si perma-
neces en la bondad, que de otro modo también tú serás des-
gajado. 23 Mas ellos, de no perseverar en la incredulidad, serán
injertados, que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo.
24 Porque si tú fuiste cortado de un olivo silvestre y contra
naturaleza injertado en un olivo legítimo, ¡cuánto más éstos,
los naturales, podrán ser injertados en el propio olivo! 25 Porque
no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no
presumáis de vosotros mismos: Que el endurecimiento vino
a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las nacio-
nes; 26 y así todo Israel será salvo, según está escrito: «Vendrá
de Sión el Libertador, para alejar de Jacob las impiedades.
27 Y ésta será mi alianza con ellos, cuando borre sus pecados».**

**28 Por lo que toca al Evangelio, son enemigos por vuestro
bien; mas según la elección, son amados a causa de los padres,
29 que los dones y la vocación de Dios son irrevocables. 30 Pues
así como vosotros algún tiempo fuisteis desobedientes a Dios,
pero ahora habéis alcanzado misericordia por su desobediencia,
31 así también ellos, que ahora se niegan a obedecer, para dar
lugar a la misericordia a vosotros concedida, alcanzarán a su
vez misericordia. 32 Pues Dios nos encerró a todos en la des-
obediencia, para tener de todos misericordia.**

La impresión que dejan los dos capítulos anteriores es la de que, aparte un pequeño resto, Dios ha rechazado al pueblo judío incrédulo y rebelde, buscándose otro, compuesto en su mayoría de gentiles. Había peligro de engreimiento por parte de éstos, con desprecio hacia los primeros (cf. v.18-20). Por eso el Apóstol va a presentar una exposición completa del problema, poniendo las cosas en su punto y ofreciéndonos en visión de conjunto el maravilloso plan divino. Su razonamiento es el siguiente: Dios no ha rechazado a su pueblo, pues muchos judíos han abrazado la fe (v.1-6), y si otros se han endurecido en su incredulidad (v.7-10), ese endurecimiento no es definitivo, sino que entra en los planes de Dios en orden a facilitar la conversión de los gentiles (v.11-24), de modo que, una vez que haya entrado en la Iglesia la plenitud de las naciones, también Israel se convertirá (v.25-32).

Es muy de notar que aquí «pueblo de Dios» (v.1-2) e «Israel» (v.7.26) están designando la totalidad del pueblo judío o descendencia carnal de Abraham, y no sólo la parte fiel o Israel de Dios, como en 9.6. Esto aparece claro de todo el contexto (cf. v.7.17.21.24.28). Ni ha de extrañar la frase: «a quien de antemano conoció» (ὃν προέγ-

νω), pues eso indica simplemente su elección por parte de Dios con preferencia a todos los otros pueblos, elección que, en cierto sentido, permanece también respecto de las ramas desgajadas, que siguen siendo objeto de su amor (cf. v.28-29). La primera afirmación de Pablo es que no todos los judíos han quedado fuera de la salud revelada en el Evangelio, pues él mismo, que tiene conciencia de su elección como cristiano y aun de su misión como apóstol (cf. 1,1.5; Gál 1,1.15), es judío (v.1). Y es que ahora, como en tiempos de Elías (cf. 1 Re 19,10.18), Dios se ha reservado un «resto» para constituir el núcleo de la nueva Iglesia (v.2-5). Esta idea del «resto» judío, que irá quedando siempre a salvo a pesar de todos los castigos y destrucciones, es corriente en los profetas (cf. Is 4,3; Jer 5,18; Ez 12,16; Miq 2,12; Zac 14,2), y a ella ha aludido ya anteriormente San Pablo (cf. 9,27-29). Es éste el gran privilegio de Israel, con preferencia a todas las otras naciones, para las que en tiempos de castigo nunca se habla de «resto». Y aún añade otra idea el Apóstol: la de que ese «resto» ha sido seleccionado no por sus obras, sino en virtud de una elección graciosa de Dios (v.5-6). Es la aplicación de la doctrina que con tanta insistencia ha venido recalcando a lo largo de su carta (cf. 1,16; 3,24; 4,2-5; 5,15; 8,29).

Del «resto» escogido, núcleo de la nueva Iglesia (v.1-6), pasa el Apóstol a tratar de los judíos que han quedado fuera, que son la inmensa mayoría (v.7-10). Estos «no lograron lo que buscaban» (cf. 9,31-32; 10,2-3), sino que «se han encallecido» en su incredulidad (v.7). Como prueba de que su ceguera espiritual estaba predicha ya en la Escritura, cita fundidos en uno un texto de Isaías y otro del Deuteronomio (v.8; cf. Is 29,10; Dt 29,3), a los que añade otro del salmista (v.9-10; cf. Sal 69,23-24). La idea de San Pablo es clara. Trata de señalar que, no obstante la claridad con que se presentó Jesucristo con su predicación y sus milagros, ellos ni vieron ni entendieron. Es lo mismo que dirá más tarde personalmente a los judíos de Roma (cf. Act 28,26-27), y lo que también dice San Juan de los de Palestina con amargo son de queja (Jn 12,37-40). No parece que los textos bíblicos citados sean directamente mesiánicos; si San Pablo los aplica a los judíos de tiempos de Jesucristo es tomándolos en ese sentido más profundo o pleno que hemos visto también en otras citas (cf. 10,19-21). El que se atribuya a la acción divina el endurecimiento de los judíos («dioles Dios...», v.8), no significa que Dios intente directamente ese endurecimiento, conforme ya explicamos, al tratar de otra frase parecida respecto del Faraón (cf. 9,17-18). A lo sumo podrá decirse que Dios les hace caer en ese endurecimiento como consecuencia de la retirada de sus gracias en castigo de una primera falta (cf. 1,24).

A continuación, el Apóstol nos ofrece una de las páginas más maravillosas de sus escritos (v.11-32). Es una página de altísima filosofía de la historia, mirando los hechos desde el elevado plano que su condición de apóstol iluminado por Dios le permitía hacerlo. Gira todo en torno a un hecho central: la caída de Israel, que, en su inmensa mayoría, ha quedado fuera de la Iglesia. Para San Pablo

esa caída de Israel no es algo aislado, sin entronque en los planes salvadores de Dios, sino que, como ya hicimos notar más arriba, está enderezada a facilitar la conversión de los gentiles (v.11.12.15. 19.28.30.31), de modo que, una vez convertidos éstos, sin razón ya de ser en los planes de Dios, también Israel se convertirá (v.12.15. 26.31). Y aún va más lejos: entra también en los planes de Dios el que esa conversión de los gentiles sirva asimismo de punto de partida para la conversión de los judíos, excitando en ellos la emulación (v.11.14); con ello, y así llegamos a la razón última de todo, aparecerá claro que lo mismo para gentiles que para judíos la «salud» es puro don de la misericordia divina (v.30-32).

Tales son las ideas centrales de esta página de Pablo. Trataremos ahora de declarar más algunos puntos. Y primeramente en qué sentido la caída de Israel facilitará la conversión de los gentiles. San Pablo no lo dice. Sin embargo, es probable que esté apuntando al exacerbado nacionalismo judío, con sus privilegios de raza y su apego extremado a las prescripciones mosaicas, cosas todas que, de haberse convertido el pueblo judío en masa, hubiera sido muy difícil suprimir, y que hubieran constituido un grave obstáculo para que la nueva religión adquiriese ese carácter de universalidad a que estaba llamada (cf. Act 15,1-2). Desaparecido ese obstáculo, la Iglesia tenía más libertad para lanzarse a la conquista del mundo gentil, cosa que hacía en un segundo tiempo, después de comenzar por los judíos, el pueblo de las promesas (cf. Act 13,5.46). Tampoco explica el Apóstol cómo la emulación provocada en los judíos por la conversión de los gentiles haya de contribuir a su conversión. Desde luego, la primera reacción será la de envidia e indignación (cf. Act. 13,45); pero, como aquí permite deducir San Pablo, más pronto o más tarde esa reacción, de suyo vituperable, terminará por empujarlos hacia la conversión y revisar sus errores pasados, una vez convencidos de que Dios les ha retirado sus bendiciones de pueblo elegido, pasándolas a los gentiles.

En cuanto a que esa conversión haya de llegar, San Pablo es categórico. Claramente lo insinúa en los v.12 y 15, y lo afirma de modo explícito en los v.26 y 31. La afirmación más clara es la del v.26, precedida de la solemne fórmula: «No quiero, hermanos, que ignoréis este *misterio*...». Por dónde lo sepa el Apóstol, no nos lo dice. Desde luego, al llamarle «misterio», da claramente a entender que se trata de arcanas disposiciones divinas que no es posible conocer sin particular revelación (cf. 1 Cor 15,51; Ef 3,3); mas esa revelación no es necesario que haya sido hecha directamente a él, aunque tampoco se excluye. Parece claro que Jesucristo aludió ya a esta futura conversión de los judíos (cf. Mt 23,39). Por de pronto, el Apóstol se apoya en Is 59,20 y 27,9, fundiendo ambos textos en uno (v.26-27). Los textos de Isaías, no obstante la relación que en la mente del profeta pueda haber a la cautividad babilónica, son ciertamente mesiánicos, anunciando la purificación de Israel como consecuencia de la venida del Mesías. San Pablo enseña que esa profecía, aunque cumplida ya parcialmente con la conversión de

los gentiles y la salvación del «resto» judío elegido, implica la conversión de Israel en masa, de «todo Israel» (v.26). Este sentido «pleno» del texto profético, que aquí nos descubre el Apóstol, es en cierto modo consecuencia, y así nos lo hace saber, de la fidelidad de Dios a sus promesas para con los judíos, «amados a causa de los padres», no obstante su incredulidad presente (v.28-29; cf. 9,4-5). Hay como una doble actitud de Dios para con ellos: de una parte, «enemigos» a causa de su postura respecto del Evangelio; pero, de otra parte, «amados» a causa de pertenecer al pueblo elegido.

Dos comparaciones sumamente expresivas, «primicias... masa» (v.16) y «raíz... ramas» (v.16-24), han servido al Apóstol para hacer resaltar esta última idea y, al mismo tiempo, inculcar humildad a los gentiles convertidos, en peligro de atribuirse la exclusiva de nuevos elegidos, con desprecio hacia los judíos, ramas desgajadas del viejo tronco y aparentemente montón de leña seca. Para el Apóstol, usando de una imagen ya en los profetas (cf. Jer 11,16: Os 14,7), Israel es como un olivo, cuyas *raíces* son los antiguos patriarcas y cuyas *ramas* son los judíos todos, que reciben su savia de aquella raíz «santa» (sobre la noción de «santo», cf. 1,7), que son sus progenitores. Cierto que algunas ramas han sido desgajadas a causa de su incredulidad; pero incluso las ramas desgajadas conservan cierta vinculación al tronco, y bastará que remuevan el obstáculo por el que fueron desgajadas para que, sin violencia alguna, vuelvan a ocupar su puesto en el propio olivo. Muy otra es la condición de los gentiles. Son éstos como ramas de olivo silvestre o acebuche injertadas por pura misericordia divina en el tronco judaico; que no se engrían, pues, contra los judíos, pues si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ellos los perdonará, de no permanecer fieles, y si pudo injertar ramas silvestres en olivo legítimo, más fácilmente podrá devolver a su propio olivo ramas desgajadas [1]. Evidentemente no quiere decir con esto San Pablo que la conversión de los judíos haya de ser cosa fácil, sino que deberá tenerse por algo más normal y más fácil de comprender que la de los paganos, dado su entronque con los patriarcas, raíz «santa» que comunica también cierta santidad a las ramas. En el mismo sentido habrá de entenderse la otra comparación de «primicias-masa» (v.16), que San Pablo no desarrolla, pues no es probable que la primera aluda a diverso objeto que la segunda. La imagen está tomada de una costumbre muy conocida en Israel, es a saber, la de ofrecer a Dios las «primicias» de una cosa, con lo que el resto se consideraba ya en cierto modo santificado (cf. Núm 15,17-

1 Ya desde tiempos de Orígenes han venido haciendo notar los intérpretes lo extraño del símil paulino, pues la práctica agrícola es la de injertar plantas fértiles en plantas silvestres, pero no viceversa.

Algunos autores aducen en defensa de San Pablo ciertos testimonios de escritores antiguos, como Columela y Paladio, por los que sabemos que también esa práctica que parece suponer el Apóstol era conocida en Oriente, estando destinada a dar nueva vida a plantas fértiles ya viejas. Sin embargo, no parece que San Pablo piense en eso. Además, la comparación fallaría por otro lado, pues la planta silvestre tiene su mérito, dando nuevas fuerzas al tronco, cosa que en este contexto San Pablo no trata de afirmar de los gentiles. Lo más sencillo es suponer que el Apóstol toma la imagen un poco en abstracto, con libertad para modificar detalles de la realidad agrícola si así consigue mejor su finalidad, que es únicamente la de hacer sensible el plan realizado por Dios con judíos y gentiles.

21; Lev 19,23-25). Esas «primicias» serían los antiguos patriarcas (y no los israelitas ya convertidos, como interpretan algunos autores), que reciben las bendiciones de Dios, comunicando cierta santidad a la masa toda de sus descendientes (cf. v.28-29).

Y una última cuestión: ¿Afirma algo San Pablo sobre el tiempo en que tendrá lugar esa conversión de los judíos? La respuesta no es fácil. Hay dos frases que parecen aludir a este punto, pero demasiado vagas para que podamos sacar conclusiones concretas. Una frase está en el v.15: «si su reprobación es reconciliación del mundo, ¿qué será su integración sino *resurrección de entre los muertos?*», y la otra en el v.25: «el endurecimiento vino a una parte de Israel *hasta que entrase la plenitud de las naciones,* y entonces todo Israel será salvo». En cuanto a la primera frase, hay bastantes autores que interpretan esa «resurrección de entre los muertos» (ζωὴ ἐκ νεκρῶν) como alusiva a la resurrección de nuestros cuerpos con que se coronará la obra redentora de Cristo (cf. 8,11.23) y que tendrá lugar al final de los tiempos en la parusía (cf. 1 Cor 15,52; 1 Tes 4,16). En ese caso ¿establece San Pablo relación entre la conversión del pueblo judío («reintegración») y el final del mundo, del que aquélla sería como preludio? Así lo creen algunos. Sin embargo, más bien parece que lo que San Pablo afirma directamente es que, después de la conversión de los judíos, que vendrá detrás de la de los gentiles, ya se han cumplido los planes de Dios en orden a la salvación de los hombres, y nada falta hasta la consumación de la obra redentora de Cristo, aunque sin concretar si entre esa conversión de los judíos y la consumación final ha de pasar poco o mucho tiempo. Por lo demás, también sería posible interpretar en sentido metafórico la expresión «resurrección de entre los muertos», aludiendo a un extraordinario resurgir en la vida de la Iglesia como consecuencia de la conversión del pueblo judío, tan extraordinario que podría ser comparado a una resurrección de entre los muertos (cf. 6,13; Ez 37,1-14; Lc 15,24).

Por lo que respecta a la segunda frase, tampoco podemos llegar a algo del todo concreto, pues la expresión «plenitud de las naciones» (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) es bastante vaga. Desde luego, esa «plenitud» o totalidad se ha de entender de las naciones en general, no de todos y cada uno de los individuos; pero aun eso supuesto, nunca será posible precisar con rigor matemático qué exija el término «plenitud», pues parece claro que no se trata de «plenitud» o totalidad absoluta, sino sólo moral. Además, lo que directamente se afirma es que la conversión de Israel no tendrá lugar hasta haber entrado en la Iglesia la «plenitud» de las naciones gentiles; mas no se dice que después de eso, *en seguida,* haya de venir la conversión de Israel. Sobre esto no hay nada cierto [2].

[2] Algunos autores antiguos, relacionando este pasaje paulino con Lc 21,24: «Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones», creían poder deducir de modo seguro que la conversión de los judíos no tendría lugar hasta finales del mundo. En efecto, daban por supuesto que la expresión *hasta que se cumplan los tiempos de las naciones* aludía al fin del mundo, y que el castigo material contra Jerusalén y los judíos

Himno final de rendido homenaje a la grandeza de Dios. 11,33-36

33 ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! 34 Porque «¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién fue su consejero? 35 ¿O quién primero le dio, para tener derecho a retribución?» 36 Porque de El y por El y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén.

Termina San Pablo la parte especulativa o dogmática de su carta con este himno de rendido homenaje a la grandeza de Dios. Es el himno de la debilidad humana postrándose reverente ante Dios infinitamente poderoso y sabio, que nos ha dejado vislumbrar sus maravillosos designios, dirigidos por la misericordia, en orden a la salvación de los hombres. Directamente este desahogo lírico del Apóstol parece estar refiriéndose a los capítulos 9-11, a los que serviría como de conclusión; pero muy bien puede también considerarse como sello o epílogo de toda la parte doctrinal de la carta, cuyo tema quedó señalado claramente en 1,16.

Cuando el Apóstol habla de «profundidad de la riqueza de Dios» (v.33), esa «riqueza», aunque no se excluyen otros matices, está aludiendo sobre todo a la riqueza de su misericordia (cf. 10,12), con lo que aparece más claramente la ilación con los versículos precedentes, que vienen hablando precisamente de ese atributo divino (cf. v.30-32). En los v.34-35, el Apóstol se vale de textos de la Escritura (Is 40,13; Job 41,3) para expresar sus propios sentimientos de sumisión y acatamiento a la soberanía divina, haciendo resaltar (v.36) que todo viene de Dios como creador (ἐξ αὐτοῦ), todo subsiste por El como conservador (δι' αὐτοῦ), y todo tiende a El como a último fin (εἰς αὐτόν). A El, pues, «la gloria por los siglos. Amén».

anunciado por Jesucristo se correspondía cronológicamente con el endurecimiento o incredulidad de que habla San Pablo.

Sin embargo, no consta de la verdad de esas premisas. La frase «hasta que se cumplan los tiempos de las naciones» no es clara. Desde luego, parece cierto que se alude en ella a un período más o menos prolongado de predominio o florecimiento de los gentiles sobre los judíos, pero no se dice que ese período haya de durar hasta el fin del mundo. La creencia popular, tan arraigada durante siglos, de considerar *perpetuo* el castigo al pueblo judío, sin posibilidad de poder volver a formar un hogar propio, parece que tuvo su origen, más que en las frases bíblicas, en el hecho de los continuos fracasos para la reconstrucción del templo a partir ya de Juliano el Apóstata. Tampoco se afirma nunca, al menos de manera explícita, el sincronismo entre castigo material de dispersión por el mundo, a que parece referirse directamente San Lucas, y endurecimiento o incredulidad, a que alude San Pablo. Como es sabido, el 14 de mayo de 1948 fue proclamado el nuevo Estado de Israel en Palestina, y los judíos consideran terminado su destierro, como terminó el de Egipto y como terminó el de Babilonia. En el preámbulo mismo de la Constitución del nuevo Estado se leen estas solemnes palabras: «Nosotros, el pueblo de Israel, humildemente damos las gracias a Dios todopoderoso por habernos librado de la pesada carga del exilio y habernos reintegrado a nuestro antiguo hogar».

II. EXIGENCIAS MORALES DE LA JUSTIFICACION. 12,1-15,13

Lo que debe ser la vida del cristiano. 12,1-2

1 Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios, éste es vuestro culto racional. 2 Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis por la renovación de la mente, para que sepáis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que es agradable, lo que es perfecto.

Comienza aquí la parte moral o exhortatoria de la carta, con una serie de consejos y avisos para los cristianos de Roma en su vida diaria. Es de notar el enlace con la anterior parte dogmática mediante la partícula ilativa «pues» (οὖν), dato importante que conviene hacer resaltar, pues ello es prueba de que para San Pablo, lo mismo que para Santiago (cf. Sant 2,14-17), la fe de que tanto ha venido hablando (cf. 1,16-17; 3,22; 4,5; 5,1; 9,30; 10,4), no es una fe muerta, sino una fe que está exigiendo las obras de las virtudes cristianas.

Esta primera perícopa (v.1-2) es todo un programa de vida espiritual. El Apóstol trata de inculcarnos que nuestro culto a Dios no ha de consistir en ofrecerle sacrificios de animales, como en la Ley mosaica y también entre los paganos, sino en «ofrecerle nuestros cuerpos como hostia viva y santa», viviendo, no conforme a los criterios del mundo, sino renovados interiormente, a fin de discernir la voluntad de Dios sobre nosotros, es a saber, lo que es bueno (τὸ ἀγαθόν), lo que le agrada (εὐάρεστον), lo que es perfecto (τέλειον). Hace, pues, una como interpretación litúrgica de nuestros deberes de cristianos.

Sería una interpretación demasiado restringida considerar ese «ofrecer a Dios nuestros cuerpos» simplemente como una exhortación a la pureza, igual que en 1 Cor 6,13; se trata de algo mucho más general, y su interpretación nos la da el v.2, con esa exigencia de «renovación de la mente», que viene a equivaler a un despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo, *vivificados* por la vida misma de Cristo y de su Espíritu (cf. 6,2-13; 8,1-8). Con eso nos convertimos en *hostia viva, santa y agradable,* términos escogidos al trasluz de los sacrificios mosaicos (cf. Lev 22,19-24; Mal 1,8), cuyas condiciones deben cumplirse de modo mucho más perfecto en este nuevo culto cristiano, consistente en una vida de acciones buenas y santas. A este culto llama San Pablo «culto racional» (λογικὴ λατρεία), quizás porque es un culto que atañe a la razón, es decir, no reducido a ceremonias externas, sino conforme lo pide la naturaleza racional del hombre y conforme Dios había manifestado que lo quería (cf. Is 1,11-17; Sal 40,7-9).

Cada cristiano debe sentir modestamente de sí, contentándose con la función que le haya sido asignada en la comunidad. 12,3-8

[3] Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir de sí por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según la medida de fe que Dios le repartió. [4] Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, [5] así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. [6] Pues tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada: ya sea la profecía, según la medida de la fe; [7] ya sea el ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; [8] el que exhorta, para exhortar; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría.

Doctrina de gran importancia en la vida práctica esta que aquí inculca San Pablo a los cristianos de Roma. Es como la primera aplicación de esa «renovación de la mente», a que aludió en la perícopa anterior (cf. v.2). La idea central está indicada en el v.3, encargando a todos, uno por uno, que ninguno se tenga en más de lo que se debe tener, sino que sienta modestamente de sí, según la medida de fe que Dios le ha concedido. En el texto griego original hay un hermoso juego de palabras imposible de traducir: μὴ ὑπερφρονεῖν παρ᾽ ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν. Y para dar más autoridad a su amonestación, San Pablo invoca su condición de apóstol, diciendo que les hace ese encargo en virtud de «la gracia que le ha sido dada» (cf. 15,15; 1 Cor 3,10; Gál 2,9). Es posible que el recuerdo de los recientes disturbios de la iglesia de Corinto (cf. 1 Cor 3,3; 14,12-40), lugar desde donde escribe la carta a los Romanos, esté todavía bullendo en su mente y sea como el motivo u ocasión próxima de que comience por esta recomendación. Con la expresión «medida de fe» no alude el Apóstol a la fe como tal, en cuanto asentimiento a la verdad divina, sino a las consecuencias o fruto de esa fe, es decir, a los dones o carismas que Dios reparte de modo vario a los fieles junto con la fe, mirando a la determinada función que cada uno debe desempeñar en la Iglesia (cf. v.6; Ef 4,7).

En los v.4-8 no hace sino aclarar más y recalcar la anterior recomendación. Comienza valiéndose de una imagen sumamente expresiva, es a saber, la imagen del cuerpo humano que, siendo uno solo, tiene gran variedad de miembros, cada uno con su función, y todos al servicio unos de otros. Mas notemos bien que San Pablo no considera esto como *pura imagen* de lo que debe suceder entre los cristianos, pues no dice simplemente que debemos comportarnos a la manera de los miembros de un cuerpo, sino que dice: «... así nosotros, siendo muchos, *somos* un solo cuerpo en Cristo». Se trata, pues, de algo que es profunda realidad, aunque tenga cierta analogía con lo que sucede en el cuerpo humano. Esa profunda realidad,

aquí brevemente aludida y que sirve de base a la recomendación del Apóstol, no es otra cosa que la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, de que habla también en otras de sus cartas, particularmente en las de la cautividad [1].

Concretando más, San Pablo hace referencia a diversas funciones o actividades dentro de la Iglesia, para cuyo fiel desempeño Dios reparte libremente sus «dones» (χαρίσματα) entre los fieles, mirando al bien de la comunidad (v.6-8). Estos dones o *carismas*, de que el Apóstol habla también en otras ocasiones (cf. 1 Cor 12,8-10.28-30; Ef 4,11), no parece deban concebirse como algo extraordinario y pasajero, propio de los comienzos de la Iglesia, conforme ha sido y es

[1] Los principales textos en que San Pablo se refiere de modo explícito a esta doctrina de la Iglesia Cuerpo místico son: Rom 12,4-5; 1 Cor 10,17; 12,12-27; Ef 1,13; 2,16; 3,6; 4,4.12-16; 5,23; Col 1,18.24; 2,19; 3,15.

Es de advertir que, examinando atentamento dichos textos, notamos entre unos y otros ciertas diferencias que parecen suponer en San Pablo una como doble manera de concebir el Cuerpo místico. De una parte, parece presentarnos a Cristo y la Iglesia como compenetrados, formando una unidad o cuerpo único, con variedad de miembros y funciones. Es la concepción que encontramos en los textos de Romanos y Corintios, donde la función de Cristo parece concebirse a modo de ambiente o atmósfera sobrenatural que empapa todo el cuerpo de la Iglesia, vivificando desde dentro. De otra parte, así en textos de las cartas de la cautividad, parece presentarnos a Cristo como contradistinto de la Iglesia, ejerciendo una función en cierto sentido desde fuera, en el sentido de «cabeza» y «cuerpo». Es ésta la concepción más generalizada entre los autores al hablar de este tema, y conforme a la cual cuadra bien la expresión *Cuerpo místico de Cristo* para designar a la Iglesia. En cambio, según la primera concepción, más que hablar de Cuerpo místico de Cristo, parece debería hablarse de *Cuerpo místico en Cristo* o también de *Cristo místico*.

Sin embargo, estas diferencias entre una y otra concepción no deben urgirse demasiado. En una y otra supone San Pablo que los fieles no son un conglomerado amorfo de individuos, sino un cuerpo organizado, con diversos miembros y funciones, sobre los que Cristo ejerce una acción unitiva y vivificadora. Eso no obsta para que a veces, como en Corintios y Romanos, tratando de recalcar la necesidad de unión y colaboración entre los fieles, insista sobre todo en la primera concepción, haciendo resaltar nuestra unión a Cristo hasta formar con El una unidad o cuerpo único; por el contrario, en las cartas de Colosenses y Efesios, tratando de recalcar contra algunos falsos predicadores la posición inigualable de Cristo, insista principalmente en la segunda concepción, haciendo resaltar que El es la verdadera «cabeza» de la comunidad cristiana, punto de partida de todo influjo vital en la Iglesia y su jefe indiscutible.

Una segunda cuestión puede proponerse: ¿cómo surgió en San Pablo la idea de comparar la Iglesia a un cuerpo humano? Para algunos se trataría de una comparación que la misma realidad doctrinal (cf. 6,3-5; 8,9-11), apuntada ya en la visión de Damasco (cf. Act 9,4-5), estaba como pidiendo al Apóstol y que éste fácilmente encontró. Para otros, San Pablo estaría influenciado por la famosa fábula empleada por Menenio Agripa para calmar a la plebe romana, fábula que sabemos estaba muy extendida por el mundo antiguo, en la que se pinta a los miembros del cuerpo humano dialogando entre sí, de modo parecido a como se hace en 1 Cor 12,12-26, y cuya finalidad era la de recalcar la necesidad de unidad y mutua colaboración en todo cuerpo social (cf. DION. HALICARN., *Ant. Rom.* 6,86; TITO LIVIO, 2,32). Desde luego, por parte de la inspiración nada hay que se oponga a esta posible influencia literaria de dicha fábula en Pablo.

Por lo que toca concretamente a la imagen «Cristo-*cabeza*», hay autores que suponen a San Pablo influenciado por el concepto helenístico de «cabeza», de tipo más bien fisiológico, como principio vital motor de todo el organismo; otros, en cambio, buscan el origen de la imagen en el concepto semítico, más que de tipo fisiológico, de tipo de jefatura y preeminencia (cf. Jue 10,18; 11,8-9). Es probable que San Pablo esté influenciado por ambas concepciones, y, al hablar de Cristo «cabeza» de la Iglesia, esté pensando, sí, en atribuirle el ser principio vital de todo el organismo (concepto helenístico), como parecen suponer algunos textos (cf. Ef 4,15; Col 2,19), pero sin abandonar el concepto semítico de jefe, como parecen suponer otros (cf. Ef 5,23; Col 2,10). La fusión de estos dos sentidos (bíblico y helenístico) tiene la ventaja de no permitir ir demasiado lejos en la identificación entre Cristo y la Iglesia, puesto que se trata del *jefe* (sentido semítico), ni tampoco distanciarle demasiado, puesto que es su principio vital motor (sentido helenístico).

Referente a la extraña opinión de algunos autores modernos, como L. Cerfaux, que interpretan la expresión «Iglesia-cuerpo», no en sentido de cuerpo social o colectivo, sino en sentido de *cuerpo individual* o físico de Cristo, con el que los bautizados han sido *identificados* misticamente, cf. T. ZAPELENA, *Vos estis corpus Christi:* Verbum Domini 37 (1959) 78-95 y 162-170.

opinión bastante corriente, sino como algo estable que durará mientras dure la Iglesia. Aparte algunos más llamativos, como la glosolalia y el poder de milagros, los demás son algo normal en la vida de la Iglesia, y prácticamente vienen a coincidir con lo que hoy llamamos «gracias de estado», hablando de los superiores jerárquicos, o «gracias sacramentales», hablando de los simples fieles. De hecho, según la concepción de San Pablo, los cristianos todos formamos «un solo cuerpo en Cristo» (v.5), y cada uno, a semejanza de los miembros del cuerpo humano, tenemos una función que desempeñar en orden a la vida de ese cuerpo; y puesto que, según el mismo Apóstol, la adaptación de cada miembro (= fiel) para el desempeño de su función es obra de los carismas, síguese que éstos deben ser algo normal en la vida de la Iglesia.

Qué se haya de entender por cada uno de los carismas señalados por el Apóstol, no es fácil de determinar. En este pasaje de la carta a los Romanos da siete nombres; dos abstractos: «profecía-ministerio», y cinco concretos: «el que enseña-exhorta-da-preside-practica misericordia». En los lugares poco ha indicados de Corintios y Efesios, junto a nombres coincidentes con estos de Romanos, hay otros que difieren. Ello prueba que en ninguno de los pasajes San Pablo intenta darnos una lista completa de carismas, sino que señala algunos principales que más interesaban a su propósito. Por lo que atañe concretamente a estos siete nombres de la carta a los Romanos, he aquí su significación más probable: *profecía*, don en orden a la predicación del mensaje evangélico, descubriendo a veces secretos del corazón y prediciendo el futuro (cf. Act 13,1; 1 Cor 14,24-25); *ministerio*, don de significado difícil de precisar, pero que probablemente es de carácter genérico (cf. 11,13; 15,31), englobando las cinco funciones o servicios que se enumeran a continuación: ministerio de *la enseñanza*, don para instruir convenientemente en las verdades de la fe, oficio propio del «doctor», que suele venir a continuación de «apóstoles» y «profetas» (cf. Act 13,1; 1 Cor 12,29); ministerio de *la exhortación*, don para llegar fácilmente al corazón de los demás con palabras apropiadas, aun teniendo menos instrucción que el «profeta» y el «doctor»; ministerio de *la limosna*, don que estimula a dar de los propios bienes y hacerlo con sencillez, buscando ayudar al prójimo y no otros motivos inconfesables, v.gr., el figurar en las listas de suscripciones; ministerio de *gobierno*, don para que los que están al frente de las varias obras de la comunidad lo hagan con celo y diligencia; ministerio de la *práctica de la misericordia*, don para atender con suavidad y buenas maneras al cuidado de enfermos, peregrinos, esclavos, etc.

Consejos de vida cristiana, centrados en la práctica de la caridad. 12,9-21

9 Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien, 10 amándoos los unos a los otros con amor fraternal, honrándoos a porfía unos a otros. 11 Sed diligentes sin flojedad,

fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor. [12] Vivid
alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseve-
rantes en la oración; [13] subvenid a las necesidades de los santos,
sed solícitos en la hospitalidad.
[14] Bendecid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis.
[15] Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran.
[16] Sed unánimes entre vosotros, no seáis altivos, mas allanaos
a los humildes. No seáis prudentes a vuestros propios ojos.
[17] No volváis mal por mal, procurad lo bueno a los ojos de
todos los hombres. [18] A ser posible y cuanto de vosotros de-
pende, tened paz con todos. [19] No os toméis la justicia por vos-
otros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira (de Dios);
pues escrito está: «A mí la venganza, yo haré justicia, dice el
Señor». [20] Por lo contrario, «si tu enemigo tiene hambre, dale
de comer; si tiene sed, dale de beber; que haciendo así amon-
tonáis carbones encendidos sobre su cabeza». [21] No te dejes
vencer del mal, antes vence al mal con el bien.

Con esta larga serie de avisos de carácter moral, centrados en la caridad, San Pablo nos da claramente a entender el gran papel de esta virtud en la vida cristiana (cf. 1 Cor 13,1-13). Los avisos se suceden rápidamente y, a lo que parece, sin un orden lógico determinado; quizás podamos hacer distinción entre los v.9-13, aludiendo al ejercicio de la caridad entre los cristianos, y los v.14-21, extendiendo ese horizonte a todos los hombres, incluso a los enemigos y perseguidores.

Comienza San Pablo con una recomendación de carácter general, manifestando que la caridad (ἡ ἀγάπη) debe ser sincera (ἀνυπόκριτος), es decir, sin simulación ni fingimiento, cual suelen hacer los actores en escena (v.9; cf. 1 Jn 3,16-18). Insiste luego en varios aspectos particulares, entre los que podemos destacar el de *fraternidad*, como hijos de un mismo Padre celestial y miembros de un mismo Cuerpo místico; el de *alegría*, con la esperanza del cielo (cf. 5,2; 8,18), y el de *hospitalidad*, recibiendo solícitamente a todos los «santos» (cf. 1,17) que necesiten refugio (v.10-13).

A continuación, aunque entremezclando otros, insiste sobre todo en el concepto del amor a los enemigos (v.14-21), cosa que había hecho ya claramente también Jesucristo (cf. Mt 5,39-44). Con razón se ha hecho notar, comentando este pasaje, la actitud tan diferente de los judíos, quienes pocos años más tarde, a fines del siglo I, introducen en su plegaria oficial *Semoné esré* estas palabras de maldición contra los cristianos: «Que no haya esperanza para los apóstatas..., que los nazarenos perezcan prontamente y los herejes sean borrados del libro de los vivos». San Pablo, a fin de recalcar más la idea de que no busquemos por nosotros mismos la justicia contra las injurias, sino que lo dejemos en manos del Señor, que la hará a su tiempo, busca apoyo en la Sagrada Escritura, citando (v.19-20) una frase de Dt 32,35 y otra de Prov 25,21-22. La expresión «amontonar carbones encendidos sobre la cabeza del enemigo» no es clara. Su sentido, como pide el v.21, parece ser el de que, perdonando sus injurias y devolviendo bien por mal, pro-

duciremos en él sentimientos de vergüenza y remordimiento, que le obligarán a cambiar de conducta. La imagen quizás esté tomada de los asedios de ciudades, cuando se arrojaban sobre los asaltantes fuego y aceite hirviendo. Lo que aquí dice San Pablo, de que el cristiano no debe tomar la justicia por sí mismo, sino dejarla a Dios (v.19), ha de entenderse del cristiano como persona privada, no del cristiano constituido en autoridad, que tiene el deber de reprimir el mal (cf. 13,4). Ese aspecto San Pablo aquí no lo considera. E incluso como persona privada, el cristiano puede, y a veces convendrá hacerlo, apelar y defenderse ante los tribunales; pero lo que nunca le será lícito es hacerlo con espíritu de venganza personal.

Obediencia a los poderes públicos. 13,1-7

1 Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, 2 de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. 3 Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, 4 porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. 5 Por eso es preciso someterse, no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. 6 Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. 7 Pagad a todos lo que debáis, a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.

Anteriormente San Pablo se ha referido a las relaciones entre los cristianos y los no cristianos (cf. 12,14-21); ahora, puesto que escribe a los fieles de Roma, capital política entonces del mundo, cree oportuno añadir algunos avisos concretos sobre relaciones con los poderes públicos. Su doctrina, no obstante que esté pensando en las circunstancias concretas de los destinatarios de la carta, es de carácter general y abarca todos los tiempos (v.1-7). De modo parecido a San Pablo se expresa también San Pedro en una de sus cartas (cf. 1 Pe 2,13-14).

La idea fundamental de la exposición del Apóstol está en los v.1-2, al afirmar que todos los hombres, sin excluir los cristianos, deben obedecer a los poderes públicos constituidos, pues toda autoridad viene de Dios, y desobedecerlos es desobedecer a Dios. San Pablo no determina en qué sentido toda autoridad viene de Dios, idea por lo demás muy bíblica (cf. Sab 6,3-4; Jn 19,11), pero podemos suponer que es en el sentido de que Dios es el autor del hombre *creado para vivir en sociedad* y, por lo mismo, autor de la sociedad y de la autoridad, que es la forma de la sociedad misma. Esta doctrina es totalmente opuesta a la que, por aquellas mismas

fechas, sostenían sus compatriotas *zelotas* en Palestina, que luchaban contra la dominación romana y defendían que someterse a cualquier autoridad humana, y más si pagana, era una especie de apostasía religiosa (cf. Act 5,37). San Pablo, al contrario, lleva hasta Dios el origen de los Estados, pues es El quien ha determinado que existan organismos civiles, compuestos por quienes mandan y por quienes obedecen. Tanto es así, que resistir a las autoridades humanas es «resistir a la disposición de Dios... y atraerse sobre sí la condenación» (v.2). Esta «condenación» (κρίμα) es, en el pensamiento de San Pablo, la justa sanción civil en castigo de la desobediencia, sanción que no excluye otra de tipo más elevado, dado que se trata de rebeldía contra la disposición de Dios.

Como vemos, la doctrina expuesta aquí por el Apóstol es de muy graves consecuencias, impregnando de profundo sentido religioso las relaciones del naciente cristianismo con el Estado, aunque éste sea pagano, como era el caso de entonces. Una observación importante queremos hacer, y es que San Pablo se fija en las autoridades constituidas *de hecho*, sin aludir al modo como llegaron al poder. Es cuestión que no considera. Tampoco considera el caso en que esas autoridades manden cosas *injustas;* más bien supone que el Estado se mantiene dentro de sus límites, aprobando el bien y reprimiendo el mal (v.3-4), y es sólo en esa hipótesis como tiene aplicación su doctrina, incluso en la cuestión de impuestos a que alude en los v.6-7. Para el caso de injusticia y abuso de poder, tenemos la respuesta tajante de San Pedro ante una orden del sanedrín: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5,29).

De nuevo el precepto de la caridad. 13,8-10

8 No estéis en deuda con nadie, si no es en la del amor mutuo; porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. 9 Pues aquello de «no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás», y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: «Amarás al prójimo como a ti mismo». 10 La caridad no obra el mal del prójimo. Es, pues, la caridad la plenitud de la Ley.

Terminado lo referente a los deberes para con el Estado, de nuevo vuelve San Pablo al tema de la caridad con todos los hombres. La entrada en materia es tan ingeniosa como delicada, presentando la caridad como una deuda que debemos pagar al prójimo, pero una deuda que es única, pues, al contrario de las otras, ésta nunca podremos acabar de saldarla (v.8).

Son de notar las expresiones con que San Pablo hace resaltar la importancia de la caridad, diciendo que es la «plenitud (πλήρωμα) de la Ley» (v.10) y que quien ama al prójimo «ha cumplido (πεπλήρωκεν) la Ley» (v.8) y que los preceptos de ésta «se resumen» (ἀνακεφαλαιοῦνται) en el de la caridad hacia el prójimo (v.9). Creemos que todas estas expresiones vienen a significar prácticamente lo mismo, es, a saber, que con la práctica de la caridad llevamos la Ley hasta

su plenitud o, lo que es igual, hasta donde Dios intentaba llevarla. Late aquí una idea muy profunda, que conviene señalar, y que, antes que San Pablo, expresó ya Jesucristo en el sermón del monte, al decir que no había venido a abrogar la Ley, sino a «consumarla» (cf. Mt 5,17). Y notemos que, no obstante esta afirmación, el mismo Jesucristo añadirá poco después repetida y solemnemente: «Oísteis que se dijo a los antiguos..., pero yo os digo...»; y a veces, como en el caso del libelo de repudio, en abierta oposición con el precepto mosaico (cf. Mt 5,31.38).

Para darnos cuenta de lo que esto significa, tengamos presente que en la antigua Ley se han de distinguir claramente dos cosas: la idea o verdad divina que Dios intentaba inculcar y los preceptos mismos materiales en los que quedaba como «encarnada» y aprisionada esa idea. Estos preceptos, muchos de los cuales estaban ya en vigor entre el pueblo antes de Moisés, no eran sino el ropaje o *involucrum* del que Dios se valía, en consonancia con la capacidad del pueblo y las circunstancias históricas de entonces, sin que estuvieran destinados a perdurar en el reino mesiánico; no así la idea o verdad divina que esos preceptos encerraban, que era de valor perpetuo. Esta idea, como expresamente dice San Pablo (v.9; cf. Gál 5,14), no era otra que la idea de caridad. Lo mismo dice Jesucristo (cf. Mt 12,29-31; Lc 10,27-28, poniendo bien en claro a través de la parábola del samaritano (cf. Lc 10,30-37) que ese amor no ha de limitarse a los miembros del mismo pueblo o asimilados, como solían interpretar los judíos el término «prójimo» (cf. Lev 19,18.34; Mt 5,43), sino a todos los hombres, incluso enemigos. Es esa chispa de caridad, latente en *todos* los preceptos de la Ley, la que los pone en contacto con el Evangelio. Si, por la ley del talión, por ejemplo, se limitaba la venganza a los términos de la injuria, era moderando la pasión humana, que no suele contentarse con dar lo que recibió, preparando así el camino a la mansedumbre del Evangelio; y si, por la ley del libelo de repudio, se permitía despedir a la mujer, era no para introducir el divorcio, que se supone ya establecido, sino para coartar algo esa libertad y salir en defensa de la mujer, cuya situación, con ese documento, no era ya tan desesperada. Esa chispa de caridad es la que permanecerá en el reino mesiánico y será sacada a plena luz, mientras que el *involucrum* o elemento material sólo durará «hasta Juan» (cf. Mt 11,13; Gál 5,2). Ahí está precisamente la gran diferencia entre la interpretación de Jesucristo (y de Pablo) y la de los escribas y fariseos; mientras que éstos sólo atendían al aspecto externo y jurídico de la Ley, considerando todos sus preceptos como de valor permanente en el reino mesiánico, Jesucristo va hasta la misma raíz del precepto, poniendo en claro el sentido moral del mismo (cf. Mt 5,21-48), siendo precisamente ese sentido más profundo el que hace que sean armónicos y no antagónicos ambos Testamentos.

Exhortación a la vigilancia. 13,11-14

[11] Y esto, ya que conocéis en qué tiempo estamos, porque es hora de levantaros del sueño, pues nuestra salud está ahora más cercana que cuando creímos. [12] La noche va muy avanzada y se acerca ya el día. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas, y vistamos las armas de la luz. [13] Andemos decentemente, y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas y envidias, [14] antes vestíos del Señor Jesucristo, y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias.

Estos versículos vienen a ser como conclusión a las recomendaciones que preceden, sea para todas en general a partir de 12,1, como opinan muchos, sea más concretamente para las relativas a la caridad (v.8-10), como parece insinuar el comienzo de la perícopa: «Y esto...» Su finalidad es la de combatir la pereza y el dejar hacer, a lo que, pasados los primeros entusiasmos, están expuestos todos los hombres, incluso los mejores.

La idea del conjunto del pasaje es muy parecida a la de 1 Tes 5,1-10, y también 1 Cor 7,29-31. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir, lo mismo en este que en esos otros dos lugares, es que conviene vivir vigilantes, sin dejarnos arrastrar por las tendencias de la carne y los espejismos del mundo, pues el tiempo es breve y la salud se acerca. Pero ¿de qué «tiempo» y de qué «salud» se trata? Es esto lo que puede dar lugar a equivocaciones.

Hay autores que creen que San Pablo está aludiendo a la vida de cada uno sobre la tierra, tiempo realmente muy corto, al que seguirá la «salud» definitiva en los cielos; sería, pues, pensando en la brevedad de la vida de cada uno y en la gloria que nos espera después de la muerte, como haría estas exhortaciones. La respuesta no puede ser más sencilla y, desde luego, evitaría muchas dificultades a que puede dar lugar el texto del Apóstol, si se prescinde de esa interpretación. Sin embargo, no parece que esta respuesta esté en consonancia con el contexto y con las expresiones usadas por el mismo San Pablo (cf. v.11-12). Más bien creemos que el Apóstol está refiriéndose a la «salud» o glorificación final que tendrá lugar en la venida de Cristo en la parusía (cf. 1 Tes 4,13-18). Ese «tiempo» en que estamos (v.11), con «la noche ya muy avanzada» (v.12), es el tiempo intermedio entre las dos venidas de Jesucristo, tiempo de la Iglesia militante. Y la «salud» que se acerca (v.11) es la misma de que ha venido hablando desde el principio de la carta (cf. 1,16); pero no meramente incoada como la que tenemos ahora (cf. 3,21-26; 5,1; 8,1), sino en su consumación final definitiva, por la que todavía suspiramos (cf. 5,2-11; 8,18-25). De una parte, pertenecemos ya al mundo de la luz y debemos obrar en consecuencia (v.12-14; cf. 6,11-14; Ef 5,8-21; 1 Tes 5,5-8); de otra, estamos aún rodeados de tinieblas, con peligro de que nos envuelvan, esperando el pleno día de esa luz que ya esclarece el horizonte y cuyos rayos llegan hasta nosotros (v.11-12).

Ni debe extrañarnos esta manera de hablar del Apóstol, insistiendo tanto en la *parusía* o segunda venida de Jesucristo. Lo hará infinidad de veces a lo largo de sus cartas (cf. 1 Tes 2,19; 3,13; 4,16-17; 5,23; 2 Tes 1,7; 1 Tim 6,14; 2 Tim 1,12; 4,8; Tit 2,13). Es una concepción algo distinta de la nuestra actualmente. Mientras nosotros referimos simplemente nuestra esperanza a la consecución de los bienes del cielo, y esta esperanza nos anima y alienta en medio de los trabajos y tribulaciones presentes, para la primitiva comunidad cristiana esa esperanza estaba como centrada en un punto: el retorno glorioso de Jesús. Los mismos ángeles, consolando a los apóstoles en el momento de verse separados de Cristo en la ascensión, tienen ya ese mismo lenguaje: «¿Qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús... vendrá así, como lo habéis visto ir al cielo» (Act 1,11). Desde entonces esa esperanza está alentando y sosteniendo a los apóstoles en sus trabajos, y lo mismo a las primitivas comunidades cristianas. Por eso, en uno de sus discursos a los judíos, San Pedro los exhorta y anima a la conversión con la vista puesta en los tiempos de «refrigerio» y «restauración de todas las cosas», que seguirán a la parusía (cf. Act 3,20-21). Y en su segunda carta escribirá: «No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia... Viviendo en esta esperanza, procurad con diligencia ser hallados en paz, limpios e irreprensibles delante de El» (2 Pe 3,8-14). Es también la recomendación de San Pablo (cf. Flp 4,5; 1 Tes 3,13; 2 Tes 2,15-16; 1 Tim 6,14). Eso no quiere decir que los apóstoles estuviesen convencidos de la inminencia de la *parusía*, cosa que, puesto que no se realizó, hubiese supuesto error en ellos. Parece, sí, que la desean e incluso juzgan posible que esté próxima (cf. 1 Cor 16,22; 2 Cor 5,2-4; 1 Pe 4,7), pero a base siempre de la ignorancia anunciada por Jesucristo (cf. Mt 24,36; Act 1,7), y que San Pablo manifiesta explícitamente (cf. 2 Cor 5,3; 1 Tes 5,1-3). Si con tanta frecuencia la recuerdan en sus exhortaciones morales, ello tiene un claro sentido pedagógico en apoyo de su predicación. Algo parecido a lo que dijimos de la esperanza mesiánica en el Antiguo Testamento, en nuestro comentario a Act 15,16-17. Mas, a pesar de esos deseos y de esa expectativa, en caso de que les sobrevenga la muerte, no por eso se consideran perjudicados, como parece deducían algunos fieles de Tesalónica (cf. 1 Tes 4,13), sino que aceptan esa muerte complacidamente, en la seguridad de que la promesa de la glorificación final no quedaba frustrada y de que se reunirían con el Señor, a quien fielmente habían servido (cf. 2 Cor 5,2-10; 1 Tes 4,16-17; 2 Tim 4,6-8).

Un caso de conciencia: los «fuertes» y los «débiles». 14,1-23

1 Acoged al flaco en la fe, sin entrar en disputas sobre opi-
niones. 2 Hay quien cree poder comer de todo; otro, flaco,
tiene que contentarse con verduras. 3 El que come no despre-
cie al que no come y el que no come no juzgue al que come,
porque Dios le acogió. 4 ¿Quién eres tú para juzgar al criado
ajeno? Que esté en pie o caiga, es asunto que no concierne
sino a su amo; pero se mantendrá en pie, que poderoso es el
Señor para sostenerle. 5 Hay quien distingue un día de otro
día, y hay quien juzga iguales todos los días; cada uno proceda
según su propio sentir. 6 El que distingue los días, por el Señor
los distingue; y el que come, por el Señor come, dando gracias
a Dios; y el que no come, por el Señor no come, dando gracias
a Dios. 7 Porque ninguno de nosotros para sí mismo vive, y
ninguno para sí mismo muere; 8 pues, si vivimos, para el
Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin,
sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos. 9 Que
por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre muertos
y vivos. 10 Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano o por qué des-
precias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante
el tribunal de Dios. 11 Porque escrito está: «Vivo yo, dice el
Señor, que a mí se doblará toda rodilla y toda lengua rendirá
homenaje a Dios». 12 Por consiguiente, cada uno dará a Dios
cuenta de sí.

13 No nos juzguemos, pues, ya más los unos a los otros;
y mirad sobre todo no pongáis tropiezos o escándalo al her-
mano. 14 Yo sé, y estoy persuadido en el Señor Jesús, que
nada hay de suyo impuro; mas para el que juzga que algo es
impuro, para ése lo es. 15 Si por tu comida tu hermano se en-
tristeciese, ya no andas en caridad. Mira que por tu comida
no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió.
16 No sea, pues, vuestra libertad materia de maledicencia,
17 porque el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia
y paz y gozo en el Espíritu Santo. 18 Pues el que en esto sirve
a Cristo es grato a Dios y aplaudido de los hombres. 19 Por
tanto, trabajemos por la paz y por nuestra mutua edificación.

20 No destruyas, por amor de la comida, la obra de Dios.
Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer
escandalizando. 21 Bueno es no comer carne, ni beber vino,
ni hacer nada en que tu hermano tropiece o se escandalice o
flaquee. 22 La convicción que tú tienes, guárdala para ti y para
Dios. Dichoso el que a sí mismo no tenga que reprocharse
en las resoluciones que tome. 23 El que no sale de dudas, si
come, se condena, porque ya no procede según conciencia,
y todo lo que no es según conciencia es pecado.

Presenta aquí San Pablo un problema concreto de la comunidad romana, que, probablemente, con más o menos variantes, fue bastante corriente en las primitivas comunidades cristianas. Junto a los cristianos que el Apóstol llama «fuertes» o bien instruidos,

conscientes de lo que exigía y no exigía la nueva religión (cf. 15,1), había otro grupo de «débiles en la fe» (v.1), que se creían obligados a seguir determinadas prácticas en las comidas y en el calendario. Se habla concretamente de que se abstenían de la carne y del vino (v.21), que se contentaban con verduras (v.2), y que para ellos no todos los días eran del mismo valor (v.5). No se trataba, pues, de error en la fe o de debilidad en la adhesión a las doctrinas cristianas, sino de introducir ciertas prácticas en su cristianismo, que no se deducían de los simples principios de la fe.

Cómo surgió este grupo de cristianos no es fácil de precisar. La mayoría de los autores creen que se trata de cristianos procedentes del judaísmo, demasiado apegados todavía a las prácticas de la Ley, como los encontramos también en otras partes (cf. Act 15,1; 21,20; Gál 2,12). Lo de «distinguir un día de otro día» (v.5) sería una alusión a los días festivos prescritos por la Ley, que consideraban como de especial valor para cumplir determinados fines religiosos. Pero ¿y lo de abstenerse de carne y vino y contentarse con sólo verduras? Desde luego, esto no era lo común en el judaísmo. Por eso, unos autores hablan de que se trataría de judíos procedentes de la corriente de los esenios, cuyas prácticas ascéticas en este sentido nos eran conocidas por Filón y Josefo, y actualmente lo son mucho más, gracias a los descubrimientos de Qumrán; otros, en cambio, creen que lo de abstenerse de carne y vino era un paso adelante que habrían dado esos judío-cristianos ante el peligro de que fuesen alimentos contaminados por actos idolátricos, igual que tenemos en el caso de Corinto (cf. 1 Cor 8,1-7). Creemos, sin embargo, que nos faltan datos para poder concretar tanto. Téngase en cuenta, en efecto, que por esas mismas fechas también en el mundo pagano existían varias corrientes de ascesis laica, con resabios de pitagorismo, de estoicismo y de otros sistemas filosóficos, no siendo improbable que algunos de los cristianos romanos convertidos hubiesen estado anteriormente bajo el influjo de esas corrientes. De todos modos, no está fuera de razón suponer que el núcleo principal de ese grupo de fieles estaba constituido por cristianos procedentes del judaísmo, quienes en todas partes tendían a formar grupo aparte, con extraordinaria resistencia a dejar sus prácticas atávicas (cf. Act 10,14; 11,2; 15,19-21; 21,20; Gál 2,12).

No sabemos cómo llegó a conocimiento de San Pablo ese problema concreto de la comunidad romana. Claro que ello no era difícil, dadas las continuas comunicaciones de Roma con las diversas ciudades del imperio (cf. 16,1; Act 18,2; 27,6). Lo cierto es que el Apóstol estaba enterado, y trata de poner remedio. La cuestión era delicada y constituía un difícil caso de conciencia. De una parte, los «débiles» se escandalizaban ante la libertad con que procedían los «fuertes» y corrían riesgo de verse arrastrados por éstos, obrando contra conciencia y pecando; de otra, los «fuertes» se sentían inclinados a despreciar a los «débiles», por considerar que todas esas distinciones de alimentos y de días eran algo sin valor, con lo que se corría peligro de escisiones en la comunidad.

A unos y otros pide San Pablo mutua tolerancia y comprensión, apoyándose en la ley de la caridad (cf. v.3.15.20).

Dos partes podemos distinguir en el razonamiento del Apóstol. En la primera, que abarca los v.1-12, se dirige a «fuertes» y «débiles», invitándoles a que se abstengan de criticarse mutuamente (v.3), pues todos servimos a un mismo Señor (v.4-9), y cada uno deberá dar cuenta de sí ante el tribunal de Dios (v.10-12), sin que nosotros, meros «criados», tengamos derecho a juzgarnos unos a otros, cosa que únicamente atañe al «amo» o Señor (v.4). Es de notar la correspondencia entre el «Señor» de los v.4-9, a quien pertenecemos, y el «Dios» de los v.10-12, por quien seremos juzgados, encontrándonos aquí con uno de tantos casos de la equivalencia Cristo-Yahvé a que hemos aludido ya en otras ocasiones (cf. 9,33). El texto citado en el v.11 es de Is 45,23, y directamente se refiere a Yahvé. Al mismo texto se alude también en Flp 2,10, aplicándolo a Cristo. Por lo que respecta a la segunda parte, que abarca los v.13-23, en ella San Pablo se dirige sobre todo a los «fuertes», entre los cuales se cuenta a sí mismo (cf. 15,1), pidiéndoles que con sus libertades, de suyo lícitas (v.14.20.22), no escandalicen a los «débiles» (v.13. 15.16.20.21); pues con ello pueden ser ocasión de que pequen esos otros hermanos nuestros, dado que ellos no juzgan las cosas como nosotros, y obrar contra el dictamen de la propia conciencia o con conciencia prácticamente dudosa es pecado (v.13.23). La frase del v.15: «mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió...», para quien se sienta de veras cristiano, no puede menos de llegar al corazón.

El ejemplo de Jesucristo. 15,1-13

**1 Los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles
sin complacernos a nosotros mismos. 2 Cada uno cuide de com-
placer al prójimo, para su bien, para su edificación, 3 que Cristo
no buscó su propia complacencia, según está escrito: «Sobre mí
cayeron los ultrajes de quienes me ultrajaban». 4 Pues todo cuan-
to está escrito, para nuestra enseñanza fue escrito, a fin de que
por la paciencia y por la consolación de las Escrituras estemos
firmes en la esperanza. 5 Que el Dios de la paciencia y de la con-
solación os dé tener unos para con otros unos mismos sentimien-
tos a ejemplo de Cristo Jesús, 6 para que unánimes, a una sola
voz, glorifiquemos a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo.
7 Por lo cual acogeos mutuamente, según que Cristo os acogió
a vosotros para gloria de Dios.**

**8 Digo, en efecto, que Cristo fue ministro de la circuncisión
por la veracidad de Dios, para cumplir las promesas a los pa-
dres, 9 mientras que los gentiles glorifican a Dios por su mise-
ricordia, según está escrito: «Por esto te alabaré entre las gentes
y salmodiaré a tu nombre». 10 Y otra vez dice: «Regocijaos,
gentes, con su pueblo». 11 En otra parte: «Alabad al Señor todas
las gentes y ensalzadle los pueblos todos». 12 Y otra vez dice
Isaías: «Aparecerá la raíz de Jesé y el que se levanta para mandar
a las naciones; en El esperarán las naciones».**

[13] **Que el Dios de la esperanza os llene de cumplida alegría y paz en la fe, para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo.**

Continúa San Pablo su exhortación a «fuertes» y «débiles», proponiéndoles el ejemplo de Cristo. Es de notar, sin embargo, que sus razonamientos son de carácter amplísimo y miran a regular nuestro comportamiento general con el prójimo, sobrepasando el caso concreto de los «fuertes» y los «débiles».

La idea básica es que el cristiano, más que pensar en complacerse a sí mismo, debe pensar en complacer al prójimo, buscando su bien o, como se concreta luego, su «edificación» (v.2). Esta metáfora de la «edificación» es usada con mucha frecuencia por San Pablo en el sentido de crecimiento en la vida cristiana (cf. 14,19; 1 Cor 14,26; 2 Cor 10,8; Ef 2,21; 1 Tes 5,11). Y para animarnos a algo que nos resulta difícil y que, en fin de cuentas, está a la raíz de todas las discordias, San Pablo nos propone el ejemplo de Jesucristo, que «no buscó su propia complacencia», sino que se sometió por nosotros a todo género de humillaciones, conforme estaba ya predicho en Sal 69,10. Este salmo, con frecuencia, es aplicado por los evangelistas a Jesucristo (cf. Jn 2,17; 15,25; 19,29), y de su carácter mesiánico ya hablamos al comentar Act 1,20. La cita escriturística da pie al Apóstol para recalcar el valor permanente de la Escritura en orden a nuestra instrucción, al infundir en nosotros, con sus enseñanzas, la esperanza de los bienes eternos, dándonos así paciencia y consolación en las pruebas de esta vida (v.4; cf. 1 Cor 10,11; 2 Tim 3,16). Que ese Dios, pues, de la paciencia y de la consolación, concluye el Apóstol, os conceda tener los mismos sentimientos unos para con otros, a ejemplo de Cristo Jesús, para que unánimemente glorifiquéis a Dios en vuestras oraciones, no obstante las opiniones divergentes sobre menudencias de manjares y de días (v.5-6; cf. Act 1,14; 5,12).

Con esta llamada a la concordia dan por terminada algunos autores la exhortación a los «fuertes» y a los «débiles». Sin embargo, la frase «por lo cual acogeos mutuamente» del v.7, tan parecida a la de 14,1, parece estar indicando que San Pablo en esta perícopa (v.7-13) no ha perdido aún de vista el tema. Incluso ha habido intérpretes que en los «judíos» y «gentiles» de esta perícopa ven designados con su verdadero nombre a los «débiles» y «fuertes» de perícopas anteriores. Nosotros no llegamos tan lejos. Más bien creemos, como insinúa el «por lo cual» del v.7, que el Apóstol trata simplemente de desarrollar su invitación a seguir el ejemplo de Jesucristo del v.5, aduciendo el ejemplo concreto de lo que Jesucristo ha hecho con judíos y gentiles, al acogerlos a todos, no obstante sus diferencias, en un solo pueblo, para gloria de Dios (v.7). Los judíos, añade San Pablo, deben su salvación a la veracidad o fidelidad de Dios, que cumple sus promesas enviándoles al Mesías (v.8; cf. Mt 15,24); los gentiles, alejados de la sociedad de Israel, la deben puramente a su misericordia (v.9; cf. Ef 2,11-22). A continuación, el Apóstol cita cuatro pasajes de la Escritura en los que

ve ya predicha esa glorificación que los gentiles habían de dar a Dios (v.9-12; cf. Sal 18,50; 117,1; Dt 32,43; Is 11,10). De estos cuatro pasajes, los tres últimos son ciertamente mesiánicos, aunque la idea mesiánica, como es corriente en los profetas (cf. Act 15, 16-17), esté íntimamente ligada al final de la cautividad. En cuanto a Sal 18,50, primero de los textos citados, no se ve tan claro su carácter mesiánico. Todo el salmo es un canto de triunfo en el que David da gracias a Dios por haberle librado de sus enemigos y haber ensanchado su reino hasta más allá de las fronteras tradicionales, sometiendo los pueblos paganos de filisteos, moabitas y otros. Con esta expansión en países paganos, no sólo ya en la tierra de Israel, también entre esos pueblos «gentiles», incorporados en cierta manera a Israel, se dará gloria al Dios verdadero. A esto parecen aludir las palabras «por esto te alabaré entre las gentes», que cita San Pablo. Si el Apóstol relaciona esas palabras con los tiempos mesiánicos y ve en ellas anunciada la entrada de los gentiles en la Iglesia, es porque, al igual que hemos visto en otros muchos textos (cf. 9,25-29.33; 10,19-21; Act 1,20; 2,25), esas expresiones, que en su sentido literal histórico se refieren a tiempos de David, en la intención de Dios van hasta el Mesías, en quien únicamente han de tener su «pleno» cumplimiento.

San Pablo termina la parte moral de su carta con una especie de augurio o bendición final, pidiendo para los fieles de Roma aquella paz y alegría que nacen de la fe, y que son prenda de la felicidad que esperamos (v.13; cf. 5,1-5).

EPILOGO. 15,14-16,27

Excusas por haber escrito. 15,14-21

14 Yo estoy personalmente bien persuadido, hermanos míos, de que ya vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de toda ciencia, para poder amonestaros unos a otros; 15 sin embargo, os he escrito a veces con bastante libertad, como quien os trae a la memoria lo que ya sabéis, en virtud de la gracia que por Dios me fue dada, 16 de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo. 17 Tengo, pues, esta gloria en Cristo Jesús, por lo que mira al servicio de Dios; 18 porque no me atreveré a hablar de cosa que Cristo no haya obrado por mí para la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo. 19 De suerte que desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones he predicado cumplidamente el Evangelio de Cristo; 20 sobre todo me he hecho un honor de predicar el Evangelio donde Cristo no era conocido, para no edificar sobre fundamentos ajenos, 21 sino según lo que está escrito: «Le verán aquellos a quienes no fue anunciado, y los que no han oído entenderán».

San Pablo ha llegado al final de su carta y, antes de la despedida y acostumbrados saludos, quiere como disculparse ante los romanos

de haberles escrito con tanta libertad. Desde luego, si se hubiese tratado de una iglesia fundada por él, no es probable que hubiese pensado en presentar excusas; pero sabemos que la iglesia de Roma no había sido fundada por el Apóstol (cf. 1,10-13), y era norma suya «no edificar sobre fundamentos ajenos» (v.20; cf. 1 Cor 3,10; 2 Cor 10,15).

Comienza, pues, por disculparse ante los romanos de haberles escrito; tanto más, que ellos mismos estaban llenos de «bondad y de ciencia» (ἀγαθωσύνης καὶ γνώσεως) para poder amonestarse mutuamente (v.14). La alabanza, aunque tenga su parte de expresión cortés y no excluya el que hubiera algunos defectos (cf. 14,1-4), no debe considerarse como simple adulación, sino que responde a una realidad, que habla muy alto en favor de la comunidad romana (cf. 1,8.12). A pesar de todo, San Pablo ha querido escribirles con esa libertad que lo ha hecho, «recordándoles» ideas que ya conocen, en virtud de su condición de Apóstol de los gentiles (cf. 1,5; 12,3), encargado de presentarlos ante el altar de Dios como «oblación santificada por el Espíritu Santo» (v.15-18). Es de notar la terminología litúrgica o sacrificial con que Pablo se expresa al hablar de su apostolado. Y es que el apostolado, más aún que la simple vida cristiana (cf. 12,1; Flp 2,17), es una como especie de liturgia en que el Apóstol, o mejor, Cristo por él, ofrece los hombres a Dios (cf. 1,9).

Insistiendo en esta idea de que es Apóstol de los gentiles y de que no quiere trabajar en terrenos roturados ya por otros, entre los cuales está Roma, San Pablo señala cuál ha sido hasta ahora su campo de acción, que abarca «desde Jerusalén hasta la Iliria» (v.19-21). El mejor comentario a esta afirmación del Apóstol son los capítulos 13-20 del libro de los Hechos. No está claro, sin embargo, si la Iliria o Dalmacia queda incluida en ese su campo de actividad, o debe considerarse como límite exterior. Más probable parece lo primero (cf. Act 20,2). La cita de Is 52,15, que el Apóstol hace en el v.21, pertenece al poema del «Siervo de Yahvé», refiriéndose el profeta a la estupefacción que experimentarán en el futuro todos aquellos a quienes se predique un Mesías glorioso, sí, pero antes escarnecido y humillado. De hecho así fue (cf. 1 Cor 1,23); y San Pablo, al ir a predicar a países donde Cristo no ha sido aún anunciado—tal es la ocasión con que hace la cita—, va dando cumplimiento a esa profecía.

Proyectos de viaje. 15,22-33

[22] Por lo cual me he visto impedido muchas veces de llegar hasta vosotros; [23] pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones y deseando ir a veros desde hace bastantes años, [24] espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros, después de haber gozado un poco de vuestra conversación.

[25] Mas ahora parto para Jerusalén en servicio de los santos, [26] porque Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una colecta a beneficio de los pobres de entre los santos de Jerusalén.

**[27] Y lo han querido así, considerándose deudores suyos, ya que,
si los gentiles comunican en los bienes espirituales de ellos, de-
ben ellos servirles con los bienes materiales. [28] Una vez cumpli-
do este oficio, cuando les entregue este fruto, pasando por vos-
otros me encaminaré a España, [29] y sé que yendo a vosotros
iré con la plenitud de la bendición de Cristo.**
**[30] Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por
la caridad del Espíritu, a que me ayudéis en esta lucha, median-
te vuestras oraciones a Dios por mí, [31] para que me libre de los
incrédulos en Judea y que el servicio que me lleva a Jerusalén
sea grato a los santos. [32] Con esto iré alegre a veros, por la volun-
tad de Dios, y me recrearé con vosotros.**
[33] El Dios de la paz sea con todos vosotros. Amén.

San Pablo declara, por fin, cuál es la ocasión inmediata de escribir a los romanos: anunciarles su visita de paso para España. Ya de mucho tiempo atrás había deseado visitarlos (cf. 1,10-13; Act 19,21); pero sus trabajos en la fundación de nuevas iglesias, «desde Jerusalén hasta la Iliria», se lo habían impedido (v.22). Ahora, «no teniendo ya campo en estas regiones», ha pensado dirigirse a España, la nación en el extremo occidental del mundo entonces conocido, y, al pasar, quiere detenerse en Roma para su consuelo y para que desde ahí, nudo central de comunicaciones, le encaminen hacia su nuevo campo de actividades (v.23-24). Lo de «no tener ya campo desde Jerusalén hasta la Iliria» (v.23) no quiere decir que todos los gentiles de esas regiones se hubiesen convertido, sino que, hablando en general, el Evangelio estaba ya suficientemente promulgado en esas regiones, y su misión era la de poner los fundamentos, dejando a sus discípulos el encargo de continuar la obra. Sobre si San Pablo llevó a cabo o no su proyectado viaje a España, ya hablamos al trazar su biografía en la introducción general a las cartas.

Antes del viaje a España—notemos que San Pablo está escribiendo desde Corinto—, ha de realizar todavía otro viaje que le trae un poco preocupado: el viaje a Jerusalén, para llevar a los fieles de quella iglesia las colectas recogidas en Macedonia y en Acaya (v.25-32; cf. 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,1-9,15). Este viaje lo tenemos descrito con bastante detalle en Act 20,1-21,26. San Pablo se había impuesto como una obligación el organizar estas colectas en favor de la iglesia madre de Jerusalén (cf. Gál 2,10), a lo que parece, en bastante penuria (cf. Act 11,29), insistiendo en que si hemos recibido de ella «bienes espirituales», justo es que la ayudemos «con los bienes materiales» (v.27; cf. 1 Cor 9,11). Desde luego, la acción caritativa del Apóstol no podía merecer sino alabanzas; pero el terreno era delicado. No ya sólo por las dificultades con que en sus viajes había de tropezar por parte de los judíos incrédulos, que continuamente le estaban tendiendo asechanzas para acabar con él (cf. Act 20,3; 21,27-30), sino también porque, incluso los judíos convertidos, le miraban con bastante recelo y había peligro de que rechazasen desdeñosamente esas colectas, desaire que hubiera tenido fatales consecuencias para las relaciones de las

iglesias hijas con la iglesia madre (cf. Act 21,18-25). Por eso pide oraciones a los fieles de Roma, «para que el servicio que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos» (v.31).

El v.33, con que termina esta perícopa, tiene todas las trazas de un saludo final, como lo encontramos en otras cartas (cf. 1 Cor 16,24; 2 Cor 13,13; Flp 4,23; 1 Tes 4,28; 2 Tes 3,18).

Recomendaciones y saludos. 16,1-24

**1 Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la
iglesia de Cencreas, 2 para que la recibáis en el Señor de manera
digna de los santos y la asistáis en todo lo que le fuere necesario,
pues ella ha favorecido a muchos y a mí mismo.
3 Saludad a Prisca y a Aquila, mis cooperadores en Cristo Jesús,
4 los cuales, por salvar mi vida, expusieron su cabeza, a quienes
no sólo estoy agradecido yo, sino todas las iglesias de la gentilidad.
5 Saludad también a la iglesia de su casa. Saludad a mi amado
Epéneto, las primicias de Cristo en Asia. 6 Saludad a María, que
soportó muchas penas por vosotros. 7 Saludad a Andrónico y a
Junia, mis parientes y compañeros de cautiverio, que son muy
estimados entre los apóstoles y fueron en Cristo antes que yo.
8 Saludad a Ampliato, a quien amo en el Señor. 9 Saludad a Ur-
bano, nuestro cooperador en Cristo, y a Estaquis, mi amado.
10 Saludad a Apeles, probado en Cristo. Saludad a los de la casa
de Aristóbulo. 11 Saludad a Herodiano, mi pariente. Saludad
a los de Narciso, los que son del Señor. 12 Saludad a Trifena y a
Trifosa, que han pasado muchas penas en el Señor. Saludad a
Pérsida, muy amada, que sufrió muchas penas en el Señor.
13 Saludad a Rufo, el elegido del Señor, y a su madre, que lo es
también mía. 14 Saludad a Asíncrito y Flegón, Hermes, Patroba,
Hermas, y a los hermanos que viven con ellos. 15 Saludad a Fi-
lólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, y a Olimpia y a todos
los hermanos que viven con ellos. 16 Saludaos unos a otros con el
ósculo santo. Os saludan todas las iglesias de Cristo.
17 Os recomiendo, hermanos, que tengáis los ojos sobre los
que producen divisiones y escándalos en contra de la doctrina
que habéis aprendido, y que os apartéis de ellos, 18 porque ésos
no sirven a nuestro Señor Cristo, sino a su vientre, y con discur-
sos suaves y engañosos seducen los corazones de los incautos.
19 Vuestra conversión ha llegado a noticia de todos; me alegro,
pues, en vosotros, y quiero que seáis prudentes para el bien,
sencillos para el mal, 20 y el Dios de la paz aplastará pronto a
satanás bajo vuestros pies. La gracia de nuestro Señor Jesucristo
sea con vosotros. 21 Os saluda Timoteo, mi colaborador, y Lucio,
y Jasón, y Sosípatro, mis parientes. 22 Os saludo yo, Tercio, que
escribo esta epístola, en el Señor. 23 Os saluda Cayo, huésped
mío y de toda la iglesia. 24 Os saluda Erasto, tesorero de la ciu-
dad, y el hermano Cuarto.**

Después del saludo o bendición con que San Pablo cerró el capítulo anterior, parecía poderse dar por terminada la carta. Faltaban, sin embargo, los saludos personales. A ello sobre todo va a dedicar este capítulo.

Comienza por pedir a los romanos que presten buena acogida a Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, que, al parecer, debía trasladarse a Roma por asuntos suyos o de la comunidad de Corinto, y a quien Pablo hizo portadora de la carta (v.1-2). *Cencreas* era el puerto oriental de Corinto (cf. Act 18,18). El nombre *Febe* (femenino de *Febo)* era célebre en la mitología griega, lo que indica que esta cristiana debía de ser de origen gentil, pues difícilmente una madre judía habría puesto un tal nombre a su hija. En cuanto al término «diaconisa» (διάκονος), que San Pablo aplica a Febe, no está claro cuál sea su exacto significado. Es el único caso en el Nuevo Testamento en que a una mujer se da este título, aunque puede también citarse al respecto 1 Tim 3,11, conforme a la interpretación que daremos en su lugar. Lo más probable es que tengamos ya aquí el primer indicio de la institución de las *diaconisas*, institución que claramente parece suponerse en la famosa carta de Plinio a Trajano, hacia el año 111, hablando de los cristianos: *...ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri... (Epist.* 10,96). No es fácil concretar cuál era la misión de estas diaconisas. Parece ser que se limitaba a la asistencia a pobres y enfermos, incluyendo también, quizás, ciertos oficios auxiliares en el bautismo de las mujeres.

Después de la recomendación de Febe, San Pablo envía saludos a no menos de veintiséis personas individualmente, aparte otros más en general, como los que envía «a los de Aristóbulo» y «a los de Narciso» (v.3-16; cf. v.10-11). Bastantes de estos nombres son griegos (Andrónico, Apeles, Epéneto...), otros latinos (Ampliato, Aquila, Urbano...), y algunos parece que hebreos (Herodiano, María...). A los que preguntan cómo pudo San Pablo conocer tanta gente de Roma, sin haber estado jamás en ella, podemos responder que a muchos les conocería sin duda personalmente por haberse encontrado con ellos en alguno de sus viajes apostólicos, como es el caso de Prisca y Aquila (cf. Act 18,2), pero a otros es probable que les conociera sólo de oídas, por haberle hablado de ellos alguien que hubiera encontrado en sus viajes. Se ha trabajado mucho por identificar estos nombres con otros encontrados en inscripciones sepulcrales o conocidos por la historia. Así, el caso de Prisca, Ampliato, Urbano, etc. Lo mismo se diga de *Aristóbulo*, nombre frecuente entre los descendientes de Herodes, algunos de los cuales se establecieron en Roma, y de *Narciso*, famoso liberto del emperador Claudio, a quien Agripina hizo morir poco después de subir al trono Nerón, pasando sus cuantiosos bienes al fisco. Es posible que esos cristianos de la «casa de Aristóbulo» y «de la de Narciso» (v.10-11) fuesen esclavos o libertos que pertenecían o habían pertenecido a estos personajes. El problema es delicado, pues la identidad de nombres no supone necesariamente identidad de personas. Tampoco es claro cuándo Prisca y Aquila «expusieron su cabeza» en favor de Pablo (v.4). Es probable que fuese en Efeso, con ocasión del tumulto que estuvo a punto de costar la vida al Apóstol (cf. Act 19,29), siendo también quizás en esa ocasión

cuando Andrónico y Junia fueron «compañeros suyos de cautiverio» (v.7). De ellos dice que eran sus «parientes» (συγγενεῖς), y lo mismo vuelve a repetir de otros varios (cf. v.11.21). No está claro de qué clase de «parentesco» se trata. Desde luego, no parece pueda entenderse simplemente en el sentido de «israelitas», como en 9,3, pues en ese caso habría que considerar como no judíos a todos los de la lista a quienes no da ese título, lo que resulta absurdo, como vemos en el caso de Prisca y Aquila. Quizás se trate de judíos pertenecientes a la tribu de Benjamín, a la que sabemos pertenecía Pablo (cf. 11,1; Flp 3,5). El P. Lagrange, sin llegar tan lejos en busca del tronco común, dice que puede tratarse de «parentesco» en sentido estricto; pero con esa «parentela» oriental extraordinariamente amplia, que incluye centenares de personas, que conservan el recuerdo de su origen común no obstante vivir dispersas por el mundo. Añade aún San Pablo otros detalles respecto de algunos nombres, que no conviene dejar pasar sin un breve comentario. Y así, de Epéneto dice que era «las primicias de Cristo en Asia» (v.5), expresión que parece indicar que había sido el primer convertido de la provincia proconsular de Asia, lo mismo que Estéfanas lo había sido de la de Acaya (cf. 1 Cor 16,15); de Andrónico y Junia dice que eran «muy estimados entre los apóstoles» (v.7), debiendo notar que el término «apóstoles» está tomado en sentido amplio, más o menos como en la *Didaché* (11,3-6), designando simplemente a aquellos predicadores ambulantes, fueran o no de los Doce, que predicaban el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. Act 13,1-3). En cuanto a Rufo, de quien habla con especial cariño (v.13), es probable que se trate de un hijo de Simón Cirineo; pues San Marcos, que escribe su evangelio en Roma, dice del Cirineo que era «padre de Alejandro y Rufo» (Mc 15,21), nombrando a los dos, sin otras indicaciones, como personas conocidas en la comunidad de Roma.

Por fin, terminados los saludos, San Pablo exhorta a los fieles romanos a saludarse mutuamente con el «ósculo santo» (v.16), gesto este que es mencionado otras tres veces en sus cartas (cf. 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26), y que pronto se convirtió en ceremonia litúrgica, como símbolo de unión y caridad [1]. Es muy de notar la expresión que añade a continuación: «Os saludan todas las iglesias de Cristo». Y digo que es muy de notar porque es la única vez en que San Pablo, dirigiéndose a una comunidad particular, dice que *todas* las iglesias la saludan. Testimonio elocuente de la veneración de que San Pablo rodea a la iglesia de Roma, y del lugar preeminente que ésta ocupaba ya en aquella época.

Los v.17-20 constituyen una especia de digresión, en la que el Apóstol pone en guardia contra aquellos predicadores que ocasionan discordias y apartan de la doctrina tradicional. No se concreta más. Probablemente se trata de los predicadores judaizantes, bien conocidos por otras cartas (cf. 2 Cor 11,13-15; Gál 1,6-7; Flp 3,18-19), que rehusaban reconocer en la fe, separada de la circuncisión y de

[1] Cf. San Justino, I *Apol.* 65; Tertul., *De orat.* 18; San Cirilo Jerosol., *Cat.* 23.

las obras de la Ley, un principio suficiente de salud, y había peligro de que intentasen difundir también sus doctrinas en Roma, al igual que lo venían haciendo en otras partes. El peligro debía de ser todavía vago e incipiente, pues, en caso contrario, San Pablo hubiera tratado de ello más directamente en su carta. Desde luego, no se trata de los «débiles en la fe» (cf. 14,1), aunque podían también ser causa de discordia, pues a éstos no manda evitarlos, sino tratarlos con compasión. La brusca interrupción de pensamiento que supone esta perícopa, a continuación de los saludos, quizá se explique mejor si suponemos que se trata de unas líneas que el Apóstol añade de su propia mano, al igual que solía hacer en otras cartas, y que eran como la firma o señal de autenticidad (cf. 1 Cor 16,21; Gál 6, 11; 2 Tes 3,17).

Quedaban aún los saludos por parte de aquellos que acompañaban a San Pablo, y es lo que tenemos en los v.21-24. La mayoría de estos nombres nos son conocidos también por otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Act 13,1; 16,1; 17,5; 20,4; 1 Cor 1,14; 2 Tim 4,20), aunque la correspondencia no siempre es segura. Resulta simpática la mención de este *Tercio*, del que sólo sabemos el nombre y que fue el amanuense del que se valió San Pablo para escribir la carta. También él quiso incluirse entre los que enviaban saludos.

La gran doxología final. 16,25-27

25 Al que puede confirmaros en orden a mi evangelio y a la predicación de Jesucristo, en orden a la revelación del misterio tenido secreto en los tiempos eternos, 26 pero manifestado ahora, y por medio de las Escrituras proféticas, conforme a la disposición de Dios eterno, dado a conocer a todas las gentes para que se rindan a la fe, 27 al Dios solo sabio, sea por Jesucristo la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

Ya por dos veces San Pablo había como terminado la carta (cf. 15,33; 16,20); pero al acordarse de que faltaban aún los saludos, hubo de continuar. Ahora no queda ya nada por decir. El remate no puede ser más solemne, siendo ésta, entre todas las doxologías que encontramos en el Apóstol, la más elaborada y amplia, verdadero himno a la omnipotencia y sabiduría de Dios en su obra de salvación de los hombres.

Notemos que el tema fundamental de la carta ha sido la exposición de la obra de salud revelada en el Evangelio (cf. 1,16-17), y que Pablo deseaba visitar a los fieles de Roma ante todo y sobre todo «para confirmarlos» en la fe (1,11; cf. 1 Cor 1,8; 1 Tes 3,2). Pues bien, ésas son precisamente las ideas que se recogen en esta doxología. A la predicación de la obra de salud llama San Pablo «su evangelio» o, lo que es equivalente, «predicación que tiene por objeto a Jesucristo» (v.25); y dice que esta obra de salud ha sido un «misterio» tenido en secreto por Dios desde la eternidad [2], escondido

[2] Este término «misterio», designando el plan eterno de Dios de salvar al mundo por medio de la fe en Jesucristo, no había sido empleado anteriormente por San Pablo en la car-

en la penumbra de la antigua revelación y manifestado ahora abiertamente con la venida de Jesucristo al mundo y la consiguiente predicación de los apóstoles (cf. 1,5; 3,21; 10,15), a fin de llevar todas las gentes a la obediencia de la fe. A Dios, pues, que «puede confirmaros» en la fe (v.25) y que ha concebido un plan tan «sabio» de salvación (v.27; cf. 11,33), sea la «gloria por los siglos de los siglos». Y sea esa gloria «por Jesucristo», que ha sido el instrumento de salvación, y que ha de ser nuestro mediador ante Dios.

ta; lo usa, sin embargo, en otras ocasiones, particularmente en las cartas de la cautividad (cf. 1 Cor 2,7-10; Ef 3,3-10; Col 1,25-27; 2,2-3).

En cuanto a la expresión «mi evangelio» (v.25), había sido usada ya por el Apóstol en 2,16, y de modo parecido se expresa en otros lugares (cf. 1 Cor 15,1; 2 Cor 4,3; 1 Tes 1,5; Gál 1,11; 2,2; 2 Tim 2,18). Evidentemente se refiere al «evangelio» o buena nueva mesiánica que él predica. Este «evangelio» es fundamentalmente el mismo que predican los demás apóstoles (cf. 1 Cor 15,1-11; Gál 2,2-10), aunque no cabe duda que, en la predicación de Pablo, el anuncio de esa buena nueva va marcado de un matiz especial, resaltando de modo singular la unión de gentiles y judíos en Cristo, derribado el muro de separación entre ambos pueblos (cf. Act 21,20-25). Es la doctrina que ha expuesto también en esta carta (cf. 3,21-31), y en a que pide a Dios que sean «confirmados» o consolidados los fieles de Roma.

EPISTOLA A LOS CORINTIOS

INTRODUCCION

La iglesia de Corinto

La carta está escrita «a la iglesia de Dios en Corinto» (1,2). Era Corinto a la sazón una de las ciudades más importantes del imperio romano. Situada en el istmo que une a Grecia con el Peloponeso, tenía doble puerto, uno mirando hacia oriente (Cencreas), en el mar Egeo, y otro mirando hacia occidente (Lequeo), en el mar Jónico, con un extraordinario movimiento comercial. Se calcula que el número de sus habitantes sobrepasaba el medio millón, predominando los de origen latino, aunque también había griegos y asiáticos, y no pocos judíos. Otros datos sobre esta ciudad ya los indicamos al comentar Act 18,1. Allí hablamos también de su corrupción, que se había hecho proverbial en el mundo antiguo.

San Pablo fundó esta cristiandad en su segundo viaje misional (50-53), llegando probablemente a Corinto a principios del año 51 o quizás fines del 50, y permaneciendo allí hasta fines del 52, aproximadamente dos años (cf. Act 18,11.18). De las vicisitudes de esta fundación habla San Lucas en Act 18,1-18, a cuyo comentario remitimos. Parece que el Apóstol sufrió allí muchos sinsabores y persecuciones, tales que el mismo Jesús, apareciéndosele en visión, hubo de animarle diciendo: «No temas, sino habla y no calles; yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso» (Act 18,9-10). De hecho, la comunidad cristiana de Corinto, con grupos también fuera de la capital (cf. 2 Cor 1,1; 11,10), debió de ser de las más numerosas entre las fundadas por el Apóstol, a juzgar por los datos que el mismo Apóstol nos suministra en sus dos cartas. Parece que predominaba completamente el elemento gentil sobre el judío (cf. 1 Cor 12,2; Act 18,6-8), y, en su inmensa mayoría, los convertidos eran de condición humilde (cf. 1 Cor 1,26-29), aunque no faltasen algunos de buena posición (cf. 1 Cor 1,16; 11,17-34). El elemento femenino debía de ser bastante importante (cf. 11,1-16; 14,34-36). Al año, más o menos, de haber dejado San Pablo a Corinto, llegó allí Apolo, judío alejandrino muy versado en la Sagrada Escritura, que continuó la evangelización comenzada por Pablo (cf. Act 18,27-28; 1 Cor 3,4-6). Algún tiempo después, no podemos concretar cuánto, regresó a Efeso, donde se juntó con San Pablo (cf. 1 Cor 16,12). Es probable que, a no mucha distancia de Apolo, llegasen también a Corinto otros evangelizadores, judíos palestinenses que se habían convertido a la fe, pero cuya ortodoxia doctrinal dejaba mucho que desear. San Pablo se encara directamente con ellos en los cuatro últimos capítulos de su segunda carta a los Corintios, llamándoles «falsos apóstoles y obreros enga-

ñosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo» (2 Cor 11,13). No está claro, sin embargo, si estos «falsos apóstoles», de procedencia judía (cf. 2 Cor 11,22), que atacaban descaradamente la persona de Pablo y sus títulos de apóstol (cf. 2 Cor 10,9-10; 11,5-7; 12,11-13), habían llegado a Corinto antes ya de escribir el Apóstol su primera carta a los Corintios. Damos como probable que sí, y que a ellos ha de atribuirse no poca parte en los abusos y divisiones entre los fieles que San Pablo trata de corregir (cf. 1 Cor 1,10-12; 4,18-19; 9,1-3). Eso no impide que su acción fuese en un principio menos virulenta contra Pablo que después.

Ocasión de la carta

Sabemos que San Pablo escribe esta carta estando en Efeso, donde piensa permanecer hasta Pentecostés, para luego ir a Corinto a través de Macedonia (cf. 1 Cor 16,5-8). Estos datos son definitivos. Evidentemente nos hallamos en el tercer viaje misional del Apóstol (53,58), y concretamente durante su estancia en Efeso (cf. Act 19,1-40), que se prolongó cerca de tres años (cf. Act 19,8.10.22; 20,31). En ningún otro momento de la vida del Apóstol podrían encuadrarse. Todo hace suponer, además, que era ya *al final* de su estancia en aquella ciudad. Eso pide la expresión «me quedaré hasta Pentecostés» (1 Cor 16,8), y eso dejan entrever otros dos datos: el de que Apolo ha vuelto ya de Corinto (1 Cor 16,12; cf. Act 19,1), y el de que el Apóstol manda saludos de «las iglesias de Asia» (1 Cor 16,19), cosa que supone que llevaba ya allí largo tiempo de evangelización (cf. Act 19,10). Sería, pues, el año 57. La fiesta de Pentecostés, que el Apóstol toma como punto de referencia, debía de estar cerca. Es probable que nos hallemos en plenas fiestas pascuales, con lo que adquieren más naturalidad las imágenes tomadas de dichas ceremonias con que el Apóstol describe a los corintios nuestra renovación espiritual (cf. 1 Cor 5,7-8). También el lenguaje con que les exhorta a renunciarse a sí mismos, tomándolo de la vida deportiva (cf. 1 Cor 9,24-27), adquiere más vida, si suponemos que la carta está escrita por esas fechas de primavera, cuando la ciudad toda de Corinto estaba pendiente de los juegos ístmicos que allí se celebraban.

La ocasión de la carta puede determinarse con bastante facilidad: noticias, no del todo halagüeñas, que sobre la comunidad cristiana de Corinto recibe el Apóstol. Abusos que es necesario corregir y dudas a las que es preciso responder. ¿Quién le dio esas noticias?

Sabemos que la comunicación entre Efeso y Corinto, ciudades entre sí muy próximas y de gran movimiento comercial, era constante. Es obvio, pues, suponer que el Apóstol, ya desde el principio de su estancia en Efeso, tenía noticias, por uno u otro conducto, de la iglesia de Corinto. De hecho, antes que la actual, les había escrito ya otra carta, hoy perdida, en la que también trataba de corregir abusos (cf. 1 Cor 5,9). Incluso hay autores que suponen una rápida visita del Apóstol a Corinto, que le habría servido de información directa (cf. 1 Cor 16,7; 2 Cor 12,14). Creemos, sin embargo, que esa visita, antes de la actual primera epístola a los Corintios, debe excluir-

se, pues la manera de hablar del Apóstol da claramente a entender que está informado no de modo personal directo, sino por dicho de otros (cf. 1,11; 5,1; 11,18). Entre los informadores se cita expresamente a «los de Cloe» (1,11), es decir, familiares o criados de Cloe. También pudo informarle Apolo, que había regresado ya de Corinto (16,12). Igualmente le informarían Estéfanas, Fortunato y Acaico, especie de representantes de los corintios, que parece llevaban incluso preguntas concretas por escrito (cf. 7,1; 16,17-18). Estos, y sin duda otros no nombrados, dan a Pablo noticias que le producen seria inquietud: existencia de facciones o partidos dentro de la comunidad (1,11), laxitud en materia de impureza, hasta el punto de que un cristiano vivía escandalosamente con su madrastra sin que la comunidad tomase ninguna determinación (5,2), pleitos ante tribunales paganos (6,1), demasiada libertad de las mujeres en las asambleas litúrgicas (11,16; 14,36), conducta poco caritativa de algunos en la celebración de la «cena del Señor» (11,20). Le enteraron también de ciertas dudas y disputas tocante a puntos doctrinales, tales como matrimonio y virginidad (7,1), carnes inmoladas a los ídolos (8,1), uso de los carismas (12,1), resurrección de los mueitos (15,12). Todos estos puntos, abusos y dudas, los va tratando Pablo en su carta.

Además de la carta, Pablo ha enviado a Corinto a Timoteo, con el fin de que les «traiga a la memoria cuáles son sus caminos en Cristo Jesús y cuál su enseñanza por doquier en todas las iglesias» (1 Cor 4,17). No está claro si esta ida de Timoteo a Corinto fue decidida por el Apóstol antes de que pensara en escribirles la carta, cuya ocasión inmediata habría sido la llegada de Estéfanas y de sus dos compañeros con preguntas concretas de parte de los corintios, o fue decidida junto con la carta, escrita precisamente para hacer a Timoteo más fácil su cometido. Desde luego, San Pablo da claramente a entender que la carta llegará a Corinto antes que Timoteo (cf. 1 Cor 16,10). Lo más probable es que el viaje de Timoteo sea un viaje proyectado y decidido antes de la carta, el mismo a que se alude en Act 19,22 y que incluía no sólo a Corinto, sino también otras ciudades [1].

Contenido y disposición

Se ve claro, después de lo dicho, que la carta primera a los Corintios no es una carta de tesis, como lo son la carta a los Romanos

[1] Hay autores (Höpfl-Gut, Ricciotti) que ordenan las cosas de otra manera. Dicen que el viaje de Timoteo aludido en 1 Cor 4,17 y 16,10 no es el de Act 19,22, sino otro anterior, realizado expresamente para reforzar la carta e informar luego al Apóstol del resultado de la misma. Vuelto Timoteo a Efeso con la consiguiente información (cf. 1 Cor 16,11), el Apóstol habría cambiado sus planes, anteriormente manifestados, de ir en seguida a Corinto «a través de Macedonia» (1 Cor 16,5), haciendo un rápido viaje por mar a Corinto y volviendo luego a Efeso, donde aún se detuvo bastante tiempo, enviando por delante a Macedonia dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto, conforme se indica en Act 19,22. Ello lleva consigo, claro está, que la carta primera a los Corintios no puede estar escrita el año 57, sino al menos un año antes.

Creemos que son demasiadas conjeturas, muchas de ellas sin necesidad. Lo del viaje rápido del Apóstol a Corinto después de esta primera carta, también lo admitimos nosotros, conforme indicaremos a su tiempo; pero ello es independiente de la cuestión de identificar o no identificar el viaje de Timoteo en 1 Cor 4,17 y Act 19,22.

o la carta a los Gálatas. Los temas tocados por San Pablo son múltiples y sumamente variados. Abusos de muy diversa índole que trata de corregir (1-6), y puntos doctrinales que trata de aclarar (7-15). El tono empleado es el de un padre ofendido, que busca hacer tornar a sus hijos al recto camino, valiéndose de todos los medios a su alcance, usando a veces tono severo (cf. 5,5), a veces cariñoso (cf. 4,14), según juzgue convenir mejor en cada caso.

Precisamente por esta su característica de ser una carta tan variada, que responde a circunstancias concretas de la iglesia de Corinto, es por lo que esta carta es, entre todas las del Apóstol, la más interesante desde el punto de vista histórico, ya que nos permite formar una idea bastante completa de cómo era la vida de las primitivas comunidades cristianas, con sus luces y sus sombras. Ningún otro documento de la antigüedad nos suministra datos tan abundantes y seguros a este respecto. Ello no quiere decir, sin embargo, que esta carta no sea también sumamente interesante desde el punto de vista doctrinal. En ninguna otra carta del Apóstol hallamos una exposición tan completa sobre la eucaristía (11,17-34), la unidad orgánica de la Iglesia (12,1-31), la resurrección (15,1-58), la sabiduría de la cruz (1,18-3,4), la castidad cristiana (6,12-7,40). Y es que San Pablo todo lo contempla desde la cumbre. No sabe ser casuista y ceñirse escuetamente al caso circunstancial y concreto, sino que se eleva en seguida a los principios sobre los que descansa nuestra religión, al centro de los cuales pone siempre a Cristo, cabeza de un Cuerpo místico del que nosotros somos los miembros.

Damos a continuación el plan general de la carta:

Introducción (1,1-9).

Saludo epistolar (1,1-3) y acción de gracias (1,4-9).

I. *Corrección de abusos* (1,10-6,20).

a) Los partidos y divisiones entre los fieles (1,10-4,21).
b) El caso del incestuoso (5,1-13).
c) Los pleitos ante tribunales paganos (6,1-11).
d) El pecado de fornicación (6,12-20).

II. *Respuesta a consultas de los corintios* (7,1-15,58).

a) Matrimonio y virginidad (7,1-40).
b) Carnes sacrificadas a los ídolos (8,1-11,1).
c) Reuniones litúrgicas (11,2-34).
d) Dones carismáticos (12,1-14,40).
e) Resurrección de los muertos (15,1-58).

Epílogo (16,1-24).

Colecta (16,1-4), planes de viaje (16,5-12), exhortaciones y saludo final (16,13-24).

BIBLIOGRAFIA

Además de los comentarios citados en la *bibliografía* general al epistolario paulino (p. 248-49), añadiremos:

J. Niglutsch, *Brevis commentarius in S. Pauli Epistolas ad Corinthios et Galatas* (Tridenti 1907); A. Schaefer, *Erklärung der beiden Briefe an die Korinther* (Münster 1903); J. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth* (Freiburg im Br. 1899); E. B. Allo, *Sagesse et Pneuma dans la première épître aux Corinthiens:* Rev. Bibl. 43 (1934) 321-346; J. Haspecker, *Vestigia Evangelii oralis in S. Pauli ad Corinthios Epistolis:* Verbum Domini 27 (1949) 129-142; O. Olivieri, *Della differenza di tono tra I-IX e X-XIII della II Lett. ai Corinti:* Biblica 19 (1938) 383-410; K. Prümm, *Theologie des Zweiten Korintherbriefes* (Roma 1962).

*F. Godet, *Commentaire sur la 1 et 2 Epître aux Corinthiens* (Neuchâtel 1886-1914); *A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* (Stuttgart 1934); *K. Barth, *Die Auferstehung der Toten...* (München 1926); * W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korinther-briefen* (Göttingen 1955).

INTRODUCCION. 1,1-9

Saludo epistolar. 1,1-3

1 Pablo, por la voluntad de Dios llamado a ser apóstol de Cristo Jesús, y Sóstenes, hermano, 2 a la iglesia de Dios en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo en todo lugar, suyo y nuestro: 3 La gracia y la paz de parte de nuestro Padre y del Señor Jesucristo.

Es el saludo habitual con que San Pablo suele comenzar sus cartas (cf. Rom 1,1-7), aunque matizándolo de diversa manera, según las circunstancias, como es obvio. Aquí, en esta carta a los Corintios, recalca su condición de «apóstol» (v.1; cf. 9,1; 15,5-11), lo mismo que hará, y más enérgicamente todavía, en Gál 1,1, pues en una y otra ocasión sus enemigos querían despojarle de ese título. A su nombre une el de «Sóstenes» (v.1), personaje de quien no tenemos más noticias. Creen muchos que se trata del archisinagogo de Corinto, a que se alude en Act 18,17, y que, convertido a la fe, se habría unido al Apóstol como colaborador. Ello es posible, pero nada puede asegurarse con certeza, tanto más que el nombre de «Sóstenes» era bastante corriente.

La carta va dirigida a la *iglesia de Dios* en Corinto (v.2), expresión favorita de San Pablo cuando habla de la comunidad cristiana, como ya hicimos notar al comentar Act 20,28. En aposición con «iglesia de Dios» van otras dos expresiones: «santificados en Cristo Jesús» (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) y «llamados santos» (κλητοῖς ἁγίοις, v.2). Evidentemente, el Apóstol está refiriéndose a los cristianos de Corinto en general, de quienes dice «santificados en Cristo Jesús» en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, con lo que, muertos al pecado, entran a participar de la vida y santidad de Cristo (cf. Rom 6,2-11). Lo de «llamados santos», expresión usada también

en Rom 1,7, no indica simplemente que eran así designados los cristianos (cf. 6,1; 16,1; Act 11,26), sino que equivale a «santos por vocación», o lo que es lo mismo, «llamados a ser santos», con todo lo que ese término «santos» lleva consigo (cf. Act 9,13).

Más difícil de explicar resulta la expresión «... con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo en todo lugar, suyo y nuestro» (v.2). Hay quienes (Cornely, Bover) consideran esta frase como paralela a la de 2 Cor 1,1: «... con todos los santos de toda la Acaya», y el Apóstol no haría sino incluir en el saludo también a los cristianos de Acaya, aunque no perteneciesen a Corinto, la capital. El que a la región toda de Acaya llame «suya y nuestra» (de los corintios y de Pablo) podría explicarse en el sentido de que eran tierras dependientes de Corinto, la capital, y, por tanto, los corintios podían considerarlas como suyas en cierto sentido; y, de otra parte, Pablo tendría interés en recalcar que también él podía considerar esa región como «suya», pues se trataba de comunidades cristianas fundadas por él, donde trabajó cerca de dos años. No cabe duda, sin embargo, que, si tal era la intención de San Pablo, la expresión que empleó no tiene nada de clara. Por eso otros muchos autores (Allo, Huby, Ricciotti) juzgan más probable que el Apóstol esté refiriéndose no específicamente a los fieles de Acaya, sino a los fieles cristianos en general, en «cualquier lugar» que se encuentren. Su intención sería la de recalcar la universalidad de la Iglesia, asociando con los corintios a los fieles todos de cualquier lugar del mundo. Lo de «suyo y nuestro» aludiría no a «lugar», sino a «nuestro Señor Jesucristo», como corrigiéndose de la expresión: he dicho «*nuestro* Señor Jesucristo», pero en realidad no he dicho bien, pues es «suyo y nuestro». Esta interpretación, que juzgamos la más fundada, estaría muy en consonancia con el tema de los partidos, preocupación que bullía en la mente de Pablo ya desde las primeras líneas (cf. 1, 12). Era como un echar en cara a los corintios su falta de consistencia para las divisiones y partidos, apuntando, quizás, sobre todo al partido de Cristo, como diciendo: ¡Qué absurdo! ¿Es que no somos todos de Cristo?

Acción de gracias a Dios por los dones concedidos a los corintios. 1,4-9

4 Doy continuamente gracias a Dios por la gracia que os ha sido otorgada en Cristo Jesús, 5 porque en El habéis sido enriquecidos en todo, en toda palabra y en todo conocimiento, 6 en la medida en que el testimonio de Cristo se consolidó entre vosotros, 7 de modo que no escaseéis en don alguno, mientras llega para vosotros la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, 8 que a su vez os confirmará plenamente, para que seáis hallados irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo. 9 Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con su Hijo, Jesucristo, Señor nuestro.

Después del saludo epistolar, la acción de gracias a Dios por los beneficios concedidos a los destinatarios. Es el modo como San Pa-

blo suele proceder en sus cartas, y que era como una especie de *captatio benevolentiae* para entrar en materia (cf. Rom 1,8). Aquí, en la presente carta, da gracias a Dios por la riqueza de dones con que ha favorecido a los corintios (v.4-6), dones que deben a la benevolencia de Dios, sobre cuya «fidelidad» hay que contar para conseguir la salud en el gran día del retorno glorioso de Jesucristo (v.7-9). Se ve que desde el principio orienta San Pablo su exposición a hacer ver a los corintios que no es en la suficiencia o industria humana, sino en la gracia o favoı divino, donde debemos poner nuestra ilusión y confianza.

Habla primero de «la gracia (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ) que os ha sido otorgada en Cristo Jesús» (v.4). Evidentemente, bajo la expresión «gracia de Dios» incluye San Pablo todo el conjunto de dones sobrenaturales que los corintios han recibido al convertirse, dones que les han sido otorgados «en Cristo Jesús», es decir, por su incorporación a Jesucristo (cf. Rom 6,2-11), que es, además, quien se los ha merecido (cf. Rom 3,24-25). Luego (v.5) concreta esos dones particularmente en dos: «palabra» y «conocimiento» (λόγος καὶ γνῶσις). No es fácil determinar qué quiera incluir el Apóstol bajo esos dos términos. Hay autores (Cornely, Fillion, M. Sales) que interpretan el término «palabra», al igual que en otros pasajes paulinos (cf. Gál 6,6; Ef 1,13; 1 Tes 1,6), como equivalente de «doctrina evangélica»; y en cuanto al término «conocimiento», no haría sino recalcar la misma idea, aludiendo a que los corintios (no necesariamente cada individuo, sino la iglesia de Corinto en general) habían sido enriquecidos con un conocimiento hondo de esa doctrina, dado que (v.6) la predicación evangélica o «testimonio de Cristo» había sido «firmemente consolidado» entre ellos. Sin embargo, otros autores (Allo, Spicq, Bover), y creemos que con fundamento, juzgan más probable que San Pablo esté refiriéndose a los *carismas* de carácter literario y de carácter intelectual (cf. 12,8) con que los corintios habían sido favorecidos (cf. 14,26) y que sustituían con ventaja a las glorias literarias y filosóficas, que tanto entusiasmaban a algunos (cf. 3,4). Esos carismas, añadirá el Apóstol en una especie de paréntesis explicativo, han sido otorgados a los corintios en la medida en que el «testimonio de Cristo» había arraigado entre ellos, es decir, en proporción a su fe o entrega al Evangelio (v.6).

El que San Pablo conmemore de modo particular los carismas de «palabra» y de «inteligencia» no quiere decir que su perspectiva no sea mucho más general, como lo indican las expresiones «habéis sido enriquecidos *en todo*... de modo que no escaseéis *en don alguno*» (v.5-7). Supuesta esta riqueza de dones con que los corintios han sido favorecidos, el Apóstol hace una alusión al juicio final o victoria definitiva de los buenos, momento que los corintios deben esperar confiados, pues Dios es «fiel», y si es El quien los ha llamado a la fe y favorecido con tantos dones, ciertamente no dejará de completar su obra, llevándolos hasta la glorificación final (v.7-9). Este recordar la *parusía* en sus exhortaciones es frecuente en San Pablo (cf. Rom 13, 11-12), y lo mismo su insistencia en pedir que seamos hallados

«irreprensibles» (cf. Flp 1,10; 1 Tes 3,13; 5,23) y en advertir que Dios es «fiel» (cf. 10,13; 1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3). En cuanto a la expresión «llamados a participar con su Hijo» (... εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), ninguna definición mejor de lo que es el cristiano: el llamado a participar de la filiación del Hijo, en íntima «comunión» de vida con El (cf. Rom 6,3-11; 8,17; Gál 3,26-28).

I. CORRECCION DE ABUSOS. 1,10-6,20

***Los bandos o partidos entre los fieles.* 1,10-16**

10 Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente, y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir. 11 Esto, hermanos, os lo digo porque he sabido por los de Cloe que hay entre vosotros discordias, 12 y cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. 13 ¿Está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre? 14 Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros, si no es a Crispo y a Gayo; 15 para que nadie pueda decir que habéis sido bautizados en mi nombre. 16 También bauticé a la casa de Estéfanas, mas fuera de éstos no sé de ningún otro.

Después del saludo y acción de gracias, San Pablo entra ya en materia. Lo primero que va a tratar es la cuestión de los bandos o partidos en que se hallaba dividida la comunidad de Corinto, vicio el más visible y uno de los más peligrosos para la comunidad. Ese espíritu de partido era el que había llevado a la ruina a las pequeñas repúblicas de la antigua Grecia, y parece que seguía aún vivo en Corinto. No se trataba propiamente de «cismas» o diferencias en la fe, no obstante el término empleado (σχίσματα, v.10), sino de simples partidos o grupos rivales, formados según las preferencias por este o aquel predicador. El hecho de que San Pablo dirija su carta a la «iglesia de Dios en Corinto» (v.2), prueba que la unidad de fe no estaba rota. Parece que los corintios, con ideas poco claras aún sobre la naturaleza de la nueva religión, consideraban a los predicadores evangélicos algo así como jefes de escuelas filosóficas, con derecho a agrupar seguidores en torno a sí. San Pablo reprueba enérgicamente esa manera de ver las cosas, exponiendo cuál es la verdadera naturaleza del Evangelio y del ministerio apostólico.

Los principales partidos o bandos parece ser que eran cuatro: de Pablo, de Apolo, de Cefas, de Cristo (v.12). De ello había sido informado Pablo «por los de Cloe» (v.11), mujer conocida en Corinto, sobre la que no tenemos más datos, y ni siquiera sabemos con seguridad si era cristiana, pero que debía de tener relaciones comerciales con Efeso, a cuya ciudad acudían con frecuencia sus empleados. La existencia de los partidos de Pablo y de Apolo se explica fácil-

mente, pues ambos personajes habían predicado en Corinto (cf. Act 18,1; 19,1), y, dado el espíritu pendenciero de los corintios, era fácil que hubieran surgido grupos rivales, atendiendo más a la persona que a las ideas del predicador. Parece que los del partido de Apolo, el «orador elocuente y perito en las Escrituras» (Act 18,24), se consideraban con cierta superioridad cultural sobre los del partido de Pablo, quien se había presentado en Corinto «no con sublimidad de elocuencia o de sabiduría..., sino en debilidad, temor y mucho temblor» (2,1-3). Tampoco es difícil de explicar la existencia del partido de Cefas. Este Cefas es evidentemente el apóstol Pedro (cf. 15, 5; Mt 16,17-18; Jn 1,42). No sabemos si Pedro, de paso para Roma, se había detenido algún tiempo en Corinto (cf. 9,5). Desde luego, ello está completamente en el terreno de lo posible; tenemos, además, la afirmación explícita en este sentido de San Dionisio, obispo de Corinto, hacia el año 170 [1]. Pero aunque así no hubiese sido, bastaba la autoridad universalmente reconocida de Pedro (cf. 9,5; Gál 1,18; 2,8; Act 15,7) para que también en torno a su persona surgiese en Corinto un grupo de adictos, probablemente de tendencias judaizantes, que se daban importancia con el nombre del príncipe de los apóstoles, contraponiéndolo particularmente a Pablo. Más difícil de explicar resulta la existencia del partido de Cristo. Hay autores (Cornely, M. Sales, Leal) que niegan que se trate de un verdadero partido, y suponen que el Apóstol alude más bien a todos aquellos fieles que, disgustados de las divisiones y ajenos a toda disputa sobre personas, decían con toda razón que pertenecían a Jesucristo. Incluso hay quien supone que las palabras «yo de Cristo» están dichas por Pablo en nombre propio contra los tres partidos precedentes. Sin embargo, la manera de expresarse del Apóstol, hablando de los que «son de Cristo» en la misma forma con que habla de los partidos anteriores: «yo de Pablo..., yo de Cristo», da la impresión de que se trata de un verdadero partido y que también a ellos los consideraba reprensibles. De hecho, ésta es la opinión que cada día se va haciendo más general entre los exegetas. Probablemente se trata o de cristianos que se decían iluminados directamente por Cristo y no querían saber nada de intermediarios humanos (cf. 14,37); o quizás mejor de judaizantes llegados muchos de ellos de Palestina, que habían conocido a Cristo personalmente y se apreciaban de conocer mejor que nadie su auténtico pensamiento. Es probable que estos judaizantes, más extremistas que los del partido de Cefas, sean los mismos con que luego se encarará directamente San Pablo en su segunda carta a los Corintios (cf. 10,7; 11,13.22-23; 12,11).

La condena de Pablo contra todas esas divisiones es tajante: «¿Es que está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?» (v.13). Es decir, es absurdo andar con divisiones y banderías, cuando no hay más que un Jesucristo, que nos redimió con su pasión y muerte, y en cuyo nombre hemos sido bautizados; somos todos pertenencia de

[1] Cf. EUSEBIO, *Hist. ecl.* 2,25: MG 20,209.

Cristo (cf. 3,23), y querer sustituir a Cristo por Pablo, Cefas o Apolo equivaldría a admitir muchos salvadores y muchos bautismos. Sobre esta incorporación a Cristo, con quien nos unimos por medio del bautismo, entrando a formar parte de su haber o propiedad, habla con frecuencia San Pablo (cf. Rom 6,3-11; 1 Cor 12,13; Gál 3,26-28; Ef 5,25-27; Col 2,12). Con singular delicadeza, sin mencionar a los partidarios de Apolo o de Cefas, el Apóstol habla sólo de los de su partido y dice que no es Pablo el que ha sido «crucificado» por ellos o en cuyo nombre «han sido bautizados» (v.13). A él, pues, nada le deben. Lo mismo podía haber dicho de Apolo o de Cefas, pero era más noble callar esos respetables nombres, que no tenían culpa ni responsabilidad alguna en que hubieran surgido partidos, y concretar todo en sí mismo. Y aún añade, como recalcando ante sus partidarios la falta de fundamento para que se llamen «de Pablo», que en Corinto no ha bautizado sino a Crispo (cf. Act 18,8) y a Gayo (cf. Rom 16,23), con lo que se quita toda base, aun la más remota, para que puedan decir que han sido bautizados en su nombre (v.14-15). Escrito lo anterior, se acuerda, advertido quizás por el mismo Estéfanas, allí presente (cf. 16,17), que también había bautizado a la familia de Estéfanas, y así lo consigna (v.16). Es interesante esta rectificación del Apóstol. Ella nos revela que San Pablo no solía borrar lo escrito, aunque sí rectificaba cuando era necesario.

La sabiduría del mundo y la de Dios. 1,17-31

**17 Que no me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar,
y no con sabiduría de lenguaje, para que no se desvirtúe la cruz
de Cristo; 18 porque la doctrina de la cruz de Cristo es necedad
para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se
salvan. 19 Según que está escrito:**
«Perderé la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes».
**20 ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el dispu-
tador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad
la sabiduría de este mundo? 21 Pues por no haber conocido el
mundo a Dios en la sabiduría de Dios por la humana sabiduría,
plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predica-
ción. 22 Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabi-
duría, 23 mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado,
escándalo para los judíos, locura para los gentiles, 24 mas poder
y sabiduría de Dios para los llamados ya judíos, ya griegos.
25 Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la
flaqueza de Dios más poderosa que los hombres.**
**26 Y si no, mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay
entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos pode-
rosos, ni muchos nobles. 27 Antes eligió Dios la necedad del
mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del
mundo para confundir a los fuertes; 28 y lo plebeyo, el desecho
del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que
es, 29 para que nadie pueda gloriarse ante Dios. 30 Por El sois en**

Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia y santificación, y redención, [31] para que, según está escrito, «el que se gloríe, se gloríe en el Señor».

Entiende San Pablo que la última raíz de las divisiones y partidos entre los corintios está en que no atienden como es debido a cuál sea la verdadera naturaleza del mensaje evangélico. Por eso, a lo largo de toda esta sección (1,17-4,21), evitando descender a crítica menuda y de detalle, cosa siempre enojosa y no propia de espíritus elevados, va hasta la raíz, haciéndoles ver que el Evangelio recibe su fuerza no de la cultura y artificios retóricos del predicador, que a Dios no interesan, sino única y exclusivamente de la cruz de Cristo. De ahí la contraposición entre sabiduría *humana* y sabiduría *divina*, que aflora constantemente en todos sus razonamientos (cf. 1,17.19.20.21.22.24.26.27.30; 2,1.4.5.6.7.13; 3,18.19; 4,10). Por «sabiduría humana» entiende el Apóstol, como se deduce del cotejo de los textos, todo ese conjunto de conocimientos en ciencias o letras, que hace podamos decir de uno que es «sabio». Dado su modo de predicación entre los corintios (cf. 2,1-4), éstos juzgaban que Pablo no tenía derecho a tal título, ni como filósofo ni como retórico, siendo esto causa de que muchos le tuvieran en poco aprecio. Bastante distinta debía de ser la situación de Apolo (cf. Act 18,24). Parece que en un principio también San Pablo había ido algo por ese camino, y así en Listra lo toman por Hermes, el gran mensajero de los dioses (cf. Act 14,12), y en Atenas pronuncia un hermoso discurso, al que nada falta bajo el aspecto filosófico ni literario (cf. Act 17,22-31); pero, después del fracaso de Atenas, vio claro que Dios no quería salvar al mundo por ese camino. Por «sabiduría divina» entiende, según se desprende de esos mismos textos, el modo inefable como Dios llevó a cabo nuestra redención, incorporándonos a Cristo su Hijo, cabeza de la humanidad regenerada y fuente única de salud.

En el v.17, que sirve como de transición, al mismo tiempo que indica la causa de por qué ha bautizado a tan pocos en Corinto, dado que su misión era la de evangelizar, no la de bautizar, deja ya entrever claramente la tesis fundamental de toda la perícopa: el Evangelio no necesita de la sabiduría humana, es más, Dios ha querido prescindir de ella, para que «no se desvirtúe la cruz de Cristo». Lo de que no ha sido enviado a bautizar, sino a evangelizar, no significa, ni mucho menos, que el Apóstol tenga en poco aprecio el bautismo (cf. Rom 6,3-4; Ef 5,26; Col 2,12; Tit 3,5), sino que indica simplemente cuál era su misión primordial, lo mismo que la de los Doce (cf. Mc 3,14; Act 1,22). Para el bautismo y catequesis aneja preparatoria, fácilmente podían servirse de auxiliares; no así para «evangelizar» o roturación primera del terreno. En cuanto a la contraposición entre Evangelio y sabiduría humana (lit.=*sabiduría en el hablar)*, notemos la razón alegada: «para que no se desvirtúe la cruz de Cristo». Dicho de otra manera: para que quede bien claro que la cruz de Cristo es verdaderamente «poder de Dios»

(v.18.24; cf. Rom 1,16), pues sin necesidad de tales recursos ha vencido al mundo. Y, desde luego, si Dios hubiera elegido para difundir el Evangelio a grandes filósofos y literatos, fácilmente se hubiera podido creer que la cruz sola no bastaba o, al menos, se le hubiera impedido que demostrara toda su eficacia.

En los v.18-19 no hace sino recalcar y declarar más la idea anterior. Insiste en que la cruz es «poder de Dios», aunque añadiendo que lo es sólo «para los que se salvan» (τοῖς σῳζομένοις), no «para los que se pierden» (τοῖς ἀπολλυμένοις); para éstos, la doctrina de un Dios que se hace hombre y muere en un patíbulo para salvar a los hombres es más bien «necedad» (μωρία). Conviene advertir que los participios οἱ σῳζομένοι (los que se salvan) y οἱ ἀπολλυμένοι (los que se pierden) tienen sentido ingresivo, no necesariamente de consumación, y vienen a equivaler prácticamente a creyentes e incrédulos, como aparece claramente en los v.23-24. Supone San Pablo que la salvación o perdición comienza ya aquí abajo en la tierra, según que se acepte o se rechace la cruz de Cristo, que Dios puso como medio único de salud. En confirmación de su doctrina aduce el texto de Is 29,14, cuyo sentido literal alude a la liberación de Jerusalén en tiempo de Senaquerib. Dios había prometido ayuda a la ciudad cercada, pero los políticos y directores de la nación confiaban más en el auxilio de Egipto que en esas promesas, y Dios manda decirles por medio de su profeta que librará a Jerusalén prescindiendo de esos medios sugeridos por la prudencia humana. ¿En qué sentido aplica San Pablo la cita? ¿Es mera acomodación? Parece que ese «según que está escrito» exige algo más. Probablemente San Pablo trae aquí a colación el texto de Isaías en cuanto que ve claramente anunciada en él una de las reglas constantes de la providencia divina, que, con frecuencia, realiza sus planes al margen completamente de los medios humanos.

Todo lo que sigue (v.20-31) no es sino aplicación de lo dicho. Primeramente (v.20-25), por lo que se refiere a los predicadores del Evangelio, que Dios no eligió de entre los sabios y letrados, sino de entre gentes sencillas e incultas; ello equivalía a rechazar como «necia» la sabiduría de este mundo, de la que no quiso servirse para la propagación del Evangelio (v.20). La razón la indica el Apóstol en el v.21, y es una especie de castigo al mundo por no haber éste llegado por los medios naturales («por la humana sabiduría») hasta el conocimiento y glorificación de Dios, manifestado en las maravillas de la creación («en la sabiduría de Dios»). Es la misma idea que desarrolla en Rom 1,19-32. Ante ese absurdo proceder de la sabiduría humana, Dios elige un nuevo camino para salvar al hombre, y es la predicación de la cruz: a la inútil sabiduría humana sustituye la sencillez de la fe evangélica. Esa doctrina de la cruz es «escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los creyentes» (v.23-24). Notemos el realismo de esas tres expresiones, «escándalo-locura-poder y sabiduría de Dios», con que San Pablo caracteriza los sentimientos diferentes que tienen respecto de la cruz las tres categorías de

hombres en que divide a la humanidad: judíos, gentiles, cristianos. Para los judíos, en efecto, que esperaban un Mesías que hiciese ruidosos milagros y acabase con el dominio extranjero, la cruz de Cristo era ante todo un «escándalo», algo con que necesariamente tropezaban y que no podían aceptar (cf. Gál 5,11); para los gentiles, que buscaban una doctrina que satisficiese por completo las ansias de luz del entendimiento, la cruz era más bien una «locura», algo fuera de camino, que ni siquiera merecía ser considerado (cf. Act 17,32); para los cristianos, en cambio, fuesen judíos o griegos, la cruz de Cristo no era escándalo ni locura, sino «poder y sabiduría de Dios», pues ella sola había tenido fuerza para librar al mundo de la esclavitud y llevar a efecto el plan sapientísimo de Dios en el negocio de la salud. Ni debe extrañar, añade el Apóstol, que una cosa tan débil y absurda en apariencia como es la muerte en una cruz, realice efectos tan sorprendentes, pues es cosa de Dios, y lo que es de Dios, aunque al hombre aparezca como locura, supera con mucho la sabiduría de todos los hombres, y aunque aparezca como flaco, supera toda su fortaleza (v.25).

Ni es sólo para la predicación del Evangelio; también en la elección de llamados a la fe prescinde Dios de los valores humanos. Es lo que el Apóstol hace resaltar en los v.26-31, concretándolo en el caso de la comunidad de Corinto. No hay entre vosotros, les dice, muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos nobles (v.26), tres cosas (ciencia, poder, nobleza) que tanto estima el mundo; sino que, al contrario, Dios ha elegido lo necio del mundo para confundir a los sabios, y lo flaco del mundo para confundir a los fuertes, y lo plebeyo y tenido en nada para anular a los que se tienen en algo (v.27-28). ¡Qué lección maravillosa de modestia, no sin cierto tinte de ironía, da aquí el Apóstol a los infatuados corintios, al mismo tiempo que les descubre los planes divinos de elección! Dios quiere hacer ver que todos esos bienes humanos, que tanto ansían y de que tanto se enorgullecen los hombres, no valen nada para el negocio de la salud, sino que todo es obra de su poder y de su gracia [2]. Esta última idea la recalca el Apóstol sobre todo en los v.29-31, declarando expresamente a los corintios que, de nada que eran, han venido a ser algo «en Cristo» (v.30), es decir, mediante su incorporación a Cristo, pues, al participar de su vida misma divina (cf. Rom 6,3-10), participan también de los bienes que de ahí derivan, y Cristo viene a serles «sabiduría» (pues ilumina su inteligencia), «justicia y santificación» (pues les limpia del pecado y les enriquece de gracia), «redención» (pues les libra de la esclavitud del pecado y de la Ley, pasando a la libertad de «hijos»: cf. Rom 8,1-2; Gál 4,3-7).

Tales son los frutos de la cruz de Cristo, «escándalo» para los

[2] Parece ser un hecho que la gran mayoría de los primitivos cristianos, no sólo en Corinto, pertenecían a las clases humildes de la sociedad. Sabemos que los gentiles echaban en cara a la Iglesia el estar formada por gentes de baja condición social (cf. TÁCITO, *Ann.* 15,44; SAN JUSTINO, *Apol.* II 9; ORÍGENES, *Contra Celsum* II 79). Por lo demás, ello está muy conforme con lo que había predicho Isaías (cf. Is 61,1) y había enseñado Jesucristo (cf. Mt 5,3-10; 11,5; Lc 4,17).

judíos, «locura» para los gentiles, mas «poder y sabiduría de Dios» para los cristianos. La conclusión final de toda la perícopa es la plena gratuidad de nuestra salvación. De nada valen los valores humanos; todo es obra de Dios «en Cristo». Claro es que eso no excluye el que en la propagación y defensa del Evangelio debamos usar de todos los recursos a nuestro alcance; pero no confiemos demasiado en ellos, como si de ahí dependiera totalmente el exito, pues cuando menos lo esperemos, Dios hará el milagro por el otro lado. Y todo esto, concluye el Apóstol, «para que nadie pueda gloriarse ante Dios» (v.29), o dicho de modo positivo, citando a Jer 9,24, para que «el que se glorie, se glorie en el Señor» (v.31; cf. Rom 4,2-4) [3].

Cómo fue la predicación de Pablo en Corinto. 2,1-5

1 Yo, hermanos, llegué a anunciaros el testimonio de Dios no con sublimidad de elocuencia o de sabiduría, 2 que nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado. 3 Y me presenté a vosotros en debilidad, temor y mucho temblor; 4 mi palabra y mi predicación no fue en discursos de sabiduría, sino en manifestación de Espíritu y de poder, 5 para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios.

Continúa San Pablo desarrollando el tema de la sabiduría humana y de la sabiduría de Dios. Apela en esta perícopa al ejemplo de su propia predicación en Corinto [1].

En efecto, bien saben los corintios que, cuando por primera vez se presentó ante ellos, no se valió para nada de artificios retóricos, sino que predicaba sencilla y llanamente a Cristo crucificado (v.1-2). Ni fue eso sólo. Deben saber también que se presentó «en debilidad, temor y mucho temblor» (v.3), estado de ánimo muy poco a propósito para realizar grandes conversiones. De este estado de ánimo del Apóstol al llegar a Corinto ya hablamos al comentar Act 18,1-11. Sin embargo, a pesar de todo eso, el resultado fue bueno (cf. Act 18,8-10); y todo, concluye el Apóstol, merced únicamente a que fue una predicación «en manifestación de Espíritu y de poder», a fin de que quedase bien claro que nuestra fe no se apoya en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios (v.4-5). Dicho de otra manera: para que la gloria sea toda de Dios (cf. 1,29.31).

[3] Discuten los autores si bajo el título «Señor» piensa San Pablo en Cristo o en el Padre. Algunos, como Cerfaux, creen que alude a Cristo, que es a quien los apóstoles atribuyen ordinariamente tal nombre (cf. Act 2,36; 11,20-23; 1 Cor 8,6); sin embargo, dado el contexto (cf. v.30), más bien creemos, con la mayoría de los autores (Cornely, Allo, Leal), que está refiriéndose al Padre. Claro que tampoco se excluye la gloria de Cristo, pues el Apóstol ha insistido en que todos los bienes los tenemos «en Cristo». Por lo demás, la equivalencia Cristo-Yahvé es frecuente en el modo de hablar de los apóstoles (cf. Act 2,21; Rom 10,13).

[1] Nótese la expresión «testimonio de Dios» (v.1), con que el Apóstol designa el mensaje evangélico. En realidad, el Evangelio no es sino un testimonio que nos da Dios, manifestando quién es y qué ha hecho por nosotros.

En vez de «testimonio de Dios», algunos códices tienen «misterio de Dios», lección adoptada por Wescott-Hort y Bover. Sin embargo, parece críticamente más fundada la primera lección.

La expresión «en manifestación de Espíritu y de poder» (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως) no es del todo clara. Lo más probable es que los dos genitivos «de Espíritu y de poder» constituyan una especie de hendíadis, pudiendo traducirse simplemente por «poder del Espíritu». Aludiría el Apóstol a la acción o fuerza divina que acompañaba su predicación, operando eficazmente en la conversión de los corintios, y que fácilmente podía ser apreciada por todos. De suyo, la expresión no exige necesariamente suponer que dicha predicación en Corinto estuviese acompañada de milagros, pues basta a darle sentido el hecho mismo de tantas conversiones; sin embargo, la cosa resulta aún más clara si suponemos esos milagros y abundancia de carismas, como parece deducirse de la carta (cf. 1,4-7), no obstante el silencio del libro de los Hechos.

Amplia descripción de la sabiduría de Dios, cual se revela en el Evangelio. 2,6-16

6 Hablamos, sin embargo, entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, abocados a la destrucción; 7 sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; 8 que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo; pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria. 9 Pero, según escrito está:

«Ni el ojo vio, y ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman».

10 Pues Dios nos la ha revelado por su Espíritu, que el espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. 11 ¿Pues qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. 12 Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. 13 De éstos hablamos, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las cosas espirituales. 14 Pero el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. 15 Al contrario, el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. 16 Porque «¿quién conoció la mente del Señor para poder enseñarle?» Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo.

Es esta perícopa una como réplica o complemento aclaratorio del mismo Apóstol a sus afirmaciones anteriores. Había insistido en que Dios rechazó la sabiduría humana de rétores y filósofos para la difusión del Evangelio (1,17-31), y que él no se había valido de ella para la predicación en Corinto (2,1-5); ahora completa su pensamiento, añadiendo que en el Evangelio hay, sin embargo, verdadera «sabiduría», sabiduría que no lograron comprender los sabios del mundo (v.6-9), pero que el Espíritu Santo ha revelado a quienes tienen la misión de predicar el Evangelio (v.10-16). No es «sabi-

duría» a lo humano, sino «sabiduría» divina, pues se adentra en los planes mismos de Dios y sólo se alcanza con las luces que vienen de Dios.

Lo primero que el Apóstol recalca es el lado negativo de esa «sabiduría», diciendo que «no es de este siglo ni de los príncipes de este siglo» (v.6). La última expresión no es clara. Hay autores que, siguiendo la interpretación de Orígenes, creen que hay ahí una alusión a los ángeles caídos o espíritus del mal, conforme al sentido de expresiones parecidas en otros lugares (cf. 15,24-25; Rom 8,38; Ef 2,2; 6,12; Col 2,15; Lc 4,6; Jn 12,31); otros, sin embargo, siguiendo al Crisóstomo, suponen más bien que el Apóstol alude a los grandes de la tierra, como parece desprenderse del v.8, en que vuelve a repetirse la misma expresión, aplicándola a los que crucificaron a Cristo (sanedrín, Herodes, Pilato). Lo más probable, opinión que hoy siguen muchos (Cornely, Allo, Spicq, Ricciotti), es que San Pablo tenga en el pensamiento ambas cosas: los espíritus del mal o potencias perversas extramundanas y sus representantes visibles en el mundo. Ni es obstáculo el v.8, pues en la crucifixión de Cristo no sólo intervinieron los hombres, sino también los espíritus extramundanos que los movían (cf. Lc 4,13; 22,3.53; Jn 13, 2.27); y, si éstos hubieran conocido el plan de salud de Dios, no habrían inducido a la crucifixión, pues por ella precisamente se lograba lo que a todo trance querían evitar; es a saber, la salvación de los hombres. Tampoco conocían ese plan los hombres, pues, si lo hubieran conocido, aunque por motivo distinto que el de los demonios, tampoco ellos hubieran crucificado a Cristo (cf. Act 3,17; 13,27). Lo de «abocados a la destrucción» (v.6) habría de matizarse de diversa manera, según que se refiera a los hombres o a los demonios; por lo que toca a los demonios, indica que su imperio está para ser destruido por el Mesías (cf. Lc 10,18; Jn 12,31; Act 26,18; Gál 1,4; Ef 2,1-5; Col 1,13); y por lo que toca a los hombres, indica que su concepción de la «sabiduría», como valor humano en orden a la salud del hombre, está para ser destruida por la «sabiduría» de la cruz.

Descrito así el lado negativo, pasa el Apóstol a explicar más en concreto cuál es esa «sabiduría» que él predica, de la que dice que es «sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada... para nuestra gloria» (v.7). Evidentemente, está aludiendo al plan divino de salud mediante nuestra incorporación a la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6,3-11), participando así de la vida misma divina, comenzando ya esa participación aquí abajo en la tierra mediante la gracia, para tener luego su remate en el cielo con la gloria. Notemos la expresión «Señor de la gloria» (v.8), con que el Apóstol designa a Jesucristo. En el Antiguo Testamento este atributo se presenta como exclusivo de Yahvé (cf. Ex 24,16; 40,34; Is 42,8), y si Pablo ahora lo atribuye a Cristo, ello es señal de que implícitamente le coloca en el rango de Yahvé, volviendo aquí a aparecer la equivalencia Cristo-Yahvé, de que ya hemos hablado en otras ocasiones (cf. Rom 10,13; Act 2,21).

Para mejor ponderar cuán oculto estaba a los hombres ese plan divino de salud o «sabiduría», San Pablo se vale de unas palabras (v.9) que, según Orígenes, provienen del libro apócrifo *Apocalipsis de Elías*, hoy conservado sólo fragmentariamente. Sin embargo, la fórmula «según está escrito», con que se introduce la cita, parece estar exigiendo la referencia a la Sagrada Escritura; ni es fácil probar que el apócrifo sea anterior a San Pablo. Lo más probable es que se trate de una cita de Is 64,3, hecha bastante libremente, y quizás a través de alguna *hagadah* o tradición rabínica basada en el texto del profeta.

Mas, continúa el Apóstol, esa «sabiduría» o plan divino de salud, que estaba tan oculto, Dios nos lo ha revelado ahora «por su Espíritu» (v.10; cf. Rom 16,25; Ef 3,2-5). Al tratar de desarrollar esta afirmación (v.10-12), San Pablo enuncia tres verdades fundamentales respecto del Espíritu Santo: su *divinidad*, puesto que posee la omnisciencia, que es atributo divino; su *consustancialidad* con el Padre, siendo para Dios lo que el espíritu del hombre es para el hombre; su *procesión* u origen, pues «viene de Dios». Cuando el Apóstol dice que «nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo» (v.12), parece tomar esa expresión «espíritu del mundo» como equivalente más o menos de «sabiduría» humana o modo de sentir propio de los mundanos, en contraposición al modo de sentir que tienen los que reciben el «Espíritu que viene de Dios». Y en cuanto al pronombre «nosotros», aunque de suyo podría referirse a todos los cristianos (cf. 1 Cor 6,11.19; 2 Cor 1,22; Gál 4,6; Ef 1,13; 5,8; 1 Tes 5,5; Tit 3,5), parece, dado el contexto, que San Pablo en este lugar está pensando sobre todo en los apóstoles, a quienes Dios revela de modo particular sus secretos para que los anuncien a los fieles (cf. Ef 3,2-11; Jn 14,16).

Estos secretos o «sabiduría» divina, sin embargo, no son predicados a todos indistintamente, sino sólo a los «perfectos» o ya avanzados en la fe (v.6). No que entre los cristianos, a imitación de las religiones de los misterios, haya dos categorías: los iniciados o «perfectos», a los que esté reservado este conocimiento o «sabiduría», y el común de fieles; eso chocaría contra la esencia misma de la doctrina de San Pablo, que a *todos* intenta llevar hasta el pleno conocimiento e imitación de Cristo (cf. Ef 4,13). Lo que sucede es que ese ideal no se consigue sino gradualmente, y es necesario que la predicación se acomode a la capacidad de los oyentes. Es de notar el término «espirituales» (πνευματικοί), con que el Apóstol designa (v.13-15) a estos cristianos «perfectos» o ya maduros en la fe. Los llama así, en contraposición a los «animales» (ψυχικοί), en cuanto que aquéllos son guiados por el espíritu (πνεῦμα), mientras que éstos se guían únicamente por el *alma* o facultades naturales (ψυχή). En otro lugar explicamos (cf. 1 Tes 5,23) la diferencia que pone San Pablo entre πνεῦμα y ψυχή, que no son dos almas distintas, sino una sola, llamada ψυχή en cuanto principio de la vida natural, y llamada πνεύμα en cuanto adornada con la gracia y campo de acción del Espíritu Santo. En conformidad con esta concepción

han de entenderse los adjetivos πνευματικοί y ψυχικοί, aquí empleados: el hombre animal o «psíquico» es el hombre que tiene a su disposición la sola luz de la razón natural; el espiritual o «pneumático» es el que no sólo dispone de esa luz, sino que sobre ella posee la luz sobrenatural que proviene del Espíritu. En el plano del hombre «animal» (no precisamente el *sensual*, en el sentido en que hoy suele tomarse esta palabra) están los griegos y los judíos, que tienen la cruz por locura y por escándalo (cf. 1,22). A los animales o «psíquicos» se equiparan los «carnales» (σάρκινοι) poco después (3,1-3; cf. Rom 8,1-11).

Conforme a lo expuesto, está claro que el hombre «animal» no puede juzgar del «espiritual», pues con su razón ni comprende ni acepta el plan divino de salud, que tiene por locura; al contrario, el «espiritual» puede juzgar de todo, es decir, de cuanto entra en el ámbito del hombre «animal» y de cuanto lo supera. Es lo que dice el Apóstol en los v.14-15, con probable alusión a su caso concreto, dado que los corintios, que eran «carnales» (cf. 3,1-3), le juzgaban a él y a los predicadores del Evangelio, que eran «espirituales» (cf. v.12). En el v.16, valiéndose de unas palabras de Is 40,13 (cf. Rom 11,34), recalca que sólo el hombre «espiritual» puede juzgar del «espiritual», pues sólo él conoce el «pensamiento» de Cristo, que no es otro que el pensamiento o plan de Dios que nos ha revelado el Espíritu (cf. v.10). La frase del v.13: «adaptando a los espirituales las cosas espirituales» (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες), parece tener el sentido de que los apóstoles deben al Espíritu Santo no sólo el conocer la «sabiduría» o dones que Dios nos ha concedido (v.10-12), sino también el *saber hablar de ellos* a los espirituales o perfectos (cf. v.6) con terminología apropiada, sin necesidad de aprenderla en rétores y filósofos. Advirtamos, sin embargo, que el texto griego es oscuro, y se presta también a otras interpretaciones. Damos la que nos parece más probable.

Infancia espiritual de los corintios. 3,1-4

1 Y yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino
como a carnales, como a niños en Cristo. 2 Os di a beber leche,
no os di comida, porque aún no lo admitíais. Y ni aun ahora lo
admitís, 3 porque sois todavía carnales. Si, pues, hay entre vosotros envidias y discordias, ¿no prueba esto que sois carnales
y vivís a lo humano? 4 Cuando uno dice: Yo soy de Pablo, y otro:
Yo de Apolo, ¿no procedéis a lo humano?

Trata San Pablo de justificar su modo de predicar entre los corintios. Ya había aludido a este punto anteriormente (cf. 2,1-5), pero bajo otro aspecto. Ahora (3,1-4) quiere explicarles no ya por qué no se había valido de artificios de la retórica humana, sino por qué tampoco les había hablado de los altos misterios cristianos o «sabiduría» divina.

Lo que en sustancia viene a decirles es que esa «sabiduría» la

predica sólo a los perfectos o espirituales (v.1; cf. 2,6), únicos que son capaces de comprenderla, y los corintios no habían llegado aún a esa condición. Hubo de tratarles como a «carnales» (σάρκινοι, v.1), término que viene a equivaler prácticamente al de «animales» (ψυχικοί), usado ya anteriormente (cf. 2,14). Con el aditamento «como a niños en Cristo» (v.1), el Apóstol suaviza bastante la expresión, dando a entender que los corintios, puesto que habían sido regenerados por el Espíritu en el bautismo, de suyo no eran ψυχικοί, sino πνευματικοί; sin embargo, su modo de proceder, dejándose guiar por principios humanos y no poı el Espíritu, era el propio de los ψυχικοί, obligándole a él a tratarles como tales, sin poderles ofrecer los alimentos doctrinales fuertes, propios de personas adultas en la fe (v.2; cf. Heb 5,12-14). Se veía claro que el nuevo principio de acción, que es el *espíritu*, no había logrado todavía anular en ellos el principio meramente humano, que es la carne (cf. Rom 8,2-11). Y esto, añade el Apóstol, no solamente en los primeros días de la conversión (v.2), sino, lo que es más grave, también en la actualidad (v.3).

Esta última observación le lleva como de la mano al punto adonde quería llegar; es, a sabeı, al caso concreto de los partidos (v.3-4; cf. 1,11-12), haciendo así la aplicación de todo cuanto ha venido diciendo sobre las dos «sabidurías», la humana y la divina. En efecto, el hecho de esas rivalidades y preferencias entre los corintios por este o aquel predicador indica que viven aún muy a lo humano, pues un «espiritual» debe ver en cada maestro un mero instrumento de Dios. Tal va a ser el tema fundamental de la siguiente perícopa.

Naturaleza del ministerio apostólico. 3,5-17

5 Pues ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros según lo que
a cada uno ha dado el Señor, por cuyo ministerio habéis creído.
6 Yo planté, Apolo regó; pero quien dio el crecimiento fue
Dios. 7 Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da
el crecimiento. 8 El que planta y el que riega son iguales, cada
uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo. 9 Porque
nosotros sólo somos cooperadores de Dios, y vosotros sois arada
de Dios, edificación de Dios.
10 Según la gracia de Dios que me fue dada yo, como sabio
arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno
mire cómo edifica, 11 que cuanto al fundamento, nadie puede
poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo. 12 Si sobre
este fundamento uno edifica con oro, plata, piedras preciosas
o maderas, heno, paja, 13 su obra quedará de manifiesto; el día,
efectivamente, la manifestará, ya que ha de manifestarse en el
fuego, y es este fuego el que probará cuál fue la obra de cada
uno. 14 Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, 15 y aquel
cuya obra sea abrasada sufrirá el daño; él, sin embargo, se sal-
vará, pero como quien pasa por el fuego.
16 ¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de

Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él. [17] **Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros.**

Pocos pasajes encontraremos en la Sagrada Escritura en que, como en el presente, se hable tan amplia y claramente sobre la naturaleza del ministerio apostólico. Dos son las verdades que principalmente se hacen resaltar; es a saber: que el agente principal de toda obra apostólica es Dios, y que a nosotros, ministros y cooperadores de Dios, se nos pedirá cuenta de la misión que nos fue encomendada. Para el desarrollo de estas verdades, San Pablo, después de afirmada la tesis en forma general (v.5), se vale de dos imágenes sumamente expresivas: la de «arada» de Dios (v.6-8) y la de «edificación» (v.10-17).

La tesis general es la de que somos «ministros» (διάκονοι) o servidores de Dios (v.5). Poco después se dirá (v.9) que somos «cooperadores» (συνεργοί) de Dios. Son dos aspectos de la misma idea: «servicio» a las órdenes de otro y «cooperación» en una obra común, con lo que se insinúa que es un servicio no meramente de esclavos, sino de obreros libres, con derecho a recompensa. Y este servicio se ha de ejercer «según lo que a cada uno ha dado el Señor», es decir, en conformidad con la misión que se asigna a cada uno, la cual, como es obvio, no para todos es igual.

A fin de declarar esto mejor, San Pablo se vale primeramente de la imagen de un campo cultivado o «arada» (v.6-8; cf. Jn 15,1). El campo es de Dios (cf. v.9), y nosotros somos los obreros: uno planta, otro riega..., según la misión que el mismo Dios, dueño del campo, nos asigna. Pero bien entendido que todo nuestro trabajo sería totalmente estéril si no va acompañado de la acción interna e invisible de Dios, que es quien «da el crecimiento» (v.6-7), moviendo las almas con su gracia a la conversión y luego al desarrollo de la vida cristiana. Y añade el Apóstol (v.8) que, aunque la misión asignada a unos y otros sea diversa, todos los apóstoles «son una sola cosa» (ἕν εἰσιν) o, como puede también traducirse la expresión griega, son «iguales» (ministros o servidores), pues deben actuar coordinadamente en orden al mismo fin, de modo que no tiene sentido andar comparándolos entre sí, como si uno pudiese tener intereses distintos de los del otro; la única diferencia estará en la recompensa o premio, que no dependerá de la misión asignada o fruto obtenido, pero sí del «trabajo» o empeño que cada uno ponga en el cumplimiento de su misión.

En el v.9, que sirve como de transición, alude ya el Apóstol a la segunda imagen, la de una «edificación», imagen que luego desarrolla ampliamente (v.10-17; cf. Ef 2,20-22; 1 Pe 2,4-8). Considera a la iglesia de Corinto como un edificio en construcción que Dios va levantando por medio de los predicadores evangélicos y en que podemos distinguir como tres fases: la *inicial* o puesta de fundamentos, que es lo que hizo él (v.10-11); la *intermedia* o de sobreedificación, que es lo que han hecho y siguen haciendo los

que han ido allí después de él (v.12-14); y la *final* o de edificio ya construido, templo en que debe morar la divinidad (v.16-17).

Por lo que atañe a la primera fase o puesta de fundamentos, el Apóstol se muestra totalmente seguro de su obra y no admite discusiones: nadie puede poner otro fundamento «sino el que está puesto, que es Jesucristo», objeto de nuestra fe y principio único de salud (v.11; cf. 2 Cor 11,4; Gál 1,7-8; Ef 1,10; Act 4,12). Mas por lo que toca a la sobreedificación, es decir, a lo que otros predicadores han ido añadiendo después, da por supuesto que caben formas o enfoques doctrinales más o menos diversos, que pueden ser buenos (oro, plata, piedras preciosas, v.12), menos buenos (madera, heno, paja, v.12) y malos (que «destruyen», v.17); cómo sean de hecho, quedará de manifiesto en el «día» del Señor (v.13). Creemos que es urgir demasiado el texto bíblico suponer, conforme hacen algunos autores, que los materiales menos buenos (madera, heno, paja) aluden a las doctrinas predicadas por los fautores del partido de Cefas, y las que «destruyen», a las predicadas por los del partido de Cristo. Más bien parece que San Pablo habla en general, de modo que cada uno, en conformidad con lo que antes ha dicho de la «sabiduría» humana y divina y de lo que acaba de decir sobre el único fundamento que es Cristo, coja lo que le corresponda, pertenezca al partido de Pablo, al de Apolo, al de Cefas o al de Cristo.

Ese «día» del Señor, en que serán probados los materiales que cada predicador ha empleado en la construcción (v.13), es evidentemente el día del juicio final o de la *parusía* (cf. 1,8; 4,5; Rom 2, 16; 13,12; 1 Tes 5,2; 2 Tes 1,10; 2 Tim 1,18). Y es que en esto San Pablo, a imitación de los profetas del Antiguo Testamento, al hablar de los tiempos mesiánicos (cf. Act 15-16-17), suprime la perspectiva, colocando en ese «día» la separación de buenos y malos con la correspondiente distribución de penas y premios, sin que por ello excluya que ya antes, a raíz de la muerte de cada uno, conforme enseña la teología católica, haya de haber un juicio particular que establezca definitivamente para él esas recompensas.

Cuando el Apóstol dice, y lo repite hasta tres veces (v.13-15), que la prueba de los materiales de construcción empleados por cada predicador la hará el «fuego», ¿a qué fuego alude? Algunos autores han querido ver aquí una alusión al fuego del infierno, otros al del purgatorio; pero está claro que, al menos de modo directo, no se alude ni a uno ni a otro, pues lo mismo el fuego del infierno que el del purgatorio son para expiar culpas, no para probar culpables, y aquí emplea ese término San Pablo con relación a todos los predicadores, incluso los que usan materiales buenos y son dignos de recompensa. Parece, pues, evidente que se trata simplemente de una expresión metafórica para indicar el *juicio divino*, que es el que pondrá de manifiesto la solidez y verdad de la obra de cada predicador. Por lo demás, la imagen del fuego, inseparable casi de toda teofanía (cf. Ex 3,2; 19,18; Dan 7,9; 2 Tes 1,8), está muy en consonancia con la alegoría general del edificio, dado que el fuego

es el mejor discriminador de la solidez de los materiales. No queremos, sin embargo, dejar de advertir que, aunque no en el término «fuego», sí en la contextura general de la argumentación, hay una clara alusión al purgatorio, así como también al infierno y a la bienaventuranza. En efecto, ¿qué otra cosa pueden significar ese «recibirá premio» del v.14 y ese «le destruirá» del v.16 sino que al juicio divino seguirá para unos recompensa y para otros castigo, es decir, cielo e infierno? Y en cuanto al purgatorio, no es menos clara la alusión, al afirmar el Apóstol en el v.15 que aquellos predicadores que hayan empleado materiales menos buenos que no resistan la prueba divina, aunque ellos «se salvarán», habrán de «sufrir daño», algo así como quienes escapan «a través del fuego» (nótese que aquí el término «fuego» se toma en sentido propio, no en sentido metafórico), que no pueden evitar las zozobras y quemaduras. No irán, pues, al infierno («se salvarán»); pero tampoco irán al cielo sin antes «sufrir daño». Lo cual, lógicamente, nos lleva a establecer el principio de que hay faltas que no son tan graves como para cerrar el cielo; pero que, antes de entrar en él, Dios las castigará con una pena proporcionada temporal. En sustancia, eso es lo que enseña el dogma católico del purgatorio, aparte de que haya o no haya allí «fuego», cosa que habrá de probarse por otras razones, no por este pasaje paulino.

Queda, por fin, decir algo sobre los v.16-17. Estos dos versículos siguen aún en la línea de la imagen del «edificio», que aquí se concreta en la de «templo», dado que es un edificio de Dios, en que El mismo quiere morar. Se trata de una grave advertencia a los fautores de los partidos, como diciéndoles: No destruyáis la unidad de esa «edificación», que es la iglesia de Corinto, pues es «templo» de Dios, algo que es «santo», y Dios castigará severamente a los culpables. Evidentemente, en este contexto, el término «templo» de Dios, aunque por extensión pueda aplicarse a cada uno de los fieles, directamente se aplica a la comunidad de Corinto, es decir, tiene sentido colectivo (cf. 2 Cor 6,16; Ef 2,21), no individual (cf. 6,19).

No hay que dejarse guiar de la sabiduría humana. 3,18-23

18 Nadie se engañe; si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio, para llegar a ser sabio. 19 Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios. Pues escrito está: «El caza a los sabios en su astucia». 20 Y en otra parte: «El Señor conoce cuán vanos son los planes de los sabios». 21 Nadie, pues, se gloríe en los hombres, que todo es vuestro; 22 ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas; ya el mundo, ya la vida, ya la muerte; ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro; 23 y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios.

Hace aquí San Pablo la aplicación de los principios anteriormente expuestos. Dos son las afirmaciones fundamentales. Prime-

ramente (v.18-20), que no quieran dárselas de entendidos los corintios, juzgando según los criterios de la «sabiduría» humana y tomando partido por este o aquel predicador, pues esa «sabiduría» es necedad ante Dios, y lo que interesa es que se hagan sabios según la «sabiduría» divina, aceptando con humildad y sencillez la doctrina de la salud por Cristo. Con las citas (v.19-20) de Job 5,13 y Sal 94, 11, el Apóstol trata de apoyar su tesis, haciendo ver que los cálculos y planes de los «sabios» humanos no valen de nada ni pueden impedir los planes divinos.

La segunda idea (v.21-23), para hacer ver a los corintios lo absurdo de su proceder con eso de los partidos, es la de que en buena lógica no son los fieles para los apóstoles sino los apóstoles para los fieles, pues su misión es la de ser «ministros» o servidores, que trabajan en el campo de Dios (cf. v.5). Y no sólo los apóstoles, las criaturas todas están ordenadas por Dios al bien de los fieles (cf. Rom 8,28). Así es de grande la dignidad del cristiano. ¿Cómo, pues, os rebajáis, les viene a decir el Apóstol, a quereros hacer propiedad de este o aquel predicador, fomentando cismas y partidos? Sin embargo, y aquí San Pablo lleva ya la argumentación hasta el final, no llevéis las cosas demasiado lejos, sino pensad que «vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (v.23). De esta nuestra pertenencia a Cristo, que fue quien nos redimió con su sangre (cf. 7,23; Rom 3,24; Ef 1,7), habla con frecuencia San Pablo (cf. 1,12-13; 6,19; Rom 6,11; 2 Cor 10,7; Gál 3,29). En cuanto a la pertenencia de Cristo a Dios, ha de entenderse, no de Cristo en cuanto Dios, igual al Padre, sino de Cristo en cuanto hombre, con misión de Mediador para llevar a los hombres al Padre (cf. 11,3; 15,24; Jn 14,31).

Los apóstoles son responsables sólo ante Dios. 4,1-5

1 Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios. 2 Por lo demás, lo que en los dispensadores se busca es que sean fieles. 3 Cuanto a mí, muy poco se me da de ser juzgado por vosotros o de cualquier tribunal humano, que ni aun a mí mismo me juzgo. 4 Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor. 5 Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones, y entonces cada uno tendrá la alabanza de Dios.

La idea general de esta perícopa es clara. Lo que en resumen viene a decir el Apóstol es que los corintios no deben meterse a juzgar a los predicadores evangélicos, pues ya lo hará el Señor a su debido tiempo, el único a quien deberán dar cuenta de su actuación.

Comienza por establecer que su misión es la de ser «ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (v.1). Es la misma idea que había desarrollado ya anteriormente (cf. 3,5-9).

No administran bienes propios, sino de Dios, y lo único que se les pide es que sean «fieles» (v.2) a la misión que se les encomienda. El término «misterios de Dios» parece incluye todo el conjunto de bienes mesiánicos, doctrina y sacramentos, que integran la economía de la redención, y que el Apóstol denominaría «misterios» quizás por haber estado tanto tiempo ocultos en la mente divina (cf. 3,7).

A continuación (v.3-5) San Pablo niega a los corintios, y a cualquier tribunal humano, todo derecho a juzgar a los predicadores evangélicos, y añade que tampoco él se atreve a juzgar de sí mismo (v.7), pues, aunque no tenga conciencia de infidelidad a la misión encomendada, sólo al Señor le toca juzgar de ello (v.4), que es quien conoce las interioridades del corazón y único que puede hacer una declaración definitiva (v.5; cf. 1,8; 3,13).

Pablo y Apolo, ejemplo para los corintios. 4,6-13

6 Esto, hermanos, lo he dicho por vía de ejemplo de mí y de Apolo por causa vuestra, para que en nosotros aprendáis lo de «no ir más allá de lo que está escrito» y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro. 7 Porque ¿quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?
8 ¿Ya estáis llenos? ¿Ya estáis ricos? ¿Sin nosotros habéis logrado el reino? Ojalá que lo hubierais logrado, para que también nosotros con vosotros reináramos. 9 Porque, a lo que pienso, Dios a nosotros, los apóstoles, nos ha asignado el último lugar, como a condenados a muerte, pues hemos venido a ser espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres.
10 Hemos venido a ser necios por amor de Cristo; vosotros, sabios en Cristo; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros ilustres, nosotros viles. 11 Hasta el presente pasamos hambre, sed y desnudez; somos abofeteados y andamos vagabundos, 12 y penamos trabajando con nuestras manos; afrentados, bendecimos, y perseguidos, lo soportamos; 13 difamados, consolamos; hemos venido a ser hasta ahora como desecho del mundo, como estropajo de todos.

Trata el Apóstol de dar una lección de humildad a los infatuados corintios, convencido como estaba de que la verdadera causa de los partidos y divisiones entre ellos era su idea de autosuficiencia y estima exagerada de sí mismos, muy en la línea de los criterios de la «sabiduría» humana.

Primeramente les pone delante todo cuanto, concretado en Pablo y en Apolo, ha venido diciendo sobre la naturaleza del ministerio apostólico (cf. 3,5-4,5) y que ellos deben tener muy en cuenta, con lo que aprenderán a no andar distinguiendo entre predicador y predicador, levantando a unos y rebajando a otros, dado que se trata simplemente de ministros o cooperadores de Dios, cuya única obligación es la de ser fieles a la misión que se les encomienda (v.6). Lo de «no ir más allá de lo que está escrito» parece

ser una expresión proverbial para indicar que en nuestras apreciaciones no se debe ir más allá de la norma objetiva, y, en este caso, de lo que exige la naturaleza del ministerio apostólico. Algunos autores, sin embargo, creen que se trata de una cita bíblica, bien aludiendo a toda la Escritura en general, bien a alguno de los textos citados anteriormente (cf. 1,19.31; 3,19). Creemos más probable la primera explicación.

Como nueva justificación de que los corintios no deben andar distinguiendo entre unos predicadores y otros, añade el Apóstol, en forma verbal de segunda persona indeterminada, que nada tenemos unos que nos haga superiores a los otros, y si algo tenemos, eso no es producción nuestra, sino don de Dios (v.7). Sigue luego (v.8-13), en amarga mezcla de ironías y de realidades, el duro contraste entre lo que piensan de sí mismos los corintios y lo que piensan los apóstoles: vosotros os consideráis ya «llenos..., ricos..., logrado el reino...» [1]; pues bien, parece que deberíais hacer partícipes de tanta felicidad a vuestros maestros en la fe, y, sin embargo, la realidad es muy otra, pues nosotros, como los condenados a muerte en el anfiteatro, estamos en la actualidad sirviendo de espectáculo al mundo, que nos tiene por necios y despreciables, haciéndonos sufrir continuas afrentas y persecuciones, cual si fuéramos el «desecho del mundo, el estropajo de todos» [2]. Así se expresa el Apóstol. Desde luego, es impresionante este recuento de penalidades del ministerio apostólico, muy parecido al que hace también en otros lugares (cf. 2 Cor 4,8-11; 6,3-10). Pero, la realidad es ésa; y es que, al contrario de lo que parecían suponer los corintios, el cristiano sólo tiene en esperanza la plena participación de los bienes mesiánicos (cf. Rom 8,18; 2 Tim 2,12; Jn 16,20).

Paternas amonestaciones de Pablo. 4,14-21

**14 No escribo esto para confundiros, sino para amonestaros,
como a hijos míos carísimos. 15 Porque aunque tengáis diez mil
pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, que quien os
engendró en Cristo por el Evangelio fui yo. 16 Os exhorto, pues,
a ser imitadores míos. 17 Por esto os envié a Timoteo, que es mi
hijo muy amado y fiel en el Señor, que os traerá a la memoria
mis caminos en Cristo Jesús y cuál es mi enseñanza por doquier
en todas las iglesias.**

18 Como si yo no hubiese ya de ir a vosotros, así se han hincha-

[1] Estas expresiones, cargadas de ironía, es probable que estén tomadas del lenguaje de los estoicos (cf. Act 17,18), quienes sostenían que el hombre se bastaba a sí mismo y que los «sabios» eran verdaderos reyes de la creación, por encima de las contingencias terrenas.

[2] Los términos «desecho» (περικάθαρμα) y «estropajo» (περίψημα) no pueden ser más expresivos. Y más aún si atendemos a que, en bastantes ciudades griegas, eran términos consagrados por el uso para designar aquellos hombres que eran sacrificados a los dioses a fin de conjurar alguna calamidad pública. Se escogía a algún miserable que aceptase voluntariamente hacer de víctima expiatoria, y en compensación le trataban espléndidamente durante algún tiempo; pero a la hora de la inmolación era conducido a la muerte en medio de los insultos del populacho, que derramaba sobre él toda suerte de inmundicias. Inmolada la víctima, que hacía como de «hechicero» o mago (φαρμακός), se consideraban purificadas las maldades y conjurado el azote. Es posible que San Pablo tenga en cuenta esta costumbre cuando usa esos términos. No cabe duda que, en cierto sentido, los apóstoles son víctimas que se sacrifican y mueren por el pueblo.

do algunos. [19] Pues iré, y pronto, si el Señor quisiere, y entonces conoceré, no las palabras de los que se hinchan, sino lo que hacen, [20] que no está en palabras el reino de Dios, sino en realidades. [21] ¿Qué preferís? ¿Que vaya a vosotros con la vara o que vaya con amor y espíritu de mansedumbre?

Son las últimas palabras que tiene San Pablo sobre la cuestión de los partidos, llenas de afecto paternal. Sin duda ha querido suavizar la impresión amarga que pudieran haber dejado en los corintios las ironías precedentes.

Expresamente les dice que no ha obrado así para humillarles, sino por el deseo que tiene de que se corrijan (v.14). También les dice que pueden haber tenido y tener muchos pedagogos, que les instruyan y vigilen en la fe; pero «padre» en esa fe sólo tienen uno, y ése es él, que fue quien fundó la iglesia de Corinto, engendrándoles a la nueva vida de la gracia en el Señor (v.15; cf. Gál 3,24; 6,15). Por eso les pide, como puede hacerlo un padre, que sean «imitadores» suyos (v.16; cf. 11,1), con alusión especial sin duda, dado el contexto, a la humildad y olvido de sí mismo de que antes ha hablado. Ninguna cosa mejor para acabar de raíz con el problema de los partidos.

A continuación, el Apóstol les habla de la visita de Timoteo (v.17), bien conocido en Corinto (cf. Act 18,5; 2 Cor 1,1), aunque calculaba que tal vez no hubiese llegado aún (cf. 16,10). Parece ser que los agitadores de Corinto habían corrido la voz de que, un poco acobardado ante la elocuencia de Apolo y de otros predicadores, Pablo ya no se atrevería a volver a la ciudad (v.18; cf. 2 Cor 10,10); por eso, para que con el envío de Timoteo no se afianzase esa opinión, les anuncia que también irá él, y pronto, pero el que vaya con una actitud u otra, de severidad o de mansedumbre, depende de ellos (v.19-21). Una vez en Corinto, comprobará si en la obra de esos agitadores hay hechos o hay sólo palabrería, pues «el reino de Dios no está en palabras, sino en realidades» (v.20; cf. Rom 14,17). De poco valen los perfilados discursos de sabiduría humana si no hay incremento del reino de Dios sobre las almas.

El caso del incestuoso. 5,1-5

[1] Es ya público que entre vosotros reina la fornicación, y tal fornicación, cual ni entre los gentiles, pues se da el caso de tener uno la mujer de su padre. [2] Y vosotros, tan hinchados, ¿no habéis hecho luto para que desapareciera de entre vosotros quien tal hizo? [3] Pues yo, ausente en cuerpo, pero presente en espíritu, he juzgado ya cual si estuviera presente al que eso ha hecho. [4] Congregados en nombre de nuestro Señor Jesús vosotros y mi espíritu, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, [5] entrego a ese tal a Satanás, para ruina de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús.

San Pablo ha terminado de tratar la cuestión de los partidos y pasa a un nuevo tema, el de la moralidad pública entre los cristianos (5,1-6,20).

En la presente perícopa (5,1-5) se refiere a un caso verdaderamente escandaloso, que considera como deshonra de toda la comunidad. Se trata de un cristiano que vivía maritalmente con su madrastra (v.1), bien sea que hubiera muerto ya el padre, bien sea que se hubiera separado de la mujer por divorcio, circunstancias que aquí San Pablo no aclara. La Ley mosaica castigaba este pecado con la muerte (cf. Lev 18,8), y también estaba prohibido por la ley romana [1]. Parece ser que la madrastra era pagana, pues San Pablo no alude para nada al pecado de ella.

La actitud de la iglesia de Corinto ante tal escándalo público era de pasividad, y seguían tan «hinchados», sin tomar ninguna medida que alejara de la comunidad al culpable (v.2; cf. 4,18). Eso es, más que el mismo pecado en sí del culpable, lo que sobre todo critica el Apóstol. Con un vivo contraste entre su actitud y la de ellos, les dice: mientras vosotros, que estáis ahí *presentes*, no hacéis nada, yo, que estoy *ausente*, ya «he juzgado» (κέκρικα) al culpable (v.3). En qué consista ese «juicio» condenatorio queda indicado en los v.4-5, e incluye dos cosas: exclusión de la comunidad, como claramente se supone en el v.13, y entrega a Satanás, para que le atormente con males y enfermedades, como se da a entender en el v.5.

Desde luego, la fórmula «entregar a Satanás para ruina de la carne» (v.5; cf. 1 Tim 1,20) no es del todo clara. Por supuesto que no se trata de muerte temporal, como en la Ley mosaica (cf. Lev 18,29) o en el caso de Ananías y Safira (Act 5,3-10). Esto lo excluye claramente el contexto. Se trata más bien de condena en el orden moral, excluyendo al culpable de la Iglesia (excomunión), y esa condena se formula con la expresión «entregar a Satanás», como dando a entender que, al ser expulsado del reino de Dios, cae de nuevo bajo el poder de Satanás, el jefe del reino de las tinieblas, opuesto al de Cristo, que fue quien nos libró de aquél (cf. 2 Cor 6, 14-15; Col 1,13; Jn 12,31). Lo de «para ruina de la carne» incluye algo más que la simple *exclusión* de la comunidad, pues da a entender que Satanás atormentará al culpable con males y enfermedades, que pueden llegar incluso a la muerte. Claro que estos tormentos tienen sólo carácter de castigo medicinal, a fin de que el culpable se enmiende y pueda salvarse cuando llegue el «día del Señor» o *parusía* (v.5; cf. 1,7-8; 3,13; 4,5). Ni debe extrañarnos el que se atribuya a Satanás no sólo el oficio de tentar (cf. 7,5; Ef 6,11; 1 Pe 5,8), sino también el de actuar en lo físico con enfermedades. Tal era la creencia común entre los judíos (cf. Job 2,3-8; Lc 13,16), que también aparece en San Pablo (cf. 11,30; 2 Cor 12,7; 1 Tes 2,18). Por lo demás, siempre será cierto, como ya hicieron notar los Santos Padres, que los apóstoles gozaban de poderes para infligir esos castigos materiales (cf. Act 13,11).

Lo que no se ve claro, dada la concisión del texto (v.3-5), es si San Pablo da ya la cosa por hecha y a los corintios sólo les manda que la cumplan (cf. v.13); o, por el contrario, les ordena que se

[1] Cf. GAIUS, *Instit.* I 63.

reúnan *efectivamente* en asamblea (v.4), para que verifiquen la promulgación oficial de lo que él ha determinado. Hay bastantes autores que se inclinan a esto último. Sin embargo, bien pudiera ser que ese «congregados... vosotros y mi espíritu» (v.4) sea sólo algo teórico, como para significar la formalidad de la promulgación que ya él entonces hace.

Arrojemos de nosotros la vieja levadura. 5,6-8

6 No está bien vuestra jactancia. ¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? 7 Alejad la vieja levadura, para ser masa nueva, como sois ázimos, porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. 8 Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con la levadura de la malicia y la maldad, sino con los ázimos de la pureza y la verdad.

Parece que San Pablo sigue refiriéndose al caso del incestuoso, quien, como la levadura en la masa, si no es arrojado fuera, hay peligro de que extienda su pernicioso influjo a toda la comunidad cristiana de Corinto (v.6; cf. Gál 5,9).

A fin de desarrollar mejor su pensamiento, el Apóstol toma pie de las festividades pascuales, que probablemente se estaban celebrando en esos días, y con imágenes tomadas de la actualidad (destrucción del pan fermentado-inmolación del cordero-consumición de sólo pan ázimo, cf. Ex 6,12-15; Lc 22,7), amonesta a los corintios a que arrojen de sí la «vieja levadura», pues nuestro verdadero cordero pascual, Cristo, ya «ha sido inmolado» (cf. Jn 19,36), y, consiguientemente, debemos festejar esa fecha con «ázimos» de pureza y de verdad (v.7-8).

La idea general del pasaje es clara, aunque no así la interpretación en detalle. Lo que, hablando en general, viene a decir el Apóstol es que las obligaciones que la inmolación del cordero pascual imponía a los judíos, esas mismas impone figurativa o místicamente a los cristianos la inmolación de nuestro cordero pascual, que es Cristo; y como esta inmolación no ha de repetirse cada año, como entre los judíos, sino que se realizó de una vez para siempre (cf. Heb 9,12), síguese que los cristianos estamos en perpetua fiesta de Pascua, debiendo estar incesantemente alejados de toda «levadura» y vivir de sólo «ázimos». Todo esto es claro. Tanto más cuanto que ya entre los rabinos la «levadura» significaba la corrupción y malos hábitos, y los panes «ázimos» eran símbolo de pureza e integridad. Pero ¿a qué alude concretamente San Pablo bajo el término «levadura» y bajo el término «ázimos»? Si efectivamente está refiriéndose al caso del incestuoso, parece que es él esa «levadura» que debemos alejar, y «ázimos», los hombres virtuosos en cuya compañía debemos celebrar los cristianos nuestra Pascua. Sin embargo, la manera de hablar del Apóstol, con expresiones tan generales, da más bien la impresión de que, partiendo del caso del incestuoso, ha extendido mucho más su visual, y que los términos «levadura» y «ázimos» vienen a equivaler prácticamente al «hombre viejo» y «hombre

nuevo» de otros lugares (cf. Rom 6,6; Ef 4,22-24; Col 3,9-10). No se excluye, pues, el caso del incestuoso; pero creemos que queda rebasado ese sentido.

Sobre el trato con los pecadores públicos. 5,9-13

9 Os escribí en carta que no os mezclarais con los fornicarios.
10 No, cierto, con los fornicarios de este mundo, o con los avaros
o con los ladrones, o con los idólatras, porque para eso tendríais
que saliros de este mundo. 11 Lo que ahora os escribo es que no
os mezcléis con ninguno que llevando el nombre de hermano
sea fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón;
con éstos ni comer; 12 ¿pues qué a mí juzgar a los de fuera? ¿No
es a los de dentro a quienes os toca juzgar? 13 Dios juzgará a los
de fuera. ¡Extirpad al perverso de entre vosotros!

El Apóstol, tomando ocasión del caso del incestuoso, que evidentemente sigue todavía en su pensamiento (cf. v.13), establece las normas a seguir con los pecadores públicos, de que ya les había hablado en una carta anterior (v.9), que se ha perdido.

Parece ser que algunos corintios habían entendido mal esa carta, y lo que el Apóstol les decía de que debían evitar el «mezclarse con los fornicarios» (v.9), creían que debía aplicarse también a los fornicarios o pecadores no cristianos, cosa evidentemente imposible de observar, pues para ello «tendrían que salirse de este mundo» (v.10), y más habiendo de vivir en una ciudad tan corrompida como Corinto. Por eso les aclara ahora que se trata sólo de los que pertenecen a la Iglesia, cuando alguno de ellos degenera en pecador público (fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho, ladrón), con el cual no deben «ni comer» (v.11; cf. 2 Tes 3,14). San Pablo enumera seis vicios (v.11), pero evidentemente no pretende hacer una enumeración completa; si nombra especialmente ésos, quizá sea porque eran los de más actualidad en Corinto y también se daban o podían darse entre los mismos cristianos. Incluso el pecado de «idolatría» no quedaba totalmente descartado, dado el arraigo de antiguas prácticas idolátricas, que algunos fieles parece querían hacer compatibles con los principios cristianos (cf. 10,14).

Lo de «con éstos ni comer» (v.11), creemos que se refiere especialmente a las refecciones comunes de los fieles en las asambleas litúrgicas, de las que debían ser excluidos esos malos cristianos (cf. 11,21; Gál 2,12). Quiere con ello San Pablo evitar el contagio de los otros fieles, y, además, defender la buena fama de la Iglesia ante el mundo gentil (cf. 6,6; Col 4,5; 1 Tes 4,12; 1 Tim 3,7), cosa esta última de gran importancia para el apostolado, más eficaz a veces que la misma predicación directa.

Si se trata de pecadores que son «de fuera», es decir, que no pertenecen a la Iglesia, de ésos no tenemos por qué juzgar; ya los juzgará Dios a su debido tiempo (v.12). La última sentencia: «extirpad al perverso (τὸν πονερόν) de entre vosotros», inspirada literariamente en Dt 13,6, vuelve al tema central del capítulo, con alusión directa al caso del incestuoso.

Los pleitos ante tribunales paganos. 6,1-11

**1 ¿Y osa alguno de vosotros que tiene un litigio con otro
acudir en juicio ante los injustos, y no ante los santos? 2 ¿Acaso
no sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si habéis
de juzgar al mundo, ¿seréis incapaces de juzgar esas otras
causas más pequeñas? 3 ¿No sabéis que hemos de juzgar aun
a los ángeles? Pues mucho más las naderías de esta vida. 4 Cuan-
do tengáis diferencias sobre estas nonadas de la vida, poned
por jueces a los más despreciables de la iglesia. 5 Para vuestra
confusión os hablo de este modo. ¿No hay entre vosotros
ningún prudente, capaz de ser juez entre hermanos? 6 En vez
de esto, ¿pleitea el hermano con el hermano, y esto ante los
infieles? 7 Ya es una mengua que tengáis pleitos unos con
otros. ¿Por qué no preferís sufrir la injusticia? ¿Por qué no
el ser despojados? 8 Y en vez de esto sois vosotros los que hacéis
injusticias y cometéis fraudes, y esto con hermanos. 9 ¿No sa-
béis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os en-
gañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni
los afeminados, ni los sodomitas, 10 ni los ladrones, ni los ava-
ros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán
el reino de Dios. 11 Y algunos esto erais, pero habéis sido lava-
dos; habéis sido santificados; habéis sido justificados en el
nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios.**

Alude aquí San Pablo a un nuevo abuso que se daba entre los cristianos de Corinto: el andar en pleitos entre sí y llevar sus causas a los tribunales ordinarios, en vez de resolverlas dentro de casa. Esto último era lo que solían hacer los judíos de la diáspora, que incluso tenían tribunales propios, siendo en esto muy tolerante la ley romana. No hay duda que con ello evitaban, al menos en gran parte, el que trascendieran sus cosas fuera. Algo parecido quería San Pablo que se hiciese también entre los cristianos.

Primeramente afirma el hecho, y lo hace en forma interrogativa, como admirándose de que así rebajen su dignidad de cristianos (v.1). El que el Apóstol llame «injustos» (ἄδικοι) a los gentiles no quiere decir que todos los tribunales paganos fuesen malos o injustos, pues en otras ocasiones el mismo Apóstol muestra confianza en la ley romana (cf. Rom 13,3; Act 25,11); tampoco el que llame «santos» (ἅγιοι) a los cristianos quiere decir que lo fuesen todos en el sentido que hoy damos a esta palabra (cf. v.8). Esas expresiones: «injustos..., santos», tienen sentido más bien colectivo, en cuanto que el cristiano pertenece a un pueblo «santo» y goza por ello de cierta «santidad» objetiva, que está pidiendo la de cada uno (cf. 1,2; Rom 1,7; Ef 1,15), mientras que el gentil pertenece a un pueblo todavía en tinieblas, privado de la «justicia» o gracia divina (cf. v.11; Rom 1,18; 3,26; Flp 3,9; Col 1,13). Hay, pues, una especie de contradicción—y el Apóstol se goza en este como juego de palabras—en que los cristianos o «justos» vayan a pedir *justicia* a los gentiles o «injustos».

Para reforzar su argumentación, el Apóstol recuerda a los co-

rintios que los cristianos serán jueces del «mundo», sin que de este juicio queden excluidos ni siquiera «los ángeles». ¿Cómo, pues, rebajar su dignidad de esa manera, yendo a pedir justicia a los tribunales de los infieles? (v.2-3). Evidentemente el término «mundo» no tiene aquí sentido peyorativo, sino que indica simplemente todo el conjunto creado; también el término «ángeles» parece ser general, incluyendo no sólo los ángeles malos, sino también los buenos. Ya Jesucristo, a quien fue dado todo poder de juzgar (cf. Jn 5,22-27), había dicho esto de los apóstoles (cf. Mt 19,28; Lc 22,30); ahora San Pablo lo afirma de todos los cristianos, en cuanto incorporados a Cristo y partícipes de su misma vida y prerrogativas (cf. Rom 6,6; Gál 2,20; Ef 2,5-6; Ap 20,4; 2 Pe 2,4).

A vista de todo esto, les dice el Apóstol con ironía: antes que llevar vuestras querellas a los tribunales de los infieles, poned por jueces a los más ruines de la comunidad (v.4). ¿Es que no tenéis entre vosotros, les dice ya en serio, ninguno con la debida prudencia para poder ser juez entre hermanos? (v.5-6). Y aún sería mejor, añade, que no tuvierais pleitos, cediendo cada uno de sus derechos a favor del hermano (v.7-8; cf. Mt 5,39-41).

Estas injusticias y discordias entre los fieles de Corinto dan ocasión al Apóstol para presentar una lista de pecados, que dice excluyen del reino de Dios, y que, a juzgar por la manera como se expresa («¿no sabéis...?; no os engañéis...»), parece debían de ser bastante frecuentes en la comunidad (v.9-10). Semejantes listas encontramos también en otros lugares (cf. Rom 1,26-31; Gál 5,19-21; 1 Tim 1,9-10). La expresión «reino de Dios» se refiere a su etapa final o escatológica; pues, aunque todos los cristianos pertenecen al reino de Dios y tienen derecho a la herencia prometida a los hijos de Dios (cf. Rom 8,17; Gál 4,7; Ef 1,11), pueden, de hecho, ser «desheredados» a causa de sus pecados (cf. Gál 5,21; Ef 5,5; Ap 21,8).

Termina el Apóstol haciendo resaltar la grandeza a que nos eleva el bautismo (v.11). Ninguna consideración mejor para mover a los corintios a que no se dejen dominar de nuevo por los vicios de su anterior vida de paganos. Los tres verbos: «habéis sido lavados..., santificados..., justificados», no son sino expresiones de la misma idea de justificación cristiana recibida en el bautismo, mirada bajo diversos aspectos (cf. Tit 3,5; Ef 2,5; Rom 3,26). Al mencionar, junto a Jesucristo, también al Espíritu y al Padre (Dios), es probable que San Pablo esté aludiendo a la fórmula trinitaria del bautismo (cf. Mt 28,19).

El pecado de fornicación. **6,12-20**

12 «Todo me es lícito», pero no todo conviene. «Todo me es lícito», pero yo no me dejaré dominar de nada. 13 «Los manjares para el vientre y el vientre para los manjares»; pero Dios destruirá el uno y los otros. El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo; 14 y Dios, que

resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder. 15 ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios! 16 ¿No sabéis que quien se allega a una meretriz se hace un cuerpo con ella? Porque «serán dos, dice, en una carne». 17 Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El. 18 Huíd la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornica peca contra su propio cuerpo. 19 ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? 20 Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo.

Aunque ya se aludió antes al pecado de fornicación, enumerándolo entre los que excluyen del reino de Dios (cf. v.9), el Apóstol insiste ahora en él de una manera especial, dado que entre los gentiles la fornicación era considerada generalmente como algo indiferente y lícito (cf. Act 15,29), y no era fácil a los recién convertidos despojarse de esa vieja mentalidad. Tres son las afirmaciones fundamentales del Apóstol: la fornicación no es cosa indiferente (v.12-14), es un ultraje a Cristo (v.15-17), es un ultraje al Espíritu Santo (v.18-20). Imposible razonar con más profundidad y elevación. Todo era necesario para imponer una moral totalmente ignorada en el paganismo.

La exposición comienza con una especie de diálogo, recogiendo frases que parece usaban los mismos corintios: «todo me es lícito...; los manjares para el vientre...», y que luego apostilla el Apóstol: «pero no todo...; pero Dios destruirá...» (v.12-13). No sabemos si esa frase «todo me es lícito» (v.12; cf. 10,23) la tomaban los corintios del mismo Pablo, con referencia a las prescripciones mosaicas (cf. Rom 6,15; 14,20; Gál 2,14), y cuyo sentido ampliaban a su favor, o era una frase que tenía origen en ellos mismos, igual que la siguiente: «los manjares para el vientre y el vientre para los manjares» (v.13). Mas sea de eso lo que sea, lo que sí parece claro es que algunos de los fieles de Corinto seguían teniendo la fornicación por algo moralmente indiferente, considerándola como una satisfacción legítima del cuerpo, lo mismo que el comer y el beber. Es probable que esto no sucediese sólo entre los corintios (cf. Gál 5,13).

La réplica de Pablo es tajante. A lo de «todo me es lícito» responde que a condición de que «sea conveniente» al bien total del hombre, sin lesionar el derecho de nadie (v.12); cosa que no sucede con la fornicación, como luego expondrá ampliamente (v.15-20). Y aún añade (v.12) otra razón, la de que el hombre fornicario se convierte en esclavo de la carne, y la esclavitud no es ningún ideal. Hay aquí indudablemente una alusión, con su parte de ironía, a esa superioridad y autosuficiencia de que se gloriaban los corintios (cf. 4,8), como diciéndoles: vosotros, tan sabios, por encima de las contingencias terrenas..., y ahora resulta que os dejáis dominar de las cosas [1]. Gran habilidad la de San Pablo, combatiendo al adversario

[1] El gran principio de los estoicos era: *Mihi res, non me rebus submittere conor.*

con sus propias armas. En cuanto a eso de que «los manjares para el vientre y el vientre para los manjares», niega que sea el mismo caso que el de cuerpo y fornicación; pues vientre y manjares están llamados a perecer, de que no tendremos necesidad en la vida futura (v.13), mientras que el cuerpo como tal permanecerá para siempre y está destinado a fines más altos que la nutrición o generación, perteneciendo a Cristo, a quien hemos sido incorporados en el bautismo (v.13; cf. Rom 6,3-5), y habiendo de resucitar glorioso a su debido tiempo como parte integrante de nuestra personalidad (v.14; cf. 15,52; Rom 8,11; Flp 3,21). En virtud de este valor imperecedero y eterno del cuerpo, Pablo condena la fornicación.

Sigue ahora, más en detalle, la explicación de esa nuestra pertenencia a Cristo, con lo que se pone más aún de manifiesto la monstruosidad que en sí mismo incluye el pecado de fornicación. Cometemos, dice el Apóstol, un grave ultraje a Cristo, del que somos miembros, cuyos derechos sobre nosotros violamos al prostituirnos a una meretriz, formando «un cuerpo con ella» los que formábamos «un espíritu con Cristo» (v.15-17). La cita (v.16) de Gén 2,24 tiene como punto de mira la unión matrimonial (cf. Ef 5, 31), aunque San Pablo la emplea aquí para designar la unión fuera del matrimonio, dado que la base fisiológica es la misma. El que diga que formamos «un espíritu con Cristo» (v.17), no excluye lo de que formamos un «cuerpo» con El; si habla de «espíritu», es para hacer resaltar que no se trata de una unión en el plano natural y desordenado, como la del fornicario con la meretriz, sino de una unión en el plano sobrenatural y divino, que se realiza principalmente en el alma, aunque con derivaciones también en el cuerpo, que sirve de instrumento al espíritu. La frase «huid la fornicación» (v.18) es probable que pertenezca todavía al pensamiento anterior y sea como la conclusión.

Da, por fin, San Pablo un último argumento: el de que nuestro cuerpo es «templo del Espíritu Santo» [2], y con la fornicación profanamos ese templo (v.18-20). No es clara la frase de que cualquier pecado que cometa el hombre, a excepción del de fornicación, «queda fuera de su cuerpo» (v.18), pues hay otros pecados, como la embriaguez o el suicidio, de los que parece que podría decirse lo mismo que del de fornicación. Quizás el Apóstol hable así tratando de dar a entender que con la fornicación se peca de modo especial contra el propio cuerpo, en cuanto que entregamos a una meretriz lo que es pertenencia de Cristo (cf. v.15).

La expresión final «habéis sido comprados a precio» (v.20; cf. 7,23; Ef 1,7; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; Heb 9,12; 1 Pe 1,19), es emocionante. No nos pertenecemos incluso en el cuerpo, llamado también a un destino eterno. ¡Gran dignidad la del cuerpo cristiano, al que San Pablo coloca en la misma línea de redención y elevación

[2] La presencia del Espíritu ha de ponerse principalmente en el alma, en la que radican la gracia y la caridad; pero secundariamente podemos ponerla también en el cuerpo, que es instrumento del alma en el ejercicio de las virtudes (cf. Rom 8,10-13).

que todo el hombre, y decisivo golpe al falso espiritualismo griego, que rechazaba el concepto mismo de resurrección! (cf. 15,12; Act 17, 32; 23,8).

II. RESPUESTA A CONSULTAS DE LOS CORINTIOS. 7,1-15,58

***Matrimonio y continencia.* 7,1-9**

1 Comenzando a tratar de lo que me habéis escrito, bueno
es al hombre no tocar mujer; 2 mas por evitar la fornicación,
tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido. 3 El
marido pague a la mujer, e igualmente la mujer al marido.
4 La mujer no es dueña de su propio cuerpo, es el marido;
e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo, es la
mujer. 5 No os defraudéis uno al otro, a no ser de común acuer-
do por algún tiempo, para daros a la oración, y de nuevo volved
al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás de
incontinencia. 6 Esto os lo digo condescendiendo, no mandando.
7 Quisiera yo que todos los hombres fuesen como yo, pero
cada uno tiene de Dios su propia gracia, éste una, aquél otra.
8 Sin embargo, a los no casados y a las viudas les digo que les
es mejor permanecer como yo. 9 Pero, si no pueden guardar
continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse.

Comienza aquí la segunda parte de la carta, en que San Pablo responde a las preguntas que por escrito le habían hecho los corintios (7,1-15,58). Una de esas preguntas era referente al matrimonio (cf. 7,1). Al ponerla el Apóstol en primer lugar, este capítulo queda unido literariamente a los dos anteriores, donde ha venido tratando de la castidad cristiana.

Parece ser que algunos corintios, llevados de un ascetismo exagerado y quizás bajo el influjo de tendencias gnósticas, consideraban como pecaminoso el matrimonio, por lo que se creían obligados a vivir en el celibato o, si estaban ya casados, a vivir en continencia, y aun a separarse del cónyuge, principalmente si éste era todavía pagano. Ni debe extrañarnos el que en una ciudad tan corrompida como Corinto, donde se daban tantos abusos incluso entre los mismos fieles (cf. 5,1; 6,9), surgiesen tales ascetismos; es ley general de vida que, junto a una doctrina o modo de vivir extremista, surja en seguida el opuesto. Junto al epicúreo, que pone su ideal en los placeres, surge el estoico, que los condena. San Pablo, con una visión realista y humana y al mismo tiempo muy sobrenatural, va a expresar ampliamente su pensamiento tocante a matrimonio y virginidad (7,1-40). En la presente perícopa (v.1-9) atiende sobre todo a la cuestión de si el contraer matrimonio y usar del matrimonio después de contraído era o no cosa buena.

La respuesta del Apóstol abarca ambos extremos: es lícito el matrimonio (v.2.9) y lícito también su uso (v.3-5). De este último afirma expresamente que no está en poder de uno de los cónyuges

el negarse al otro (v.3), pues, en virtud del contrato matrimonial, ambos se dieron mutuamente el derecho del uno sobre el otro para todo cuanto se refiere al fin del matrimonio (v.4). La abstención, pues, habrá de ser siempre de común acuerdo; ni conviene que se comprometan, hablando en general, sino sólo por algún tiempo, con el fin de estar más libres para la oración y vivir periódicamente una vida de más intimidad con Dios (v.5; cf. Ex 19,15; 1 Sam 21,5). Sin embargo, es interesante notar como, aun tratando de enseñar la legitimidad del matrimonio y de su uso, San Pablo lo hace de modo que resalte ya desde un principio que la continencia es mejor. Y así, comienza afirmando que «es bueno (καλόν) al hombre no tocar mujer» (v.1). No está claro si la frase es de San Pablo o es cita del escrito de los corintios; pero la cosa importa poco, pues dada la manera de continuar: «mas por evitar...», se ve claro que el Apóstol la hace suya [1]. De nuevo expresa la misma idea en el v.6, al afirmar que cuanto ha dicho acerca de que cada uno tenga su mujer y usen del matrimonio (v.2-5), lo ha dicho, no mandando, sino «condescendiendo», es decir, como hombre práctico, que vive la realidad humana, y valora objetivamente las posibilidades reales de la inmensa mayoría de los hombres. Y aún se expresa de modo más explícito en los v.7-9, cuando dice que «quisiera que todos fuesen como él» (v.7), lo cual «es mejor» (v.8), pero, «si no pueden guardar continencia, cásense» (v.9). El Apóstol no da ahora las razones de por qué es preferible de suyo el celibato al matrimonio. Ya lo hará luego en los v.32-35. De momento lo que le interesa es dejar bien claro, contra algunos extremistas de Corinto, que el matrimonio es lícito; sin embargo, aun ahora, no quiere exponer esa doctrina sin advertir a todos que el celibato es en sí más perfecto.

Se ha atacado a San Pablo, leyendo este pasaje, de tener un concepto muy bajo del matrimonio, algo así como un mal menor para evitar otros mayores. Tal parecen suponer las expresiones: «mas por evitar la fornicación...; volved al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás...; si no pueden guardar continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse», es decir, ser vencido por el fuego de la concupiscencia (v.2.5.9). Mas tengamos en cuenta que el Apóstol no pretende escribir aquí un tratado sobre el matrimonio cristiano, sino responder a cuestiones concretas que turbaban la comunidad de Corinto. Cuán altamente piense del matrimonio, lo vemos por lo que escribe en Ef 5,22-23. Ahora es sólo un aspecto del matrimonio el que toca, y ciertamente no el principal. Si afirma que el matrimonio, para una gran mayoria de hombres, es el cauce ordinario para no pecar (remedio de la concupiscencia), de ninguna manera afirma que sea ése el fin exclusivo del matrimonio. Hay

[1] La expresión «no tocar mujer» se refiere normalmente al uso del matrimonio (cf. Gén 20,6); pero aquí San Pablo parece que la toma en sentido más general, aplicándola no sólo bajo ese aspecto (v.3-5), sino también al hecho ya de contraer matrimonio (v.2). Al decir que es «bueno» no tocar mujer, no habla en sentido utilitario, de evitación de molestias, sino en sentido moral (cf. Rom 14,21), y con fuerza más bien de comparativo (= mejor; cf. Mc 14,21), como se deduce de todo el contexto (cf. v.8.26).

otro mucho más directo y principal, que es la procreación de hijos; del cual, sin embargo, no dice nada, pues no es su intención en ese momento presentar a los corintios el ideal de la familia cristiana, sino hacerles ver la imposibilidad de universalizar el ideal de continencia absoluta, por lo demás muy deseable, que proclamaban algunos extremistas.

Yendo a la raíz profunda de las cosas, el Apóstol da la razón de por qué unos deben quedar en el celibato y otros ir al matrimonio, y es que «cada uno recibe de Dios su propia gracia (ἴδιον χάρισμα), éste una, aquél otra» (v.7). Es decir, a unos concede el Señor «gracia» particular para que renuncien al matrimonio y se le consagren en perpetuo celibato; a otros concede «gracia» particular para que usen del matrimonio cristianamente. La primera es «gracia» de suyo más noble y excelente, pues lleva consigo la total consagración a Dios en cuerpo y alma (v.32); mientras que la segunda permite cierta división de señores, quedando limitada de algún modo esa consagración integral a Dios (cf. v.4.33). Claro que, en la realidad concreta de la vida de cada uno, aquella «gracia» que Dios le destina será la mejor para él, y todos, sea en el celibato, sea en el matrimonio, podrán llegar a las cumbres de la santidad.

Indisolubilidad del matrimonio y privilegio paulino. 7,10-16

10 Cuanto a los casados, precepto es, no mío, sino del Señor, que la mujer no se separe del marido, 11 y de separarse, que no vuelva a casarse, o se reconcilie con el marido, y que el marido no repudie a su mujer.

12 A los demás les digo yo, no el Señor, que, si algún hermano tiene mujer infiel y ésta consiente en cohabitar con él, no la despida. 13 Y si una mujer tiene marido infiel y éste consiente en cohabitar con ella, no lo abandone. 14 Pues se santifica el marido infiel por la mujer y se santifica la mujer infiel por el hermano. De otro modo vuestros hijos serían impuros, y ahora son santos. 15 Pero si la parte infiel se retira, que se retire. En tales casos no está esclavizado el hermano o la hermana, que Dios nos ha llamado a la paz. 16 ¿Qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido; y tú, marido, si salvarás a tu mujer?

Una vez declarado que el matrimonio es cosa lícita y no cosa mala (v.1-9), pasa ahora el Apóstol a examinar (v.10-16) la cuestión de su permanencia o estabilidad.

Solemnemente proclama que la indisolubilidad del matrimonio es ley divina promulgada por Jesucristo; y en caso de que los cónyuges se separen por alguna razón, continúa en vigor el vínculo conyugal, de modo que en modo alguno pueden casarse de nuevo (v.10-11; cf. Mt 5,32; Mc 10,9-12; Lc 16,18). Nunca dice el Apóstol expresamente que esté refiriéndose al matrimonio *entre cristianos*, pero se deduce por la contraposición que establece entre «los casados», de que aquí habla, y «los demás», de que comienza a hablar en el v.12.

Por lo que toca a estos últimos, examina el caso, entonces sin duda frecuente, de un matrimonio contraído en la infidelidad, en cuyo estado permanece uno de los cónyuges, al paso que el otro se hace cristiano. Con su autoridad de apóstol, para este caso, hace una excepción a la ley de indisolubilidad del matrimonio a favor del cónyuge que pertenece a la Iglesia. Distingue el Apóstol dos posibilidades: o el cónyuge infiel consiente en cohabitar pacíficamente, sin ofensa del Creador, con el cónyuge fiel, en cuyo caso no se separen (v.12-13); o no consiente en esa cohabitación pacífica, en cuyo caso sepárense (v.15). Y da la razón de uno y otro extremo. Para la primera hipótesis, que no tema el cónyuge fiel ser contaminado por el contacto con el cónyuge infiel, pues más bien es el cónyuge fiel el que «santifica» [2] al infiel (v.14); y para la segunda hipótesis, que no lamente tener que dejarlo, pues Dios nos «ha llamado a la paz», de la que no podríamos gozar si continuamente hubiéramos de estar luchando con la parte infiel para poder cumplir nuestros deberes religiosos (v.15); ni vale alegar la esperanza de convertir a la parte infiel, pues eso es una cosa incierta, que no justifica el sacrificio de perder la paz y libertad cristianas (v.16).

La decisión de Pablo ha pasado después a la legislación de la Iglesia con el nombre de «privilegio paulino». Afirma el Apóstol que no tenía noticia de ningún mandato de Cristo acerca de esto (cf. v.12); pero ello no significa que la norma propuesta sea sólo una opinión privada suya, pues habla como apóstol, autorizado para decidir en nombre de Jesucristo (cf. v.40; Jn 16,12-13). Ni la separación concedida a favor de la parte fiel se refiere sólo a la separación en cuanto a la cohabitación, sino a rotura del mismo vínculo conyugal, de modo que pueda contraerse nuevo matrimonio; así lo ha interpretado siempre la Iglesia, y así lo piden las expresiones «sepárese» (v.15; cf. v.10) y «no está esclavizado..., nos ha llamado a la paz» (v.15), que parecen incluir plena libertad de la parte fiel, cosa que no se conseguiría si sólo se tratase de separación en cuanto a la cohabitación, como la aludida en el v.11.

Se ha discutido mucho si San Pablo, en lo aquí determinado, propone un precepto o sólo un consejo. Muchos autores, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás, lo interpretan en sentido de consejo; sin embargo, la mayoría de los autores modernos, siguiendo a Teodoreto y a San Jerónimo, lo interpretan como precepto. De

[2] Está claro que no se trata de santidad *interior* del alma, sino de cierta santidad *extrínseca* o legal, que deriva de la relación o contacto con las cosas santas; por el hecho de su unión a un miembro del pueblo «santo», el cónyuge infiel queda vinculado en cierto modo al verdadero Dios y a su Iglesia. Esta concepción de la «santidad» es frecuente en el Antiguo Testamento; y los mismos corintios la admitían, como se lo hace notar San Pablo (v.14), en el hecho de que no consideraban a sus hijos, todavía no bautizados y nacidos muchos sin duda antes que ellos se hubiesen convertido, como algo «inmundo» que contaminase con su contacto, sino viceversa, como algo que formaba ya parte en cierto sentido de la comunidad cristiana o de los «santos» (cf. 1,2; 6,1; 16,1). Es probable, además, que el Apóstol, al afirmar que el cónyuge fiel «santifica» al infiel, incluya en ese «santifica» no sólo la santidad *extrínseca* o legal, sino también cierta esperanza de santidad *interior*, como parece deducirse de lo que, aludiendo a la segunda hipótesis, dice en el v.16.

hecho así parecen exigirlo las expresiones categóricas del Apóstol: «no la despida» (v.12), «que se retire» (v.15), iguales a las empleadas en los v.10-11, donde ciertamente se trata de precepto.

La conversión al cristianismo no debe ser causa de cambiar el estado o condición social de vida. 7,17-24

**17 Fuera de ese caso, cada uno ande según el Señor le dio
y según le llamó. Y esto lo mando en todas las iglesias. 18 ¿Ha
sido uno llamado en la circuncisión? No falsee el prepucio.
¿Ha sido llamado en el prepucio? No se circuncide. 19 Nada
es la circuncisión, nada el prepucio, sino la guarda de los pre-
ceptos de Dios. 20 Cada uno permanezca en el estado en que
fue llamado. 21 ¿Fuiste llamado en la servidumbre? No te dé
cuidado, y aun pudiendo hacerte libre, aprovéchate más bien.
22 Pues el que siervo fue llamado por el Señor, es liberto del
Señor, e igualmente el que libre fue llamado, es siervo de
Cristo. 23 Habéis sido comprados a precio, no os hagáis siervos
de los hombres. 24 Hermanos, persevere cada uno ante Dios
en la condición en que por El fue llamado.**

Es éste uno de los pasajes en que más claramente aparece el genio prudente y equilibrado de San Pablo. Su profunda visión de las cosas, que a veces le obligó a intervenir en casos sumamente delicados (cf. Gál 2,11-14), le mueve aquí a poner en guardia a los fieles contra el peligro de una transformación violenta del orden social antiguo.

Había dicho que si la parte infiel de un matrimonio en que sólo uno de los cónyuges había abrazado el cristianismo no consentía en cohabitar pacíficamente con la parte fiel, ésta «se separase» (v.15). Ello podría dar ocasión a que alguno quisiese extender esa norma a otras situaciones de la vida, con consecuencias para el orden social que podían ser fatales. Para evitar ese peligro, en estos versículos que constituyen una especie de digresión dentro del tema del matrimonio, advierte que eso fue más bien una excepción de la norma general, la cual es, que *cada uno permanezca en el estado o condición social que tenía antes de convertirse* (v.17.20.24). Y que esto es lo que enseña «en todas las iglesias» (v.17). Se da perfecta cuenta San Pablo de que, cuando se trata del pecado, la nueva fe no puede ser tolerante; mas cuando se trata de modos de vida que no son en sí malos, aunque se presten a abusos, es conveniente que cada uno permanezca en el estado que tenía antes de la conversión, sin necesidad de modificaciones externas, pues todos los estados pueden ser santificados.

A fin de declarar mejor su pensamiento, pone el Apóstol dos ejemplos: el de la circuncisión (v.18) y el de la esclavitud (v.21). Refiriéndose al primero, dice que un cristiano que proceda del judaísmo no tiene por qué avergonzarse de sus orígenes religiosos y disimular la circuncisión, ni el que proceda del gentilismo tiene

por qué hacerse circuncidar; pues circuncisión o prepucio nada valen en orden a la salud, sino la guarda de los preceptos de Dios (v.18-19; cf. Gál 5,6; 6,15). No sabemos si se daban estos casos en Corinto. Es posible que hubiera ambas tendencias: la de algunos judíos o prosélitos que, al hacerse cristianos, se avergonzaban de aparecer circuncidados, sometiéndose a determinada operación quirúrgica que lo ocultase (cf. 1 Mac 1,16), y la de algunos étnico-cristianos, más o menos judaizantes, que se hacían circuncidar para pertenecer más plenamente al pueblo de Dios (cf. Gál 2,14; Act 15,1). En cuanto al segundo ejemplo, le dedica los v.21-23, jugando con los términos «siervo» y «libre», y haciendo ver la poca o nula importancia que tienen en el cristianismo estas diferencias externas: el «siervo» es «liberto» de Cristo, que lo sacó de la esclavitud del demonio, y a su vez el «libre» es «siervo» de Cristo, que a todos, siervos y libres, nos compró igualmente con el precio de su sangre (v.23; cf. 6,20; 12,13; Gál 3,28). Hasta tal punto recalca San Pablo esta indiferencia que deben tener los fieles respecto de las condiciones externas, que, en un arranque de heroísmo cristiano, llega a decir al esclavo (v.21) que, aun pudiendo hacerse libre, use más bien de su condición de esclavo para poder servir al Señor con humildad [3]. Su afirmación: «no os hagáis siervos de los hombres» (v.23), después del enérgico «habéis sido comprados a precio», alude a la misma idea, diciéndoles que no se sometan *espiritualmente* cual siervos a los hombres, juzgando de la vida con criterios de los hombres, cosa que no es propia de quienes han sido liberados a costa de tanto precio por Cristo, ante el cual no hay acepción de personas.

Excelencia de la virginidad sobre el matrimonio. 7,25-35

25 Acerca de las vírgenes, no tengo precepto del Señor, pero puedo dar consejo, como quien ha obtenido del Señor la misericordia de ser fiel. 26 Creo, pues, que por la instante necesidad, es bueno que el hombre quede así. 27 ¿Estás ligado a una mujer? No busques la separación. ¿Estás libre de mujer? No busques mujer. 28 Si te casares, no pecas; y si la doncella se casa, no peca; pero tendréis así que estar sometidos a la tribulación de la carne, que quisiera yo ahorraros.

29 Dígoos, pues, hermanos, que el tiempo es corto. Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran;

[3] Hay autores que dan a la frase «aprovéchate más bien» (μᾶλλον χρῆσαι) un sentido totalmente diferente, y traducen: *Aprovéchate de la posibilidad de hacerte libre.* Sin embargo, el contexto parece exigir claramente la otra interpretación, que es, además, la tradicional en los Padres y exegetas.

Es cierto que San Pablo admite de buen grado la emancipación de los esclavos, como vemos por la carta a Filemón; y es cierto también que la doctrina cristiana lleva en su misma esencia la abolición de la esclavitud. Sin embargo, respecto de esa grave cuestión social era necesario proceder con suma prudencia, y San Pablo aquí se contenta con insistir en una verdad fundamental, y es que Jesucristo nos redimió a todos, siervos y libres, sin hacer ninguna distinción; ni tienen importancia alguna, en orden a conseguir la salud, esas condiciones externas. La abolición de la esclavitud, si es que el mundo se hacía cristiano, ya vendría por su peso, sin revoluciones ni cataclismos.

[30] los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen,
[31] y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen; porque pasa la apariencia de este mundo.
[32] Yo os querría libres de cuidados. El célibe se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. [33] El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer,
[34] y así está dividido. La mujer no casada y la doncella sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu. Pero la casada ha de preocuparse de las cosas del mundo, de agradar al marido. [35] Esto os lo digo para vuestra conveniencia, no para tenderos un lazo, sino mirando a lo que es mejor y os permite uniros más al Señor, libres de impedimentos.

Muestra aquí claramente San Pablo la predilección que siente por el estado de virginidad, que considera, desde el punto de vista de la perfección individual, muy superior al del matrimonio. Ya lo había proclamado antes, al principio del capítulo (cf. v.6-9), pero ahora trata la cuestión *ex professo*.

Comienza por afirmar que, referente a las «vírgenes»—el término *vírgenes* en este contexto (v.26.28.32; cf. Ap 14,4) incluye ambos sexos—, no tiene que comunicar ningún precepto del Señor (v.25), como hizo respecto de los casados (cf. v.10); lo que va a decir es «consejo» o manera de ver (γνώμη) suya, pero teniendo en cuenta que habla como quien «ha obtenido del Señor la misericordia de ser *fiel*» (πιστός), es decir, como uno a quien Dios en su misericordia ha hecho digno de confianza y de que se le crea (v.25). Tales fueron todos los apóstoles (cf. 15,10; Lc 10,16). Pues bien, ese «consejo» que da es, que «es bueno que el hombre quede así» (v.26). La frase resulta bastante alambicada gramaticalmente, y más aún en el texto original: *Creo, pues, ser esto bueno a causa de la instante necesidad, que es bueno para el hombre quedarse así.* Sin embargo, atendido todo el contexto, su sentido parece claro: se refiere el Apóstol a lo de vivir en virginidad, conforme a lo anunciado anteriormente de que «acerca de las vírgenes... puede dar consejo» (v.25). Así lo insinúa, además, el adjetivo «bueno» (καλόν), que ya aplicó a la continencia en el v.1; y así lo pide el motivo alegado: «por la instante necesidad», cuyo sentido explicaremos luego. No parece, pues, fundada la opinión de aquellos autores, no muchos, que interpretan la frase de San Pablo en el sentido simplemente de recomendación a la perseverancia en el estado en que cada uno se encuentre, sea el del matrimonio, sea el del celibato. Cierto que a continuación (v.27) dice que los casados sigan casados, pero eso es como un inciso aclaratorio para que los corintios no lleven las cosas demasiado lejos, sin que nos haga perder de vista que la intención fundamental a que directamente apunta San Pablo en toda la perícopa es la de recomendar la permanencia en el estado de virginidad.

El motivo o motivos de por qué es mejor el estado de virginidad que el de matrimonio, lo indica San Pablo de varias maneras: «por

la instante necesidad» (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, v.26), para no estar sometidos a la «tribulación de la carne» (θλίψις τῇ σαρκί, v.28), para evitar el tener que «preocuparse de las cosas del mundo» (v.33-34). Creemos que todas estas expresiones son aquí correlativas y no significan otra cosa sino las cargas y ansiedades anejas al estado matrimonial respecto del marido y de los hijos, *que obstaculizan la total entrega al servicio de Dios*[4]. Tal es la razón de ser del celibato eclesiástico. Esto es lo que coloca el estado de virginidad por encima del de matrimonio, no simplemente el evitar trabajos y complicaciones. El motivo aquí lo es todo.

Mas, para no sembrar inquietudes, el Apóstol recalca muchas veces que, aunque recomienda el estado de virginidad, no se trata de ningún precepto, ni de insinuar que sea malo el matrimonio, sino de un consejo para los aún no casados: los casados, que sigan como están y no tengan escrúpulos (v.27); los demás «no pecan» si se casan, pero él quiere «ahorrarles» esas inquietudes anejas al matrimonio para que puedan más fácilmente servir al Señor (v.28) y sean «santos» en cuerpo y en espíritu, es decir, separados y como puestos aparte del mundo, consagrando totalmente a Dios su pensamiento y su existencia (v.34). Y como temiendo aún que alguno dé demasiada fuerza a sus palabras, añade, en un extremo de delicadeza, que no trata de hacer violencia o «cazar» a nadie, sino simplemente de indicar qué es lo mejor (v.35; cf. v.7).

Y que piensen—nuevo motivo que debe animarles a afrontar el sacrificio de tender a lo mejor—que «el tiempo es corto» (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, v.29) y «pasa rápidamente la apariencia (τὸ σχῆμα) de este mundo» (v.31); es, pues, de muy escaso valor todo lo temporal, y debemos vivir sin apegarnos a las cosas: los que tienen mujer como si no la tuvieran, los que lloran como si no llorasen, los que se alegran como si no se alegrasen... (v.29-31). No está claro si San Pablo, al hablar así, piensa en la brevedad del tiempo por razón de la brevedad del individuo o por razón de la brevedad del mundo en general. Más probable parece esto último, como ya explicamos al comentar Rom 13,11-14, pasaje de un fondo muy parecido a este de la carta a los Corintios.

Consejo a los padres que tienen hijas solteras ya mayores. 7,36-38

36 Si alguno estima indecoroso para su hija doncella dejar pasar la flor de la edad, y que debe casarla, haga lo que quiera; no peca; que la case. 37 Pero el que firme en su corazón, no

[4] La primera de esas expresiones, «instante necesidad» (v.26), la explican algunos en sentido escatológico, con referencia a las tribulaciones y angustias que tendrán lugar en la parusía (cf. 2 Tes 2,3; Mt 24,22). De hecho el Apóstol, en los v.29-31, apela a esta motivación de lo transitorio del mundo. Sin embargo, sin negar cierta probabilidad a esa interpretación, parece más en consonancia con todo el contexto tomarla en el mismo sentido que «tribulación de la carne» y «preocupación por las cosas del mundo», de que habla luego.

necesitado, sino libre y de voluntad, determina guardar virgen a su hija, hace mejor.
38 Quien, pues, casa su hija doncella, hace bien, y quien no la casa hace mejor.

La interpretación de esta breve perícopa paulina está dando lugar a muchas discusiones. La opinión tradicional, ya desde San Juan Crisóstomo, es que San Pablo está refiriéndose a los padres cristianos que tienen hijas solteras ya mayores, y ante esas discusiones sobre matrimonio y virginidad que se agitaban entre los fieles de Corinto, también ellos tienen dudas sobre si hacen bien o mal en casar a sus hijas. Es la opinión que todavía hoy defienden la inmensa mayoría de los exegetas (Cornely, Prat, Allo, Huby, M. Sales, Spicq, Bover, Sickenberger, Ricciotti), y que también nosotros juzgamos mucho más probable. El que el Apóstol no nombre expresamente a los *padres*, sino que diga simplemente «si alguno...» (v.36), bien pudiera explicarse porque no quiere incluir sólo a los padres, sino también a los que hacen sus veces como tutores o guardianes, máxime que es muy probable que en la tan corrompida Corinto hubiera muchos de esos tutores de chicas huérfanas o abandonadas por sus padres. Es algo que surge de la esencia misma de la caridad cristiana.

La respuesta del Apóstol a esas dudas de los padres cristianos sobre sus hijas está totalmente en armonía con los principios que ha venido exponiendo sobre matrimonio y virginidad: pueden casarlas (v.36); pero, si ello es posible, hacen mejor en no casarlas (v.37-38). Ni debe extrañarnos el que San Pablo suponga tales atribuciones en los padres respecto del matrimonio de sus hijas. Esa era la práctica en el mundo antiguo, particularmente entre los orientales (cf. Gén 29,19-27). El mismo derecho romano, con su *patria potestas*, daba al padre de familia un derecho casi ilimitado también en este aspecto. Por lo demás, San Pablo nunca dice que eso haya de hacerse sin el consentimiento de la interesada; es más, al menos para el caso de que determine conservarla virgen, expresamente podemos ver incluido ese consentimiento en el inciso: «no necesitado, sino libre y de voluntad...» (v.37), con que el Apóstol parece dar a entender que hay algo que puede quitar al padre la posibilidad de opción, como sería el deseo contrario al celibato de la interesada. Prescindimos si también hay otros motivos.

No es fácil precisar qué signifique concretamente la expresión «estimar indecoroso» (ἀσχημονεῖν), motivo que puede inducir a un padre a casar a su hija, de modo que si lo hace no peca (v.36). Bastantes autores, como Cornely y Prat, ven ahí aludido el peligro de seducción y deshonra consiguiente, que el padre, con el conocimiento que *tiene* de la interesada, *prudentemente* teme que suceda si no la casa. Ello estaría muy en consonancia con la doctrina general de que «más vale casarse que abrasarse» (v.9), que San Pablo aquí no haría sino señalar a los padres que la apliquen respecto del matrimonio de sus hijas. Mas, en ese caso, ¿a qué hacer notar lo de «dejar pasar la flor de la edad»? Este inciso parece insi-

nuar que, aparte ese motivo, que en modo alguno queda excluido, para el caso de un padre respecto de su hija puede haber otros, como sería el bochorno por las habladurías y burlas del vulgo, juzgando despectivamente a la hija que deja pasar la flor de la edad y queda sin casar porque el padre no ha sido capaz de encontrarle marido (cf. Ecli 42,9). Es un motivo en realidad inconsistente, pero San Pablo avisa que aun en ese caso, puesto que se trata solamente de un *consejo* de mayor perfección, no peca el padre que renuncia a él para su hija, y determina seguir el camino común de la mayoría de los hombres, casándola [5].

Consejo a las viudas. 7,39-40

39 La mujer está ligada por todo el tiempo de vida de su ma-
rido, mas una vez que se duerme el marido, queda libre para
casarse con quien quiera, pero en el Señor. 40 Más feliz será
si permanece así, conforme a mi consejo, pues también creo
tener yo el espíritu de Dios.

Con esta recomendación a las viudas termina San Pablo de tratar el tema sobre matrimonio y virginidad.

Renueva la afirmación hecha antes (v.10-11) de que el matrimonio es indisoluble, pero añadiendo que, una vez muerto el marido, la mujer es libre para contraer segundas nupcias (v.39; cf. Rom 7, 3). Pone sólo una condición: la de que lo haga «en el Señor». No está claro qué quiera decir con esas palabras. Lo más probable es que se refiera a que el cónyuge debe ser cristiano. Debemos notar, sin embargo, que la Iglesia nunca ha considerado esta condición como absolutamente necesaria, de la que no pueda dispensar.

No obstante la licitud de las segundas nupcias, el Apóstol, muy en consonancia con todo lo que ha venido diciendo sobre la virginidad, proclama que es más perfecto para las viudas continuar en el estado de continencia en la viudez (v.40). Ese es el sentido de la expresión «más feliz» (v.40), que no debemos referir al plano natural, sino al sobrenatural, en cuanto que permaneciendo viudas que-

[5] Actualmente hay bastantes autores que dan otra interpretación a todo este pasaje (v.36-38). La nueva orientación comenzó hace ya años, cuando críticos alemanes, como Julicher, Bousset y Lietzmann, trataron de explicar esta perícopa en función de la costumbre de las «virgines subintroductae», contra cuya práctica hablan frecuentemente algunos Santos Padres (cf. F. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva* [Madrid 1949] p.91. 116.146.464). Era una costumbre en virtud de la cual algunas vírgenes cristianas se acogían a la protección de algún varón de confianza, sacerdote o laico, viviendo juntamente como hermanos. Una especie de matrimonio espiritual. El principal defensor de la aplicación de esta idea al texto de San Pablo ha sido H. ACHELIS, en su obra *Virgines subintroductae* (Leipzig 1902).

Hoy, matizándola un poco cada uno a su manera, defienden esta opinión Héring, Kuemmel, Kruse, Leal, González Ruiz y algunos otros. En el texto paulino no se trataría del padre respecto de su hija, sino de hombre y mujer que mutuamente se habían comprometido más o menos al celibato. Creemos, sin embargo, que para llegar a esta interpretación hay que violentar mucho el texto bíblico, particularmente las palabras ὑπέρακμος (= *sobre la flor de la edad,* v.36), a la que se da el sentido de «excesivamente ardiente» o «en la cumbre del enamoramiento», y γαμίζω (= casar o *dar en matrimonio,* v.38), que tienen que traducir por «*se* casa». Además, no hay el menor indicio de que existiera tal práctica en Corinto, ni parece concebible que los autores antiguos, mucho más cerca de los hechos que nosotros, no aludieran nunca a esto al comentar este texto paulino. Las primeras alusiones a las *vírgines subintroductae* no aparecen hasta el siglo III.

dan más libres para la entrega total a Dios (cf. v.32-34). Su última frase: «pues también creo tener yo el espíritu de Dios», es posible que envuelva algo de ironía contra aquellos de Corinto que, mezclados en las disputas de los partidos, rebajaban la autoridad de Pablo. Su sentido es que también él puede hablar con autoridad de Apóstol (cf. v.25).

De los «idolotitos» o carnes inmoladas a los ídolos. 8,1-13

[1] Cuanto a lo de las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que todos tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, sólo la caridad edifica. [2] Si alguno cree saber algo, aún no sabe lo que conviene saber; [3] pero el que ama a Dios, ése es conocido por El. [4] Pues bien, acerca del comer las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo, y que no hay más Dios que uno solo. [5] Porque aunque algunos sean llamados dioses, ya en el cielo, ya en la tierra, de manera que haya muchos dioses y muchos señores, [6] para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también.

[7] Pero no todos saben esto: habituados de antiguo a los ídolos, comen esas carnes como realmente sacrificadas al ídolo, y su conciencia se mancha por su flaqueza. [8] Pero no es la comida la que nos hace aceptos a Dios, y ni por abstenernos escasearemos ni por comer abundaremos. [9] Mas cuidad de que esa vuestra facultad no sea tropiezo para los débiles. [10] Porque si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creerá inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos? [11] Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió. [12] Y así, pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo. [13] Por lo cual, si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás, por no escandalizar a mi hermano.

Comienza aquí a tratar el Apóstol de una nueva cuestión, la de los *idolotitos* o carnes sacrificadas a los ídolos, sobre la que es probable que, al igual que sobre la de matrimonio y virginidad (cf. 7,1), los corintios le hubieran presentado sus dudas por escrito. Hoy para nosotros es asunto que apenas tiene aplicación, pero no así en aquella primera época del cristianismo, cuando era inevitable la convivencia con paganos, entre los que los sacrificios a los ídolos eran cosa de cada día. Parte de las carnes inmoladas quedaba reservada para el dios y sus sacerdotes, mas otra parte era devuelta al oferente, quien la comía acompañado de sus familiares e invitados, bien allí mismo en las dependencias del templo, bien luego en su casa particular, e incluso a veces llevándola para la venta en el mercado público. Todo esto planteaba a los fieles una serie de problemas. ¿Podían tomar parte en un banquete sagrado si eran invitados por un amigo? ¿Podían al menos aceptar la invitación cuando

el banquete era en la casa del amigo? Y en el mercado público ¿podían comprar indistintamente las carnes sin andar averiguando su procedencia?

A todo esto va a contestar ahora San Pablo, dedicándole tres íntegros capítulos (8-10). De este asunto se había tratado ya en el concilio de Jerusalén, pero la solución negativa que allí se dio (cf. Act 15,29) era sólo de carácter local, con relación a las comunidades cristianas de Siria y de Cilicia (cf. Act 15,23). San Pablo no la juzga de aplicación en Corinto, donde las circunstancias eran muy distintas.

En la presente perícopa, que incluye todo el capítulo octavo (v.1-13), da la solución que pudiéramos llamar general o de principios, distinguiendo entre deberes que provienen de la *ciencia* (v.1-6) y deberes que provienen de la *caridad* (v.7-13). Es la misma doctrina que expone también en Rom 14,14-21, diciendo que hay cosas que son de suyo indiferentes en el orden moral, pero que pueden convertirse en malas por razón de escándalo.

En concreto es ésta su manera de argumentar: los ídolos son representaciones vacías que no responden a nada en la realidad objetiva, pues sólo hay un Dios, el Padre, y sólo un Señor, Jesucristo (v.1-6); por tanto, las carnes de las víctimas a ellos ofrecidas no quedan por eso manchadas [1]. Esto es lo que nos dice la «ciencia» (γνῶσις), esa ciencia de que parece se preciaban tanto algunos corintios (cf. 3,18; 4,19; 5,2; 6,12), y que San Pablo, no sin cierta ironía (cf. v.10-11), dice que es patrimonio de «todos» (v.1). Lo que añade a continuación (v.1b-3) constituye una especie de paréntesis, para recalcar que la «ciencia» cristiana no ha de quedarse en aislamiento especulativo, que con frecuencia no trae sino hinchazón y vanidad, sino que ha de estar enderezada a la caridad, la única que realmente «edifica», es decir, contribuye a levantar espiritualmente el templo de Dios, sea en cada fiel (cf. 6,19), sea en la comunidad (cf. 3,16-17). Y no es verdadera ciencia, cual conviene que sea la ciencia de un cristiano, aquella que no va informada de esta caridad (v.2); en cuyo caso, o sea, cuando uno ama a Dios, «es conocido por El» (v.3), es decir, mirado por El con ojos de benevolencia (cf. Gál 4, 9). Es, pues, la ciencia informada por la caridad, no la otra, la que principalmente interesa [2].

[1] Esta conclusión no la pone San Pablo explícitamente, pero es transparente. Por lo que se refiere a las expresiones «no hay más que un Dios, el Padre» y «un solo Señor, Jesucristo» (v.6), no quiere decir el Apóstol que Jesucristo no sea «Dios» o que el Padre no sea «Señor», sino que, como es habitual en la tradición evangélica, reserva para el Padre, de quien todo procede (cf. Rom 11,36), el nombre de Dios, y para Jesucristo, a quien el Padre concede el dominio sobre todas las cosas (cf. 15,24-25; Flp 2,9-11; Mt 28,28), el de Señor» (cf. 12,3-6; Rom 10,9; 15,6; Ef 4,5-6; Act 2,36).

No es claro qué entienda el Apóstol por dioses «en el cielo» y dioses «en la tierra» (v.5). Probablemente, bajo la primera expresión incluye los astros, a los que muchos pueblos daban culto, y los dioses del Olimpo, como Júpiter, Marte, Venus, etc.; bajo la segunda es probable que aluda a los hombres divinizados, como solía hacerse con los emperadores romanos y con muchos monarcas helenísticos. El título de «Señor» (κύριος) era usual para designar a los monarcas en Oriente, y, a partir de Augusto, también para los emperadores romanos (cf. Act 25,26), valiendo prácticamente como epíteto divino.

[2] Ha habido autores, particularmente entre los acatólicos, que en esta descripción que San Pablo hace aquí de la γνῶσις le suponen influenciado por el ambiente cultural helenístico

En los v.7-13 completa el Apóstol su argumentación, aplicando al caso concreto de los idolotitos lo que acaba de decir sobre pura ciencia especulativa y ciencia informada por la caridad. No basta saber que los ídolos no son nada y, consiguientemente, no pueden manchar las carnes a ellos sacrificadas, sino que es necesario atender también a la obligación de no escandalizar a nuestros hermanos débiles en la fe, más o menos aprisionados todavía en los prejuicios de su antiguo paganismo, que no pueden sacudir de sí el temor al ídolo y siguen pensando que las carnes a ellos sacrificadas tienen algo de sagrado. Conciencia ciertamente errónea, pero si nuestro ejemplo los induce a comer, pecan; pues van contra la propia conciencia. Y nosotros cometemos un pecado «contra Cristo» (v.12), al que con nuestra conducta arrebatamos uno de los miembros de su Cuerpo místico (cf. 12,27).

El ejemplo de Pablo. 9,1-27

1 ¿No soy yo libre? ¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús
nuestro Señor? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? 2 Si
para otros no soy apóstol, a lo menos para vosotros lo soy,
pues sois el sello de mi apostolado en el Señor. 3 Y he aquí mi
defensa contra todos cuando me discuten: 4 ¿Acaso no tenemos
derecho a comer y beber? 5 ¿No tenemos derecho a llevar en
nuestras peregrinaciones una mujer hermana, igual que los
demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas? 6 ¿O
acaso solamente yo y Bernabé estamos obligados a vivir de
nuestro trabajo? 7 ¿Quién jamás milita a sus propias expensas?
¿Quién planta una viña y no come de su fruto? ¿Quién
apacienta un rebaño y no come de su leche?
8 Y esto, no sólo según el común sentir de los hombres; la
misma Ley dice también esto. 9 Porque en la Ley de Moisés
está escrito: «No pongáis bozal al buey que trilla». ¿Es que
Dios se ocupa de los bueyes? 10 ¿No es más bien por nosotros
por quienes lo dice? Por nosotros, sin duda, se escribió. Que
esperando los frutos ara el que ara y trilla el que trilla. 11 Si
sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que
recojamos bienes materiales? 12 Si otros tienen derecho a par-
ticipar en vuestros bienes, ¿no lo tendremos más nosotros?
Pero no hemos hecho uso de este nuestro derecho, antes hemos

de entonces, dando al término γνῶσις no el significado simplemente de conocimiento intelectual o especulativo, como en la lengua griega clásica, sino el de contemplación, experiencia, con sentido místico-religioso, cuyo máximo exponente hallamos en las «religiones de los misterios» y en los diversos sistemas gnósticos, donde el «conocimiento-contemplación (γνῶσις) de Dios» era la principal aspiración de los iniciados. De esa γνῶσις sería de la que se gloriaban los corintios y en la que fundaban su libertad para no tener reparo en comer toda clase de carnes.

Sin embargo, no hay razones para suponer este influjo del ambiente cultural helenístico en San Pablo por lo que respecta a la idea de γνῶσις. Si él quiere una γνῶσις práctica y no meramente especulativa, ello se halla ya muy en armonía con el modo de pensar de los judíos, para quienes «conocer a Dios», más que un conocimiento especulativo, implicaba una actitud religiosa de adhesión a su Ley. Es el sentido que encontramos en algunos pasajes de las cartas de San Pablo (cf. Flp 3,8). Por lo demás, no consta que esa corriente místico-religiosa, dando a la palabra γνῶσις un valor de conocimiento contemplativo y experimental, se extendiese por el mundo helenístico antes del siglo II (cf. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de S. Paul*, París 1949).

**soportado todo género de privaciones para no poner obstáculo
alguno al Evangelio de Cristo. 13 ¿No sabéis que los que ejercen
las funciones sagradas viven del santuario, y los que sirven al
altar, del altar participan? 14 Pues así ha ordenado el Señor a
los que anuncian el Evangelio que vivan del Evangelio.**

**15 Pero yo no hago uso de este derecho. Ni escribo esto ahora
para hacerlo valer. Prefiero morir antes que privarme de esta
mi gloria. 16 Porque evangelizar no es gloria para mí, sino
necesidad. ¡Ay de mí si no evangelizara! 17 Si de mi voluntad
lo hiciera, tendría recompensa; pero si lo hago por fuerza, es
como si ejerciera una administración que me ha sido confiada.
18 ¿En qué está, pues, mi mérito? En que al evangelizar lo
hago gratuitamente, sin hacer valer mis derechos por la evan-
gelización. 19 En que siendo libre con relación a todos, me hago
siervo de todos para ganar el mayor número, 20 y me hago
judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven
bajo la Ley, me hago como si yo estuviera sometido a ella, no
estándolo, para ganar a los que bajo ella están. 21 Con los que
están fuera de la Ley, me hago como si estuviera fuera de la
Ley, para ganarlos a ellos, no estando yo fuera de la Ley de
Dios, sino bajo la ley de Cristo. 22 Me hago con los flacos flaco,
para ganar a los flacos; me hago todo para todos, para a toda
costa salvar a algunos. 23 Todo lo hago por el Evangelio, para
participar en él.**

**24 ¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren,
pero uno solo alcanza el premio? Corred, pues, de modo que
lo alcancéis. 25 Y quien se prepara para la lucha, de todo se
abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible; mas
nosotros para alcanzar una incorruptible. 26 Y yo corro, no
como a la ventura; así lucho, no como quien azota al aire,
27 sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo
sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado.**

Todo cuanto aquí dice el Apóstol está relacionado con la cuestión de los idolotitos, de que habló en el capítulo anterior, aunque expresamente nunca los mencione. Su intención es la de recalcar que la caridad debe prevalecer sobre la libertad del propio juicio, o dicho de otra manera, sobre aquello a que tendríamos derecho, miradas las cosas desde un punto de vista puramente especulativo. Es por esa caridad, tal es la idea base de todo el capítulo, por la que él ha renunciado a ciertos derechos que le confería su título de apóstol; igual deben hacer los corintios (conclusión implícita), renunciando a la libertad de comer ciertos manjares, aunque de suyo sean lícitos, para no escandalizar a los débiles en la fe.

Comienza afirmando calurosamente, valiéndose de frases interrogativas para más viveza, su condición de hombre «libre» y su título de «apóstol» de Jesucristo (v.1-2). Es probable que con lo de «libre» aluda, no sin cierto parangón irónico con los infatuados corintios, a que también él está provisto de «ciencia» y no tiene los escrúpulos de los débiles en la fe (cf. 8,1). En cuanto a su título de «apóstol», remitimos a lo dicho al comentar Gál 1,11-24. Al afirmar que los corintios son «el sello» de su apostolado (v.2), algo así como lo que en nuestra vida social acredita la autenticidad de un

documento o de una mercancía, parece dar a entender que su labor apostólica en Corinto fue obra *extraordinaria* de la gracia, un milagro viviente en tantos fieles convertidos (cf. 2,4-5; 2 Cor 3,2-3); de ahí que podrán otros contradecir su título de «apóstol» (cf. 2 Cor 11, 5-17; Gál 2,6), pero no los corintios, testigos de lo que Dios había hecho allí por su medio, señal evidente de que había sido Él quien le había llamado al apostolado.

Puesto esto por delante, viene luego la argumentación propiamente dicha, en que el Apóstol desarrolla dos puntos: sus derechos como apóstol (v.3-14), y su renuncia a esos derechos por motivos de caridad y bien de las almas (v.15-27). En cuanto a sus derechos, enumera concretamente el de poder vivir a expensas de los fieles a los que dedica su labor apostólica (v.4), y el de poder llevar consigo una mujer cristiana que le preste los servicios necesarios, como lo hacían otros predicadores (v.5-6). La presente referencia a los hermanos (primos) del Señor (v.5; cf. Act 1,14; Gál 1,19), es un dato histórico precioso, pues parece ser indicio claro de que también ellos salieron a predicar fuera de Palestina, y se valían, a imitación de Jesús (cf. Mc 15,41; Lc 8,1-3), de los servicios de alguna mujer piadosa. Lo mismo hacía Pedro, del que se hace aquí mención especial, solamente explicable por razón de su categoría única dentro mismo del colegio apostólico. No tiene fundamento alguno, ni en el contexto ni en la tradición representada por los antiguos expositores, la opinión de algunos críticos que suponen tratarse de las esposas de los apóstoles. En cuanto a Bernabé, separado de Pablo hacía ya seis o siete años y del que apenas volvemos a tener noticias concretas (cf. Act 15,39), se ve que era también conocido en Corinto (v.6).

Con algunos ejemplos tomados de la vida humana (del soldado, del agricultor, del pastor...), demuestra el Apóstol el derecho natural del trabajador a vivir de su trabajo (v.7); lo demuestra también por la Ley mosaica (Dt 25,4), en cuyo precepto referente a los bueyes que trabajan ve la expresión de un sentimiento de equidad natural que tiene mayores y más importantes consecuencias que la señalada por el sentido simplemente literal de la Ley (v.8-10). Insiste en la misma idea en el v.11, diciendo que esa ayuda de los fieles con bienes materiales no es sino una pequeña compensación por los bienes espirituales que el predicador de Cristo les proporciona (cf. Rom 15,27; 2 Cor 9,11-14). En el v.12 anticipa ya la afirmación de su renuncia a esos derechos (cf. v.6), idea que luego desarrollará en la segunda parte (v.15-27), para de nuevo, en los v.13-14, seguir enumerando razones del derecho del predicador a ser mantenido por los fieles: la práctica corriente, sea en la religión judía (cf. Lev 6, 16.26; Núm 18,8), sea en las de los gentiles (v.13), y, como colofón, el precepto mismo del Señor (v.14; cf. Mt 10,10; Lc 10,7).

Por lo que toca a la segunda parte, o renuncia a esos derechos, San Pablo comienza con la afirmación tajante: «yo no hago uso de este derecho» (v.15). Sabemos, en efecto, que se ganaba el sustento con el trabajo de sus manos (cf. 4,12; 2 Cor 11,7; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8;

Act 18,3; 20,34), y que sólo en muy raras ocasiones aceptó la ayuda material de sus fieles (cf. 2 Cor 11,9; Flp 4,15-16; Act 16,15). Y que nadie, añade, vea aquí segundas intenciones, como si yo hubiera insistido en demostrar mis derechos por considerar que era la forma más hábil y diplomática de reclamarlos (v.15b); pues prefiero morir antes que nadie me prive de esta gloria de predicar gratuitamente, sin hacer valer mis derechos por la evangelización (v.15c-18). Son admirables, por su energía y sentido de entrega al Señor, las frases con que se expresa San Pablo. Su gloria personal no la pone en el hecho de predicar, pues dice que con ello no hace sino cumplir un deber (cf. Act 26,16-18; Lc 17,10), sino en renunciar a algo a lo que podría no renunciar, desempeñando con absoluto desinterés su oficio de predicador del Evangelio. En la lista de renuncias, ampliando más el campo, enumera la de hacerse siervo de todos, adaptándose a todos, a fin de allanar el camino al Evangelio y conseguir el mayor número posible [1] de adeptos (v.19-22; cf. Rom 14, 15; Gál 2,14; Act 21,23-26). Es así como espera también él, juntamente con aquellos por quienes trabaja, participar de los bienes futuros prometidos en el Evangelio (v.23; cf. 15,19; Rom 8,17-18).

A fin de ilustrar mejor esa idea de renunciamiento por la esperanza del premio futuro, se vale de una imagen en extremo viva y realista, máxime para los corintios, espectadores entusiastas de las grandes competiciones deportivas, los famosos juegos ístmicos, que cada dos años tenían lugar en su ciudad. Calurosamente les exhorta a que, a imitación de los atletas, no teman hacer esfuerzos y soportar toda clase de sacrificios para conseguir el premio final; ellos luchan por una corona perecedera y corruptible, mientras que la nuestra es inmortal y nunca perderá su frescura (v.24-25). Y en cuanto a él, Pablo, puede afirmar que, cual corredor que va con los ojos fijos en la meta y cual púgil que pega golpes eficaces, busca ansiosamente conseguir la corona del premio, esclavizando su cuerpo con privaciones y renuncias, a fin de no correr el peligro de ser descalificado, él, que está, como heraldo, dirigiendo la carrera (v.26-27). Los términos «heraldo» y «descalificado» eran técnicos en el lenguaje deportivo, y de suyo no se aplicaban a la misma persona; el «heraldo» era el que anunciaba el comienzo de los juegos, daba la señal de la lucha, proclamaba los vencedores..., mientras que «descalificado» se aplicaba únicamente a los concursantes que por una u otra razón eran excluidos del combate y, consiguientemente, del premio. San Pablo funde aquí las dos imágenes en una, de modo que el heraldo pueda ser también concursante.

[1] En el v.22, la Vulgata, con algunos códices griegos, tiene: «para salvarlos *a todos*». Es críticamente preferible la lección que damos en el texto, a la que se inclinan hoy prácticamente todos los autores. Ni con ello surge dificultad alguna contra la tesis de la voluntad salvífica universal de Dios (cf. 1 Tim 2,4), aspecto que aquí no se considera (cf. v.19). El Apóstol se refiere simplemente a los sacrificios y renuncias que ha hecho y quiere seguir haciendo, a fin de no poner trabas a la difusión del Evangelio y salvar cuantos más hombres pueda, al menos algunos, pues a todos bien sabe que no podrá llegar, y ni siquiera aquellos a los que llegue aceptarán *todos* su evangelio.

El ejemplo de lo sucedido a los israelitas. 10,1-13

1 No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres
estuvieron todos bajo la nube, que todos atravesaron el mar,
2 y todos en la nube y en el mar fueron bautizados en Moisés;
3 que todos comieron el mismo pan espiritual, 4 y todos bebie-
ron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiri-
tual que los seguía, y la roca era Cristo; 5 pero Dios no se agradó
de la mayor parte de ellos, pues fueron postrados en el desierto.
6 Esto fue en figura nuestra, para que no codiciemos lo malo
como lo codiciaron ellos, 7 ni idolatréis, como algunos de ellos,
según está escrito: «Se sentó el pueblo a comer y beber y se
levantaron para danzar». 8 Ni forniquemos, como algunos de
ellos fornicaron, cayendo veintitrés mil en un día. 9 Ni tentemos
al Señor, como algunos de ellos le tentaron y perecieron por las
serpientes. 10 Ni murmuréis, como algunos de ellos murmura-
ron, acabando a manos del exterminador.
11 Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura y fueron
escritas para amonestarnos a nosotros, a quienes tocó vivir en
la última fase de los tiempos. 12 Así, pues, el que cree estar en
pie, mire no caiga; 13 no os ha sobrevenido tentación que no
fuera humana, y fiel es Dios, que no permitirá que seáis ten-
tados sobre vuestras fuerzas, antes dispondrá con la tentación
el éxito, dándoos el poder de resistirla.

Sigue el Apóstol presentando razones para mover a los corintios a que sean cautos en la cuestión de los idolotitos. Si antes los exhortaba apoyándose en motivos de caridad hacia los hermanos débiles en la fe, ahora los exhorta poniéndoles delante el peligro para ellos mismos de caer en la idolatría. Que no se fíen demasiado de sí mismos, como no se fiaba el mismo Pablo (cf. 9,27), y tengan presente el caso de los israelitas en su salida de Egipto, regalados todos por Dios con extraordinarios favores, y, sin embargo, la mayor parte de ellos fueron «descalificados», sin lograr llegar hasta la meta de la tierra prometida. Este ejemplo era tanto más expresivo cuanto que, como ya explicamos al comentar Act 5,11, la comunidad israelítica del desierto era considerada por las primitivas comunidades cristianas como la comunidad ideal, tipo de la futura comunidad mesiánica, que eran ellos. Es así como se entienden mejor las aplicaciones que aquí hace San Pablo.

Comienza haciendo notar las gracias extraordinarias con que Dios favoreció a los israelitas [1]: «*todos* bajo la nube..., *todos* bautizados en Moisés..., *todos* comen el mismo pan y beben la misma bebida...» (v.1-4). Las alusiones a determinados hechos históricos narrados en la Biblia son claras: la nube (cf. Ex 13,21; Sal 105,39; Sab 10,17; 19,7), el paso del mar Rojo (cf. Ex 14,19-31; Sal 106,9-12; Sab 10,18-19), el maná (cf. Ex 16,15; Sal 78,24; Sab 16,20-21), el agua que brotó de la roca (cf. Ex 17,1-7; Sal 78,15-16; Sab 11,4). Sin

[1] San Pablo los designa con la expresión «nuestros padres» (v.1), en conformidad con la idea, para él tan querida, de que los verdaderos hijos de Abraham y herederos de las promesas somos los cristianos (cf. Rom 4,11; 9,7; Gál 3,7; 6,16).

embargo, es muy de notar el modo como San Pablo presenta esos hechos, proyectando sobre ellos la imagen de otros hechos cristianos (bautismo y eucaristía), de los que aquéllos habrían sido tipo o figura. Algo parecido había hecho San Esteban en su discurso ante el sanedrín respecto de Moisés y Jesucristo (cf. Act 7,35-38). Por eso habla de «ser bautizados en Moisés en la nube y en el mar» (εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, v.2), presentando esos dos hechos de estar bajo la nube y atravesar el mar cual si estuviesen insinuando el bautismo cristiano en sus dos elementos esenciales, el Espíritu Santo y el agua. Guiados por la nube, signo de la presencia y protección de Yahvé, y atravesando el mar, que los liberaba del dominio del faraón, los israelitas quedaron vinculados a Moisés, el caudillo elegido por Dios para mediador de la alianza que pensaba establecer (cf. Ex 19,3-8), lo mismo que por el bautismo los cristianos quedamos, aunque en más alto grado, vinculados a Cristo, el mediador de la nueva alianza (cf. 6,11; Rom 6,3-11; Jn 1,17). En cuanto al maná y al agua que brota de la roca [2], los llama comida y bebida «espiritual» (πνευματικόν), parece ser que no tanto por razón de su origen sobrenatural, cuanto por su carácter prefigurativo del pan y vino eucarísticos (cf. Jn 6, 48-50). Es lo que dirá luego de modo más explícito, al escribir que todas estas cosas sucedieron a los israelitas «en figura» (v.11).

Hasta aquí la parte hermosa de la medalla; mas viene en seguida el reverso. Fueron muchos los favores concedidos a los israelitas..., pero «Dios no se agradó de la mayor parte de ellos» y perecieron en el desierto víctimas de la cólera divina (v.5-10). También aquí las alusiones a determinados hechos históricos narrados en la Biblia son claras: el desagrado divino castigándoles a morir en el desierto (cf. Núm 14,1-29), la añoranza por las carnes y pescados de Egipto (cf. Núm 11,4-6), las danzas del pueblo en torno al becerro de oro (cf. Ex 32,1-6; Sal 106,19), la fornicación con las mujeres de Moab (cf. Núm 25,1-9; Sal 106,28-29) [3], las quejas contra el Señor de que no les dé otra comida que el maná (cf. Núm 21,4-6), las murmuraciones contra Moisés y Aarón (cf. Núm 16,1-31; 17, 6-15). Ese «exterminador» de que se habla en el v.10, no es sino una manera de hablar para indicar el castigo divino, que se descri-

2 La segunda parte del v.4: «pues bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo», constituye una especie de paréntesis, con que el Apóstol trata de hacer resaltar que es de Cristo de donde proceden todas las gracias (cf. Rom 5,17; 1 Cor 1,13; Gál 2,16; Ef 1,5-10; Col 1,20); de ahí que incluso en la roca del desierto, de la que por virtud divina brotan aguas para los israelitas, ve prefigurado a Cristo. La ilación era tanto más sencilla cuanto que ya los doctores judíos, apoyados en la Biblia (cf. Ex 17,6), tendían a identificar esa roca con Yahvé, llamado con frecuencia «roca» o defensa de Israel (cf. Dt 32,4; Sal 18,3; 95,1; Is 44,8), y San Pablo no tiene sino atribuir a Cristo las prerrogativas de Yahvé, cosa que hace con frecuencia (cf. Rom 9,33; 10,13; Ef 4,8).

Según una leyenda rabínica, esa roca de la que Moisés hizo brotar las aguas acompañó a los israelitas en su peregrinación por el desierto yendo detrás de ellos y suministrándoles el agua necesaria. Parece que San Pablo se valió de esta leyenda para expresar una realidad superior espiritual, la de presentar a Cristo manifestando ya su poder salutífero en la marcha de los israelitas por el desierto, acompañándoles con su protección.

3 En lugar de «veintitrés mil» (v.8), el libro de los Números tiene «veinticuatro mil» (Núm 25,1-9). Es probable que se trate de error de algún copista de códices, que, en vez de la abreviatura τρσ (= τέσσαρες), leyó τρεῖς. Pero es simple conjetura.

be cual si Dios dispusiera de un ángel determinado para llevarlo a cabo (cf. Ex 12,23; 2 Sam 24,16; 2 Re 19,35; Ecli 48,21; Act 12,23).

Presentada así la medalla por las dos caras, San Pablo saca la conclusión: «Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura y fueron escritas para amonestarnos a nosotros, a quienes tocó vivir en la última fase de los tiempos» (v.11). Esta «última fase de los tiempos» (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) se inicia con la venida del Mesías y en ella cobra realidad todo cuanto anteriormente Dios había ido preanunciando en figuras (cf. Rom 1,17; Gál 4,4.24; Col 2,17; Act 1,20). Que no se confíen, pues, demasiado los corintios (v.12); lo que sucedió a los israelitas, cayendo en la idolatría y fornicación, fácilmente puede sucederles a ellos, si no son cautos en la cuestión de los idolotitos (v.6-10). Pero—San Pablo no quiere dejar sensación de pesimismo—no por eso se desanimen, pues Dios no permitirá que sean tentados más allá de sus fuerzas (v.13).

Conclusión de la cuestión de los idolotitos. 10,14-33

**14 Por lo cual, amados míos, huid la idolatría. 15 Os hablo
como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo: 16 El
cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la
sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión
del cuerpo de Cristo? 17 Porque el pan es uno, somos muchos
un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan.
18 Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen
de las víctimas? 19 ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrifica-
das a los ídolos son algo, o que los ídolos son algo? 20 Antes
bien, digo que lo que sacrifican los gentiles, a los demonios
y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros entréis
en comunión con los demonios. 21 No podéis beber el cáliz
del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte
en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios. 22 ¿O
queremos provocar la ira del Señor? ¿Somos acaso más fuer-
tes que El?**

**23 «Todo es lícito», pero no todo conviene; «todo es lícito»,
pero no todo edifica. 24 Nadie busque su provecho, sino el de
los otros. 25 Todo cuanto se vende en el mercado, comedlo
sin inquirir su origen por motivos de conciencia, 26 porque
del Señor es la tierra y cuanto la llena». 27 Si alguno de los in-
fieles os invita y vais, comed de todo lo que os sirvan, sin pre-
guntar nada por motivos de conciencia. 28 Pero si alguno os
dijere: Esto es inmolado, no comáis, por el que lo indicó y por
la conciencia. 29 No digo por la tuya, sino por la del otro. Pero
¿por qué ha de ser juzgada mi libertad por la conciencia ajena?
30 Si yo con agradecimiento participo, ¿por qué he de ser re-
prendido por aquello mismo de que doy gracias? 31 Ya comáis,
ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de
Dios, 32 y no seáis objeto de escándalo ni para judíos, ni para
griegos, ni para la Iglesia de Dios; 33 como procuro yo agradar
a todos en todo, no buscando mi conveniencia, sino la de todos
para que se salven.**

San Pablo vuelve al tema directo de los idolotitos, una vez terminada esa especie de digresión en que ha propuesto a los corintios

que imiten su ejemplo (9,1-27) y que no olviden la lección de lo sucedido a los israelitas (10,1-13). Es ahora cuando desciende a la solución práctica, distinguiendo claramente dos casos: participación en banquetes sagrados (v.14-22) y uso profano de esos idolotitos fuera de los banquetes sagrados (v.23-33).

Comienza con un aviso de carácter general, rogando a los corintios que se mantengan alejados de todo cuanto huela a idolatría (v.14), aviso que es consecuencia inmediata de lo que acaba de decirles sobre lo sucedido a los israelitas. Luego, con exquisita delicadeza, les pide que ellos mismos sean jueces de lo que les va a decir (v.15). Preparado así el terreno, propone ya el primer razonamiento, que es el siguiente: los fieles que participan de la eucaristía entran en comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo, y los que participan de los idolotitos en los banquetes sacrificales entran en comunión con los demonios. Lo uno excluye lo otro; de ahí que el que quiera estar unido a Cristo debe abstenerse de los banquetes sacrificales; de lo contrario, provocaremos la ira del Señor, mucho más fuerte que nosotros, de la que no podremos escapar (v.16-22).

Tal es lo que pudiéramos decir el nervio de la argumentación, que en esta perícopa (v.16-22) propone San Pablo. Alrededor de esa idea base hay otras ideas aclaratorias o complementarias. Así, por ejemplo, lo que se dice de los sacrificios de Israel en la antigua alianza (v.18), en orden a recalcar el principio de que comer de las víctimas sacrificadas sobre un altar nos hace entrar en relación con la divinidad, verdadera o falsa, a la que está dedicado ese altar. También pertenece a esta categoría de ideas complementarias la afirmación de que los sacrificios idolátricos, más que al ídolo, que no es nada, en realidad van enderezados a los demonios (v.20). No es que San Pablo identifique los ídolos y los demonios, sino que, como es corriente en el Antiguo Testamento (cf. Dt 32,17; Sal 106,37; Bar 4,7; Ap 9,20), detrás de la nulidad del ídolo ve la realidad de los demonios, que son los que impelen al hombre al mal, y se oponen al culto del único y verdadero Dios. Igualmente, es también una idea complementaria, dentro del contexto de este pasaje, lo que el Apóstol expone tan bellamente en el v.17, haciendo notar la relación entre la eucaristía y la unidad del Cuerpo místico. Para la tesis que viene desarrollando le bastaba lo dicho en el v.16, afirmando que participar de la eucaristía es entrar en comunión con Cristo[4]; pero el constante defensor de la doctrina del Cuerpo místico

[4] Referente a este v.16 queremos hacer algunas observaciones de detalle. La denominación «cáliz de bendición», para designar el cáliz eucarístico (cf. 11,25; Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,20), es posible que se deba simplemente a las preces que acompañan la consagración, aunque en ese caso no se ve qué diferencia haya de ponerse con la frase siguiente: «que bendecimos». Más probable parece que se denomine así por referencia a la «bendición» *histórica* que sobre él pronunció el Señor en la última cena, y que nos mandó repetir (cf. 11,24). Incluso es posible que este nombre sea indicio de que Jesús en la última cena consagró precisamente la copa de vino denominada por los judíos «el cáliz de bendición», tercera de la cena pascual judía, sobre la que el padre de familia pronunciaba oraciones especiales. El añadido «que bendecimos», en paralelismo con «que partimos», aludiría a las palabras de la consagración, sin excluir otras anteriores y posteriores a las de la estricta consagración. Cuando el Apóstol habla después del «cáliz de los demonios» (v.21), en contraposición con el cáliz del Señor, se refiere a la copa en que los sacerdotes gentiles hacían las libaciones en honor de los ídolos.

La expresión «que partimos» alude al rito concreto de la *fracción* del pan eucarístico.

(cf. Rom 12,5; Ef 1,22-23; 4,15-16; Col 1,18; 2,19) no podía resistirse a señalar una consecuencia importante de esa nuestra comunión con Cristo, es a saber, la de que por eso mismo quedamos todos estrechamente unidos unos con otros. Es lo que hace en el v.17, afirmando que *por ser uno el pan y participar todos de ese pan, síguese que todos formamos un solo cuerpo* [5]. No se refiere aquí San Pablo al «pan» en su aspecto litúrgico, que más bien era múltiple y cada fiel aportaba el suyo, sino al pan consagrado (Cristo), pan bajado del cielo (cf. Jn 6,51), principio de vida nueva para todos. Si habla del «pan», y no del «cáliz», del que podría decir lo mismo, quizá sea porque las especies de pan, alimento sólido, representan mejor la fuerza de concentración para unir a los fieles. Ni lo que aquí dice de la eucaristía, como principio de unidad del Cuerpo místico, se opone a lo que en otras partes dice del bautismo y del Espíritu Santo (cf. 12,13; Rom 6,5); la eucaristía refuerza aquella unidad del Cuerpo místico que se establece ya en el bautismo, hasta el punto de que sin ella el Cuerpo místico no tendría toda la perfección que le corresponde.

Y viene el segundo caso: uso profano de los idolotitos fuera de los banquetes sagrados. Aquí la solución es muy distinta. Después de poner por delante las frases que parece esgrimían los corintios en defensa del libre empleo de los idolotitos (v.23; cf. 6,12) y de sentar el principio general (v.24; cf. Flp 2,4), les dice sencillamente que, referente a las compras en el mercado y a las invitaciones para comidas con otros amigos, no anden averiguando por motivos de conciencia si se trata de carnes inmoladas anteriormente a los ídolos o no; pueden comer de todo (v.25-27), excepto el caso en que alguno les advierta que aquellas carnes han sido inmoladas a los ídolos, pues entonces deben abstenerse de comerlas, a fin de no escandalizar ni al que hizo la advertencia ni a los demás comensales que quizás no comprendieran una tal carencia de escrúpulos y juzgarían mal de la libertad cristiana (v.28-33). Es muy de notar que para estos idolotitos que se comen fuera de los banquetes

En los primeros tiempos de la Iglesia fue éste el término técnico para designar la eucaristía (cf. Act 2,42; 20,7).

En cuanto a la palabra «comunión» (κοινωνία), no se trata de simple vinculación moral a Cristo, sino de un entrar físicamente en comunión con el *cuerpo* y la *sangre* de Cristo. El hecho de que San Pablo mencione expresamente y por separado el «cuerpo» y la «sangre» de Cristo hace pensar necesariamente, no sólo en Cristo, sino en su sacrificio. Ello es claro indicio de que el Apóstol consideraba la comunión eucarística como un banquete *sacrifical*; cosa que, además, lo está exigiendo el paralelismo con los sacrificios judíos y paganos. Y aún podemos añadir que se trataba de una doctrina por todos conocida, y que da por supuesta, como se deduce de la forma en que la presenta con esas interrogaciones.

[5] Damos a este versículo la interpretación hoy más corrientemente admitida, y que juzgamos más probable. En la antigüedad, con doctores tan eximios como San Agustín y Santo Tomás, fue corriente otra interpretación. Consideraban los términos «pan» y «cuerpo» como dos sustantivos continuados, que formaban el predicado de un mismo sujeto y daban al texto paulino el siguiente sentido: Cuantos participamos del pan eucarístico, que es único, formamos un solo pan (místico), un solo cuerpo (místico), aunque, considerados singularmente, seamos muchos.

Sustancialmente es la misma idea que en la interpretación moderna; pero, mientras que los modernos conservan para el término «pan», las dos veces, el mismo sentido de «pan» eucarístico (Cristo) que en el v.16, los antiguos tomaban una vez el término «pan» como equivalente de «cuerpo» (místico), con alusión al conjunto de los fieles. Aplicaban aquí la imagen de muchos granos formando un pan, imagen que en la interpretación moderna no tiene aplicación.

sagrados San Pablo no señala otra limitación que la de evitar el escándalo. Ello supone que no es el idolotito, materialmente considerado, el que nos hace entrar en comunión con los demonios (v.19-21), sino el idolotito en cuanto formando parte de la ceremonia idolátrica. Una vez que deja de formar parte de esa ceremonia y va al mercado público o a las casas particulares, nada le queda de manchado o impuro, al estilo como juzgaban de esas cosas los judíos. En el cristianismo es ya otro el concepto de «puro» e «impuro» (cf. Mt 15,11). Por eso, con gran amplitud de visión, dirá resueltamente San Pablo: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena» (v.26; cf. Sal 24,1).

No queremos terminar el comentario a esta perícopa sin añadir que la interpretación de los v.29-30 no es del todo clara. Creen algunos que esas preguntas son una especie de objeción de los «ilustrados» corintios (cf. 4,19; 8,1), a los que Pablo presentaría quejándose de esa limitación de su libertad de conciencia, que consideran injusta, pues si la cosa es en sí lícita y ellos la realizan con la acostumbrada acción de gracias a Dios al comer, no puede hacerse mala, porque así la juzguen *falsamente* otros. A esto respondería el Apóstol en los v.31-33, diciendo que hay que hacer todo para gloria de Dios, procurando evitar el escándalo y buscando siempre la utilidad de los demás. Sin embargo, no hay motivos para suponer ese cambio brusco de la persona que habla. Más probable parece que se trata de interrogaciones que propone el mismo Pablo, tratando de hacer resaltar la contradicción que existe entre estas dos cosas: deseos de realizar una acción santa, con hacimiento incluso de gracias a Dios, y dar voluntariamente ocasión de escándalo, es decir, querer honrar a Dios y al mismo tiempo provocar una ofensa a Dios. No se trata, pues, diría el Apóstol, de que abdiquemos de la propia conciencia, siempre que sea recta, sino de no dar ocasión a que los débiles en la fe critiquen y se escandalicen de nuestra libertad de conciencia, precisamente a causa de eso mismo que intentamos hacer santamente. Si usa la forma interrogativa es para dar más viveza a su afirmación.

Notemos, finalmente, la expresión «iglesia de Dios» (v.32), señalando ya como un *tertium genus* de hombres en contraposición a judíos y griegos, las dos categorías en que San Pablo solía dividir a la humanidad (cf. Rom 1,16; 3,9). En cuanto al término «iglesia», véase lo que dijimos al comentar Act 5,11.

El velo de las mujeres en los actos de culto. 11,1-16

[1] Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo. [2] Os alabo de que en todo os acordéis de mí y retengáis las tradiciones que yo os he transmitido. [3] Pues bien, quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios. [4] Todo varón que ora o profetiza velada la cabeza, deshonra su cabeza. [5] Y toda mujer que ora o profetiza descubierta la cabeza, deshonra su cabeza; es como si se rapara. [6] Si una mujer no se cubre, que se rape. Y si

es indecoroso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se
vele. 7 El varón no debe cubrir la cabeza, porque es imagen y
gloria de Dios; mas la mujer es gloria del varón, 8 pues no
procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; 9 ni fue
creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón.
10 Debe, pues, llevar la mujer la señal de la sujeción por
respeto a los ángeles. 11 Pero ni la mujer sin el varón, ni el
varón sin la mujer en el Señor. 12 Porque así como la mujer
procede del varón, así también el varón viene a la existencia
por la mujer, y todo viene de Dios. 13 Sed vosotros jueces:
¿Es decoroso que ore a Dios descubierta la mujer? 14 ¿Y no os
enseña la misma naturaleza que el varón se afrenta si deja
crecer su cabellera, 15 mientras que la mujer se honra deján-
dola crecer? Es que el cabello le ha sido dado por velo. 16 Si a
pesar de esto, alguno gusta de disputar, nosotros no tenemos
tal costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios.

Empieza aquí San Pablo a tocar un tema nuevo, el de las reuniones o asambleas litúrgicas. Parece que también en esto se daban en la iglesia de Corinto varios abusos, de que el Apóstol tratará con bastante detalle a lo largo de cuatro íntegros capítulos (11-14).

Primeramente, la costumbre de asistir las mujeres a las asambleas litúrgicas con la cabeza descubierta. Tal es el tema de la presente perícopa (v.2-16) [1]. Es probable que el Apóstol se enterara de esto por algún pasaje del escrito que los corintios le dirigieron (cf. 7,1; 8,1), como parece insinuar el v.2, que reproduciría en forma de elogio las seguridades que los corintios le prometían en su escrito. El término «tradiciones» (παραδόσεις), que ahí se emplea, era ya clásico entre los fariseos (cf. Mt 15,2; Mc 7,3-13; Act 6,14), y pasó también al cristianismo para designar las enseñanzas de la catequesis primitiva, que comprendía no sólo verdades de índole dogmática o moral (cf. 15,3; 2 Tes 2,15; 2 Tim 2,2), sino también normas referentes a los actos de culto, como en este caso. Se ve que comenzaban a ir formando código los primeros elementos de la liturgia cristiana, rodeados ya de gran veneración (cf. v.16).

El Apóstol, después de esa alabanza preliminar para mejor ganar a sus lectores, entra de lleno en materia, censurando la costumbre introducida en Corinto de que las mujeres asistan a las reuniones litúrgicas con la cabeza descubierta (v.3-16). La cuestión no parecía tener de suyo importancia, pero San Pablo, apelando a la «costumbre» de las demás iglesias (v.16), no quiere que los corintios introduzcan novedades. Razona su prescripción de esta manera: la subordinación jerárquica establecida por Dios—que comienza en el Padre, como primer principio, sigue en Jesucristo, como único mediador, continúa en el hombre, como encargado de proseguir la obra de Cristo, y termina en la mujer, sometida al varón (v.3)—debe aparecer en todos nuestros actos; ahora bien,

1 Nada decimos del v.1, pues éste, aunque agregado a este capítulo, pertenece más bien al anterior. Así resume Pablo todas las exhortaciones que ha venido haciendo a los corintios. Es la misma idea que repite también en otros lugares (cf. 4,16; Flp 3,17; 2 Tes 3,7).

si el hombre asistiese a los actos de culto con la «cabeza» cubierta o la mujer con la «cabeza» descubierta, deshonrarían su «cabeza», es decir, no aparecería esta subordinación jerárquica establecida por Dios (v.4-5). Es de notar que aquí San Pablo juega un poco con la palabra «cabeza» (κεφαλή), que en griego, y también en español, puede tener dos sentidos: el ordinario o propio *(cabeza* del cuerpo) y el figurado o moral *(cabeza* de una sociedad o entidad). Cuando dice que deshonrarían su «cabeza», parece que entiende el término «cabeza» sobre todo en el segundo de los sentidos; el hombre deshonraría su «cabeza», es decir, a Cristo (cf. v.3), del que parece querer esconderse, en lugar de «reflejar su gloria a cara descubierta» (cf. 2 Cor 3,18), y la mujer deshonraría su «cabeza», es decir, a su marido (cf. v.3), pues se presenta cual si fuera su igual. Lo que el Apóstol añade en el v.6, invitando a las mujeres que no quieran cubrirse, a que «se rapen», es una fina ironía, parecida a la de Gál 5,12, como diciendo: ya que no quieren cubrirse, que vayan hasta el final y se rapen, quitando lo que les queda.

Tal es el principal razonamiento que aquí propone el Apóstol. Con lo que añade a continuación (v.7-15) no intenta sino reforzar esto mismo. Primeramente, valiéndose de la narración bíblica del Génesis, en la que el hombre aparece creado directamente por Dios, imagen y reflejo de su gloria (Gén 1,27), mientras que la mujer aparece creada a través del hombre (Gén 2,22), imagen y reflejo de la gloria del hombre (v.7-9). Debe, pues, llevar la cabeza cubierta, y esto «por respeto a los ángeles» (v.10). Esta última frase, bastante enigmática, ha dado lugar a muchas interpretaciones. Lo más probable es que el término «ángeles» se tome en su sentido ordinario, con referencia a los ángeles buenos, presentados como guardianes del orden en las asambleas cristianas, que se ofenderían por la violación del orden jerárquico establecido por Dios (cf. Ap 8,3-4).

Sigue luego una especie de paréntesis (v.11-12), en que el Apóstol parece que trata de atenuar algo lo anterior, afirmando que hombre y mujer son seres complementarios, dependientes el uno del otro e incompletos el uno sin el otro. En otros lugares afirmará que en el plano sobrenatural de la gracia y de la redención ambos son iguales ante Dios, que no sabe de diferencias (cf. 12,13; Rom 8,14-17; Gál 3,28; Col 3,11). En seguida vuelve al hilo de su argumentación (v.13-15), pretendiendo sacar un nuevo argumento de la naturaleza misma de las cosas, tal como entonces eran vistas por la sociedad greco-romana, que consideraba poco honroso para el hombre una cabellera demasiado cuidada, mientras que para la mujer era como su complemento natural.

Y con esto llega a la conclusión. Parece que el mismo Apóstol se daba cuenta de que su argumentación no había sido lo suficientemente sólida como para acabar con las discusiones, y por eso añade: Si alguno gusta de discutir, sepa que «*nosotros* no tenemos tal costumbre, ni tampoco las *iglesias* de Dios» (v.16). Es el argumento definitivo. No quiere que se introduzcan novedades. No está claro

a qué «iglesias de Dios» aluda, en contraposición a «nosotros». Hay algunos autores que interpretan el «nosotros» con referencia a Tarso, la patria de Pablo, donde las mujeres iban cubiertas; las «iglesias de Dios» serían todas las iglesias cristianas en general, dentro y fuera de Palestina. Parece más probable, sin embargo, que el «nosotros» aluda a las iglesias fundadas por Pablo, y las «iglesias de Dios» sean las iglesias de Jerusalén y de Judea, de donde arrancó el cristianismo (cf. v.2; 2 Cor 9,12-15; Gál 1,22-24).

La celebración de la cena eucarística. 11,17-34

**17 Y ya que trato de recomendaciones, no puedo alabar
que vuestras reuniones sean no para bien, sino para daño
vuestro. 18 Pues primeramente oigo que, al reuniros, hay entre
vosotros cismas, y en parte lo creo, 19 pues es preciso que entre
vosotros haya disensiones, a fin de que se destaquen los de
probada virtud entre vosotros. 20 Y cuando os reunís no es
para comer la cena del Señor, 21 porque cada uno se adelanta
a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro
está ebrio. 22 Pero ¿es que no tenéis casas para comer y beber?
¿O en tan poco tenéis la iglesia de Dios y así avergonzáis a los
que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¿Os alabaré? En esto no
puedo alabaros.**

**23 Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido,
que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó
el pan, 24 y después de dar gracias, lo partió y dijo: Esto es mi
cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía.
25 Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: Este
cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre: cuantas veces lo
bebáis, haced esto en memoria mía. 26 Pues cuantas veces
comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del
Señor hasta que El venga. 27 Así, pues, quien come el pan
y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y
de la sangre del Señor. 28 Examínese, pues, el hombre a sí mis-
mo y entonces coma del pan y beba del cáliz; 29 pues el que sin
discernir come y bebe el cuerpo del Señor, se come y bebe
su propia condenación.**

**30 Por esto hay entre vosotros muchos flacos y débiles, y
muchos dormidos. 31 Si nos examinásemos a nosotros mismos,
no seríamos condenados. 32 Mas con sus castigos nos corrige
el Señor, para no ser condenados con el mundo. 33 En resumen,
hermanos míos, que cuando os juntéis para comer, os esperéis
unos a otros. 34 Si alguno tiene hambre, que coma en su casa,
que no os reunáis para vuestra condenación. Lo demás lo dis-
pondré cuando vaya.**

Denuncia aquí San Pablo otro abuso en las asambleas litúrgicas de los corintios, más grave que el del velo de las mujeres. Resulta que cuando se reunían para «comer la cena del Señor» (v.20), no se contentaban con la celebración simplemente de los misterios eucarísticos, sino que añadían una comida en común, en la que no sólo se faltaba a la caridad con la formación de grupos entre sí separados, sino por muchos también a la moderación (v.18-22.33-34).

Tal proceder es duramente censurado por el Apóstol. Les dice que eso «no se lo puede alabar» (v.17 y 22; cf. v.2), y que, al obrar de ese modo, las reuniones llamadas a servirles de provecho espiritual, se convierten en perjudiciales (v.17). ¿Es que no tenéis casas, añade, para allí poder comer y beber? Si alguno tiene hambre, que coma en su casa antes de ir a la asamblea, y así todo procederá luego dignamente (v.22 y 34).

Como razón fundamental de su absoluta disconformidad con ese proceder de los corintios, aduce el Apóstol la naturaleza misma de la cena eucarística tal como la instituyó el Señor (v.23-26). Esta referencia a la eucaristía que aquí hace el Apóstol es para nosotros un testimonio histórico de valor extraordinario, pues nos lleva hasta una distancia de muy pocos años después de haber sido instituida. Es cierto que la carta, como dijimos en la introducción, está escrita probablemente en la primavera del año 57, pero el Apóstol afirma que esto que ahora dice a los corintios no es nuevo, sino que ya se lo «había transmitido» de palabra cuando estuvo entre ellos (v.23; cf. Act 18,1-18). Ni es eso sólo. Dice también que eso que les transmitió, lo «había él recibido del Señor». Pues bien, todo hace suponer, dado el relieve que da a su afirmación («*yo* he recibido del Señor»), que el Apóstol está refiriéndose a las grandes revelaciones con que fue favorecido por el Señor a raíz ya de su conversión en Damasco (cf. Act 9,15-16; 26,16-18), hacia el año 36. Ello no excluye, claro está, su información a través también de la catequesis apostólica y de testigos directos del hecho (cf. Gál 1,11-12). En cuanto a comentar el contenido de lo que aquí afirma el Apóstol, nos contentamos con remitir a los Evangelios (cf. Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20). Notemos únicamente que, aunque todos coinciden en la sustancia, la fórmula eucarística de San Pablo se ajusta más a la transmitida por San Lucas, que sabemos fue su discípulo (cf. Col 4,14; 2 Tim 4,11).

Hecha esa referencia a la institución de la eucaristía, el Apóstol saca las consecuencias para el caso concreto de los corintios (v.27-32). Les habla primeramente de la gran responsabilidad de quienes se acercan a participar de la eucaristía sin las disposiciones convenientes, no haciendo *de hecho* distinción entre el cuerpo de Cristo y una comida ordinaria, con lo que convierten en «pan de muerte» lo que es de suyo «pan de vida» (v.27-29). Por eso, añade, entre vosotros, corintios, dada vuestra forma irreverente de celebrar la eucaristía, han sido muchos heridos con enfermedades e incluso con la muerte; son castigos que Dios os envía con valor medicinal, a fin de no tener luego que ser condenados en el último día junto con el mundo (v.30-32; cf. 6,2). Es un caso análogo al del incestuoso, más arriba aludido (cf. 5,5). Cuando el Apóstol afirma que, si recibimos dignamente la eucaristía, no atraeremos sobre nosotros esos castigos (v.31), esto no ha de entenderse como si la eucaristía dignamente recibida inmunizase a los fieles de toda enfermedad y de la muerte; quiere decir sencillamente que, a veces, determina-

dos males físicos son castigos de un mal moral (cf. 10,10; Act 12,23; Jn 5,14). Tal entonces entre los corintios.

La conclusión final la resume el Apóstol en los v.33-34: Que en esas reuniones se esperen hasta juntarse todos, y, si alguno tiene hambre, que coma antes en casa; lo demás ya lo arreglará cuando vaya.

Queda por tratar una cuestión, que intencionadamente hemos ido soslayando para no entrar en terreno disputado, y de la que vamos ahora a decir algo. Nos referimos a la cuestión del «ágape», es decir, a si lo aludido aquí por San Pablo que sucedía entre los corintios, tiene o no algo que ver con esa comida de hermandad en favor de los pobres, cuyos gastos sufragaba la iglesia o algún cristiano generoso, y de la que hay claros testimonios en siglos posteriores [2]. La opinión tradicional, que incluso actualmente sostienen la mayoría de los autores, responde en sentido afirmativo, dando por hecho que las primitivas comunidades cristianas, a imitación del Señor en la última cena, al rito propiamente eucarístico hacían preceder una comida, de la que todos los fieles participaban en señal de hermandad, y a la que pronto comenzó a llamarse *ágape*, es decir, «caridad». Una prueba la tendríamos en la comunidad misma de Jerusalén, conforme se cuenta en los Hechos (cf. Act 2,46). Los corintios no harían sino seguir la costumbre de las demás iglesias, pero con la diferencia de que habían dejado introducir todos esos abusos de que se queja San Pablo. Lo que el Apóstol, pues, les manda, no es que supriman la comida, sino que corrijan los abusos.

Contra esta manera de pensar se levantó Batiffol [3], y a él han seguido después otros muchos autores. Dicen estos autores que hasta después de mediado el siglo II no consta siquiera de la existencia del «ágape», y que no hay documento alguno por el que pueda probarse que estuviera nunca unido a la celebración de la eucaristía. Suponer que lo estuvo en un principio es algo totalmente apriorístico. Lo que aquí San Pablo critica en los corintios no son simplemente los abusos, sino la comida misma que unían a la eucaristía, debido probablemente a infiltraciones de los paganos, quienes apenas concebían un sacrificio sin el correspondiente banquete sagrado. Quiere que la reunión eucarística sea exclusivamente eucarística, nada de comidas que la acompañen. Su argumentación sería la siguiente: Os reunís para comer la cena del Señor, pero eso que hacéis ya no es la cena del Señor, *porque* la cena del Señor, la que él mandó, fue de esta y de esta manera (v.23-26). Lo que afirma en el v.22 es clara prueba de que es éste su pensamiento. Cierto que en el v.33 da normas en orden al futuro, para «cuando se junten para comer»; pero es obvio tomar esa frase como equivalente de «comer la cena del Señor», igual que en el v.20. Así, más o menos, se expresan estos autores. Confesamos que las razones alegadas son

[2] Cf. *Canones Hippol.* can.164-185; TERT., *Apol.* 39: ML 1,468; SAN AGUSTÍN, *Conf.* 6,2 y *Epist.* 22: ML 32,719 y 33,90.

[3] Cf. BATIFFOL, en Revue du Clergé (15 agosto de 1918).

de mucho peso; y, aunque no pueda darse la cosa por resuelta, a esta manera de ver nos inclinamos también nosotros. Ni se arguya con la costumbre de la primitiva iglesia de Jerusalén, pues ése fue un caso del todo aparte, como ya explicamos en su lugar (cf. Act 2,42; 20,7).

Los «carismas» o dones espirituales. 12,1-11

**1 No quiero, hermanos, que en lo tocante a los dones espiri-
tuales estéis en la ignorancia. 2 Sabéis que cuando erais gentiles,
ciegamente os dejabais arrastrar hacia los ídolos mudos; 3 por
lo cual os hago saber que nadie, hablando en el Espíritu de
Dios, puede decir «anatema sea Jesús», y nadie puede decir
«Jesús es el Señor», sino en el Espíritu Santo.
4 Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu.
5 Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor.
6 Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios,
que obra todas las cosas en todos. 7 Y a cada uno se le otorga
la manifestación del Espíritu para común utilidad. 8 A uno le
es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra
de ciencia, según el mismo Espíritu; 9 a otro fe en el mismo
Espíritu; a otro don de curaciones en el mismo Espíritu; 10 a
otro operaciones de milagros; a otro profecía, a otro discreción
de espíritus, a otro géneros de lenguas, a otro interpretación
de lenguas. 11 Todas estas cosas las obra el único y mismo
Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.**

Henos aquí ante un nuevo tema, el de los *carismas*, pero que está dentro aún del otro más general de las reuniones litúrgicas, de que el Apóstol comenzó a tratar en el capítulo 11. Probablemente corresponde al «en segundo lugar», que está pidiendo el «primeramente» de 11,18, y que explícitamente no encontramos en ninguna parte. Sería, pues, el siguiente de los abusos, después del de la cena eucarística, que el Apóstol intenta corregir.

En efecto, parece que en Corinto había mucha efervescencia y bastante desorientación en el asunto de los *carismas*. El término «carisma» (χάρισμα) era poco corriente en la literatura profana. Equivale a «don» o regalo, y con él designa San Pablo (v.4) aquellos «dones» o favores espirituales que el Espíritu Santo concedía a determinados miembros de la comunidad cristiana, y que, al mismo tiempo que eran una manifestación visible de la presencia del Espíritu, aseguraban el buen funcionamiento de la Iglesia. Ya Jesucristo, antes de subir al cielo, había prometido estos dones a su Iglesia (cf. Mc 16,17-18), y varios pasajes del libro de los Hechos son buena prueba del cumplimiento de esa promesa (cf. Act 2,4; 6,8; 8,7; 10,46; 21,20). Todo da la impresión de que los corintios se pagaban mucho de estos carismas, prefiriendo los más impresionantes y llamativos, como la glosolalia, mixtificando a veces peligrosamente las cosas bajo el influjo de fenómenos semejantes entre los paganos. San Pablo va a tratar extensamente el tema (12,1-14, 40); y primeramente, en la perícopa que comentamos (12,1-11), va a hablar de la naturaleza de esos «carismas».

Comienza diciendo a los corintios que quiere que tengan sobre este punto ideas claras (v.1). Luego, después de aludir a su anterior estado en el paganismo, les advierte de la radical diferencia en que sobre ese particular se encuentran ahora, una vez hechos cristianos (v.2-3). Aunque el texto de estos dos versículos se presenta gramaticalmente bastante irregular, su sentido general no parece dudoso. Alude el Apóstol, en primer término (v.2), a los fenómenos de excitación mántica y paroxismo de algunos cultos paganos, hacia los que en otro tiempo los corintios se dejaron arrastrar, sin que dispusieran de una norma para discernir el carácter verdadero o falso de esos fenómenos; ahora, en el cristianismo, ya no es así (v.3), sino que tienen una norma clara para discernir las manifestaciones carismáticas, y esa norma es la confesión de la *soberanía* de Jesucristo. Si, pues, en alguna de sus asambleas aparece un presunto carismático y grita «anatema sea Jesús», ése no es movido por el Espíritu de Dios y, por tanto, no tiene verdadero carisma, aunque acompañe sus afirmaciones de fenómenos extraordinarios [1]; al contrario, si grita «Jesús es el Señor», ése habla en el Espíritu Santo. Una regla parecida había dado Dios en el Antiguo Testamento para discernir a los verdaderos profetas (cf. Dt 13,2-6). Es muy de notar la importancia que da San Pablo a la confesión del «señorío» de Jesucristo, que considera como compendio de toda la fe cristiana y santo y seña de la ortodoxia (cf. 8,6). Proclamada esa regla de carácter general, prosigue el Apóstol ahondando en la naturaleza de los carismas. Ya antes (v.3) dio a entender que los carismas tienen todos su origen en el Espíritu Santo; ahora (v.4-11) va a recalcar y explicar más esa verdad, que es la base de todo, y a la que no estaban acostumbrados los paganos, para quienes cada divinidad concedía sus carismas especiales. Es cierto que el Apóstol no habla sólo del Espíritu, sino también de Jesucristo, a quien atribuye los «ministerios» (v.5), y del Padre, a quien atribuye las «operaciones» (v.6). Sin embargo, notemos cómo en el v.7 llama a todos los carismas indistintamente «manifestaciones del Espíritu», y cómo en el v.11 los atribuye todos expresamente al Espíritu. Y es que Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen un solo Dios, con un único principio de acción, que es la naturaleza divina. Los carismas, pues, proceden en realidad de las tres divinas personas, y es lo que el Apóstol hace resaltar en los v.4-6, pero son atribuidos de modo particular al Espíritu Santo, que es espíritu de amor y de santificación. Discuten los autores si esos tres nombres «dones-ministerios-operaciones» aluden o no a carismas diversos. Muchos responden afirmativamente, considerando entre los «dones», v.gr., la *glosolalia,* entre los «ministerios» la *palabra de sabiduría,* entre las «operaciones» el *poder de milagros.* Más probable parece, sin embargo, que todos tres nombres expresan la misma realidad, considerada bajo diversos aspectos para relacionarla con la Trinidad. Llamándole «dones» *(carismas),* es obvio que por apropiación sean atribuidos al Espíritu

[1] Sobre el sentido de la palabra «anatema», cf. Rom 9,3.

Santo; en cambio, bajo el aspecto de «ministerios» deben atribuirse más bien a Cristo, pues son como servicios prestados a las órdenes de quien es el Señor; y bajo el aspecto de «operaciones» deben atribuirse al Padre, origen primero del ser y del poder.

El elenco de carismas nos lo da San Pablo en los v.8-10. Luego hará otra enumeración en los v.28-30. También da lista de carismas en Ef. 4,11 y en Rom 12,6-8. Como ya explicamos al comentar este último lugar, en ninguno de los pasajes tiene intención el Apóstol de hacer una enumeración completa. En cuanto a la naturaleza y significado concreto de cada uno de los carismas, no siempre es fácil de determinar, por falta de puntos de referencia. Muchas veces no tenemos otra base que el nombre con el cual se designa el carisma, lo cual es muy poco. Damos la interpretación que parece más probable.

Enumera primeramente el Apóstol el carisma de *sabiduría*, que correspondería a un don para penetrar en los misterios divinos y saber exponerlos a los fieles (cf. 2,6-16; Heb 6,1); sigue el carisma de *ciencia*, que parece inferior al precedente, y correspondería a un don para saber exponer cual conviene las verdades elementales del cristianismo (cf. Heb 6,1). Habla luego del carisma de *fe*, que evidentemente no ha de confundirse con la fe salvífica general de que habla en Gálatas y Romanos, necesaria a todos los fieles, sino que sería una «fe» en grado extraordinario, de plena y viva confianza en Dios, capaz de trasladar montañas (cf. 13,2). En cuanto a los carismas de *curaciones* y de *milagros*, los mismos términos son ya suficientemente claros; parece que el segundo se distingue del primero en cuanto que tiene un campo más amplio de actuación. La *profecía*, mencionada también en el correspondiente pasaje de la carta a los Romanos, no aludiría tanto a la predicción del futuro, aunque tampoco eso se excluya, cuanto a poder hablar en nombre de Dios «para edificación, exhortación y consolación» de los fieles (cf. 14,3). La «discreción de espíritus» parece corresponder a un don para poder determinar el origen de los fenómenos carismáticos, si proceden del bueno o del mal espíritu, en caso de no ser aplicables reglas fáciles, como la del v.3. Por lo que respecta a la *glosolalia* o géneros de lenguas, remitimos a lo dicho al comentar Act 2,4. Y en cuanto a la *interpretación de lenguas*, sería un don complemento del anterior, cuyo significado es fácil de entender (cf. 14,5.28).

Queda, finalmente, otro aspecto, además del de su origen del mismo Espíritu, que es también de suma importancia para determinar la naturaleza de los carismas: el de que el Espíritu los distribuye a cada uno según quiere *en orden a la común utilidad* (v.7). De este aspecto, a fin de que lo entiendan mejor, va a tratar San Pablo largamente en la siguiente perícopa, valiéndose de la imagen del cuerpo humano.

La comparación con el cuerpo humano. 12,12-31

12 Porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos
miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos,
son un cuerpo único, así es también Cristo. 13 Porque también
todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para
constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya sier-
vos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu. 14 Porque el
cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. 15 Si dijere el
pie: porque no soy mano, no soy del cuerpo, no por esto deja
de ser del cuerpo. 16 Y si dijere la oreja: porque no soy ojo,
no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. 17 Si
todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él
fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? 18 Pero Dios ha dispuesto
los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido.
19 Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?
20 Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. 21 Y no
puede el ojo decir a la mano: No tengo necesidad de ti. Ni tam-
poco la cabeza a los pies: No necesito de vosotros.
22 Aún hay más: Los miembros del cuerpo que parecen más
débiles son los más necesarios; 23 y a los que parecen más viles,
los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por inde-
centes, los tratamos con mayor decencia, 24 mientras que los
que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora bien,
Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía
de ella, 25 a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo,
antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros.
26 De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros
padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a
una se gozan. 27 Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miem-
bros de él cada uno por su parte, 28 según la disposición de
Dios en la Iglesia: primero apóstoles, luego profetas, luego
doctores, luego el poder de milagros, después las gracias de
curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas.
29 ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos doc-
tores? ¿Tienen todos el poder de hacer milagros? 30 ¿Tienen
todos la gracia de curaciones? ¿Hablan todos en lenguas?
¿Todos interpretan? 31 Aspirad a los mejores dones. Pero
quiero mostraros un camino mejor.

La imagen del cuerpo humano, que aquí emplea el Apóstol para mejor declarar la función de los carismas en la Iglesia, era clásica en la literatura greco-romana y se encuentra con múltiples aplicaciones [2]. Por lo demás, nada más obvio y natural que comparar a un cuerpo un grupo de hombres reunidos con un fin determinado. Lo característico de San Pablo, que con frecuencia se vale de esta comparación (cf. Rom 12,4-5; Ef 4,16; Col 2,14), es que va mucho más lejos en la analogía, considerando a la Iglesia o comunidad de los fieles no simplemente como un cuerpo moral o sociedad visible organizada, sino como informada además por un principio de vitalidad

[2] Cf. PLATÓN, *Leyes* 8,829; CICERÓN, *De off.* 3,19-22; *De fin.* 3,19; 64; TITO LIV., 2,32 (apólogo de Menenio Agripa); SÉNECA, *Epist.* 92,30; FILÓN, *De spec. leg.* 3,131; FL. JOSEFO, *De bello iud.* 1,25,4; 2,13,6; 4,7,2; MARCO AUR., 2,1; 7,13.

interior totalmente nuevo. Es la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, de que ya hablamos al comentar Rom 12,4-5. Allí explicamos también la diferencia en la manera de expresarse del Apóstol en los diversos pasajes de sus cartas, dentro siempre de la misma idea sustancial.

Por lo que respecta a la perícopa que comentamos, podemos distinguir tres como fases o etapas en el desarrollo del pensamiento del Apóstol. Primeramente, se expone la comparación y se señala cuál es el principio de unidad en ese cuerpo, que es la Iglesia (v.12-13). No parece caber duda, conforme ha sido y sigue siendo opinión común de los intérpretes, que el término «Cristo» (v.12) tiene aquí, no sentido personal, sino colectivo, y equivale prácticamente a «Iglesia», es decir, al Cristo místico. Si San Pablo emplea el término «Cristo» es probablemente porque desea insistir en la identificación de Cristo y su Iglesia, conforme el mismo Señor le había dado a entender en aquellas primeras palabras de su encuentro con él: «Saulo, Saulo, ¿por qué *me* persigues?» (Act 9,4; cf. Rom 12,5; Gál 3,28; Col 3,11). Suponer, como hacen algunos autores modernos (Cerfaux, Cambier), que el término «Cristo» tiene aquí sentido personal (Cristo en cuanto principio unificador de los fieles, a la manera que el cuerpo lo es de los miembros), nos parece que es hacer violencia al contexto, que orienta siempre la comparación hacia el plano de los fieles, formando una unidad en la pluralidad (cf. v.13.27). El principio de unidad en el cuerpo de la Iglesia es el Espíritu, que nos incorpora a Cristo ya desde el bautismo (v.13; cf. 10,2; Rom 6,5; 8,9; Col 3,11). Es probable que San Pablo, al añadir «hemos bebido del mismo Espíritu», después de haber dicho que «hemos sido bautizados en un solo Espíritu», esté pensando en algo distinto del bautismo y como su complemento. Así interpretan la frase muchos autores, que creen se refiere a la confirmación, administrada en un principio junto con el bautismo, pero del que pronto se separó (cf. Act 8,17).

En la segunda fase del desarrollo de su pensamiento, San Pablo va describiendo con frases llenas de vida las propiedades del organismo humano, con gran variedad de miembros, unos más nobles, otros menos, pero todos necesarios y en mutua concordia en orden al bien del conjunto (v.14-26). La consecuencia—y así entramos en la tercera fase de su pensamiento—es transparente: también en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, debe haber variedad de miembros y de funciones, todos en completa armonía, tendiendo al bien del conjunto, sin ensoberbecerse los que han de desempeñar funciones más excelentes ni sentir envidia los que deben desempeñarlas más humildes (v.27-30). Al enumerar la variedad de funciones, San Pablo vuelve a darnos una lista de carismas, ahora con nombres no siempre abstractos, como anteriormente (v.8-10), sino a veces concretos y, a lo que parece, en orden jerárquico descendente: *apóstoles, profetas, doctores, don de milagros, de curaciones, de asistencia, de gobierno, de lenguas, de interpretación.* La mayoría de ellos son los mismos que hemos explicado al comentar los v.8-10 y Rom 12,6-8. Se añade

únicamente el de «apóstoles», pues en cuanto a «doctores» parece que deben identificarse con los favorecidos con el carisma de «ciencia», y serían los encargados en cada iglesia de la enseñanza regular y ordinaria. El término «apóstoles» no parece que deba aplicarse aquí solamente a los Doce, sino que tiene un significado más amplio, designando aquellos predicadores del Evangelio favorecidos con el carisma de «apostolado», que, con carácter itinerante, recorrían diversos países para fundar nuevas comunidades (cf. Act 13,1-3).

El v.31 pertenece ya más bien al capítulo siguiente, al que sirve de transición. Es posible que algunos corintios, demasiado entusiasmados con los carismas, descuidasen y tuviesen en menos la caridad cristiana. Ello movería a San Pablo, después de recomendarles que entre los carismas aspirasen siempre a los «mejores», es decir, no a los más vistosos, sino a los de mayor valor *social* (cf. 14,5), a intercalar esta especie de digresión sobre la caridad.

Himno a la caridad. 13,1-13

1 Si hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. 2 Y si teniendo el don de profecía, y conociendo los misterios todos, y toda la ciencia, y tanta fe que trasladase los montes, no tengo caridad, no soy nada. 3 Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego; no teniendo caridad, nada me aprovecha.

4 La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; 5 no es descortés, no es interesada, no se irrita, no toma en cuenta el mal; 6 no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; 7 todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera.

8 La caridad no pasa jamás; las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. 9 Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto y lo mismo la profecía; 10 cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto. 11 Cuando yo era niño hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; 12 cuando llegué a ser hombre dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo de modo confuso; entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte; entonces conoceré como soy conocido. 13 Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad.

No exageramos al decir que es ésta una de las páginas más bellas de toda la Sagrada Escritura. No sólo por su contenido, sino incluso por su forma literaria, en estilo rápido y lleno de vida: un verdadero himno a la caridad. La caridad de que aquí habla el Apóstol, aunque parece mirar sobre todo al prójimo (cf. v.4-7), no es ese amor o simpatía que nace a veces espontáneamente en nosotros, buscando el bien de otros hombres, sino un amor que trasciende todo lo creado y se remonta hasta el Creador. Tiene su raíz en Dios, que fue quien nos amó primero (cf. Rom 5,5-8; 8,32-39; 2 Cor 5,18-21; Ef 1,4-5; 2,4-7), a cuyo amor trata de corresponder (cf. 1 Jn 4,7-21). En ese

arranque de amor a Dios, como no puede ser menos, van incluidos también todos los hombres a quienes El tanto ha amado, sin distinción de razas ni simpatías naturales, hasta el punto de que el amor a Dios y el amor al prójimo no son sino dos manifestaciones de una misma caridad. Por eso el Apóstol aquí, propiamente, no distingue, y en la descripción de las cualidades de la caridad se fija en el amor al prójimo (v.4-7); pero luego, al final, junta la caridad con la fe y la esperanza y dice que, al contrario que éstas, la caridad no pasará jamás, sino que se prolongará en un perpetuo abrazo de estrecha unión con Dios (v.8-13).

Tres partes podemos distinguir, bajo el aspecto doctrinal, en este elogio que aquí hace San Pablo de la caridad. Vamos a hacer un breve comentario a cada una de ellas.

Primeramente alude el Apóstol a la necesidad que tenemos de la caridad y a su absoluta superioridad sobre todos los carismas (v.1-3). En estilo difícilmente superable, cargado de lirismo, dice que ni el don de lenguas, ni el de profecía, ni los de sabiduría o ciencia, ni la fe que hace milagros, ni las obras de beneficencia con todos sus heroísmos (cf. 12,8-10), nos aprovecharán nada si no tenemos caridad. Todos esos carismas pueden de suyo ser concedidos también a pecadores, y, por tanto, si están separados de la caridad, de nada nos valdrán a nosotros en orden a conseguir la vida eterna. Es de notar la expresión «lenguas de ángeles», especie de hipérbole para indicar que ningún don de lenguas, ni aun el más sublime y elevado que pudiéramos imaginar, vale nada sin la caridad [1]. En cuanto a la expresión «bronce que suena o címbalo que retiñe», es posible que el Apóstol piense en aquellos bronces e instrumentos sonoros de que se servían los adivinos y pitonisas en los templos idolátricos durante sus adivinaciones, en las que había mucho ruido, pero nada positivo. Lo que dice en el v.3 de «repartir toda la hacienda y entregar el cuerpo al fuego, no teniendo caridad», resulta a primera vista un poco extraño, pues no se concibe el martirio sin caridad. Por eso muchos autores interpretan esto en sentido de hipótesis irreal, igual que en Gál 1,8-9, como diciendo: dado, y no concedido, que alguno, sin tener caridad, se hiciera quemar por la fe, este acto sumamente heroico de nada le valdría. Otros, sin embargo, creen que el Apóstol presenta el caso como una hipótesis posible. Los griegos, en efecto, conocían perfectamente el caso de ciertos faquires venidos de la India a los que llamaban *gimnosofistas*, que practicaban la autocremación [2].

Después de este canto a la necesidad de la caridad, viene la segunda parte del himno, en que se describen las propiedades o características de la caridad que constituyen su belleza moral (v.4-7). El

[1] Los rabinos, con quienes Pablo se había educado (cf. Act 22,3), decían que las lenguas de los hombres eran 70, porque otras tantas eran las naciones del mundo (cf. Gén 10,1-32). El ángel Gabriel conocía todas esas lenguas y las enseñó a José en Egipto, pero los demás ángeles sólo conocen el hebreo, y por eso transportan ante el trono de Dios solamente las plegarias hechas en hebreo.

Sin embargo, no creemos que Pablo, con la expresión «lenguas de ángeles», esté aludiendo a esas vacías elucubraciones rabínicas.

[2] Cf. CICERÓN, *Tusc.* 22,2; DIÓN CASSIO, *Hist. rom.* 54,9.

Apóstol indica quince de estas propiedades, distribuidas en la siguiente forma: dos de carácter general (v.4a), siete más particulares presentadas de modo negativo (v.4b-5), una antítesis relacionando la caridad con la justicia y la verdad (v.6), y cuatro también particulares presentadas de modo positivo (v.7). La mayoría de los términos con que designa esas propiedades son ya, de por sí, suficientemente claros; con todo, damos la lista completa, añadiendo entre paréntesis una breve explicación: *paciente* (en trabajos y contratiempos), *benigna* (atrayente por su suavidad, o también útil, pues la palabra griega χρηστεύται admite las dos interpretaciones), *no envidiosa* (ante el bien y triunfos del prójimo), *no jactanciosa* (evitando hablar y obrar arrogantemente), *no se hincha* (evitando incluso el pensar alto de sí mismo), *no descortés* (miramiento con el prójimo), *no interesada* (sin buscar la propia utilidad), *no se irrita* (si las cosas no salen a su gusto), *no toma en cuenta el mal* (lo contrario del espíritu de venganza), *no se alegra de la injusticia* (que otros cometan, aunque ello traiga alguna ventaja momentánea), *se complace en la verdad* (participa de la alegría que siente Dios y todos los hombres buenos cuando las cosas van por el recto camino), *todo lo excusa* (tapa cuanto puede de los defectos del prójimo), *todo lo cree* (tendencia a suponer en todos recta intención), *todo lo espera* (no desconfía de las cosas y de las promesas que se le hacen), *todo lo tolera* (si fallan esas esperanzas y surgen contratiempos, todo lo soporta pacientemente). En verdad, puede muy bien decirse que la caridad resume en sí todas las demás virtudes, que no son sino modalidades diversas de una misma caridad (cf. Rom 13,8-10; Gál 5,14.22).

Y viene la tercera parte del himno, la más solemne y emotiva. En ella canta el Apóstol la duración por siempre de la caridad: todo pasa, los carismas de profecía, lenguas, ciencia... pasarán; incluso la fe y la esperanza pasarán, pues ante la visión y posesión de Dios quedarán sin objeto; sólo la caridad permanecerá eternamente, gozándose de la unión directa y estrecha con el objeto amado (v.8-13). Para mejor aclarar la diferencia entre el estadio presente, en que necesitamos de los carismas y de la fe y la esperanza, y el estadio futuro, en que sólo quedará la caridad, San Pablo se vale de algunas comparaciones. Dice que al presente nuestro conocimiento de Dios es «imperfecto..., como de niños..., vemos por un espejo, de modo confuso *(lit.* en enigma)..., sólo en parte...»; mas después «desaparecerá eso que es imperfecto..., dejaremos el pensar y razonar como niños..., veremos cara a cara..., conoceremos como somos conocidos». En otros lugares habla también de este nuestro conocimiento actual de Dios a través de los atributos divinos reflejados en las criaturas (cf. Rom 1,19-20; Act 14,17; 17,24-29). Dicho conocimiento es imperfecto, por deducción analógica; sólo en el cielo conoceremos con visión intuitiva y clara, sin necesidad de «espejos» intermediarios. Se ha disputado mucho sobre en qué sentido sea confuso el conocimiento «por espejo», si éste refleja claramente el objeto. Desde luego, ver una persona y objeto en un espejo es siempre visión indirecta y parcial; pero, además, tengamos en cuenta que

en los espejos antiguos, consistentes únicamente en una placa de metal pulimentado, la imagen había de resultar necesariamente borrosa. Incluso es posible piense en que el espejo da la vuelta a la imagen en torno a sí misma, de modo que la izquierda se convierte en derecha y la derecha en izquierda, con lo que nunca ofrece una copia idéntica, sino análoga a la realidad. Lo de que «conoceremos *como somos conocidos*», alude a que conoceremos a Dios a la manera como somos conocidos por El, es decir, con conocimiento inmediato y directo, aunque no, de parte nuestra, comprehensivo.

En el v.13 vuelve a recalcar la idea del principio, o sea, la superioridad de la caridad. Esa mención conjunta de las tres virtudes teologales, que constituyen como el eje de toda la vida cristiana mientras nos hallemos de camino por este mundo, es frecuentísima en San Pablo (cf. Rom 5,1-5; Gál 5,5-6; Ef 1,15-18; 4,2-5; Col 1, 4-5; 1 Tes 1,3; 5,8; Tit 2,2; Heb 6,10-12; 10,22-24).

Superioridad del carisma de profecía sobre el de lenguas. 14,1-25

[1] Esforzaos por alcanzar la caridad, aspirad a los dones espirituales, sobre todo al de profecía; [2] porque el que habla en lengua habla a Dios, no a los hombres, pues nadie le entiende, diciendo su espíritu cosas misteriosas; [3] mas el que profetiza habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación. [4] El que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica a la Iglesia. [5] Yo veo muy bien que todos vosotros habléis en lenguas, pero mejor que profeticéis; pues mejor es el que profetiza que el que habla en lenguas, a menos que también interprete para que la Iglesia reciba edificación.

[6] Ahora bien, hermanos, si yo fuere a vosotros hablando en lenguas, ¿qué os aprovecharía, si no os hablase con revelación o con ciencia o con profecía o con doctrina? [7] Las cosas inanimadas, por ejemplo, la flauta o la cítara, que producen también sonidos, si no los producen con distinción, ¿cómo se conocerá lo que con la flauta o la cítara se toca? [8] Como también, si la corneta diera un toque indefinido, ¿quién se prepararía para la lucha? [9] Así también vosotros, si con el don de lenguas no proferís un discurso inteligible, ¿cómo se sabrá lo que decís? Seríais como quien habla al aire. [10] Tantas hablas como hay en el mundo y no hay quien no tenga la suya. [11] Pero si no conozco la significación de las voces, seré para quien me habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro. [12] Ya, pues, que sois amantes de los carismas, procurad abundar en ellos para edificación de la iglesia.

[13] Por eso, el que habla en lenguas, ore para poder interpretar. [14] Porque si oro en lenguas, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto. [15] ¿Qué hacer, pues? Oraré con el espíritu y oraré también con la mente; salmodiaré con el espíritu, pero salmodiaré también con la mente. [16] Pues si tú das gracias a Dios en espíritu, ¿cómo podrá decir amén a tu acción de gracias el simple asistente? Porque no sabe lo que dices. [17] Tú muy bien darás gracias, pero el otro no se edifica. [18] Doy gracias a Dios de que hablo en lenguas más que todos vosotros; [19] pero

en la iglesia prefiero hablar diez palabras con sentido para ins-
truir a otros, a decir diez mil palabras en lenguas. 20 Hermanos,
no seáis niños en el juicio, sed párvulos sólo en la malicia, pero
adultos en el juicio. 21 Está escrito en la Ley: «En lenguas extra-
ñas y con labios de extranjeros hablaré a este pueblo, y ni así me
entenderán, dice el Señor». 22 De suerte que las lenguas son
señal no para los creyentes, sino para los incrédulos, mientras
que la profecía no es para los infieles, sino para los creyentes.
23 Supongamos, pues, que la iglesia toda se halla reunida en un
lugar y que todos hablan en lenguas: si entraren no iniciados
o infieles, ¿no dirían que estáis locos? 24 Pero si profetizando
todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de to-
dos, juzgado por todos, 25 los secretos de su corazón quedarán
de manifiesto, y cayendo de hinojos, adorará a Dios, confesando
que realmente está Dios en medio de vosotros.

Terminada la digresión sobre la caridad, vuelve San Pablo al tema de los carismas. Y aunque, al principio, se expresa de modo general: «aspirad a los dones espirituales» (v.1), de hecho, luego no habla sino de dos de ellos, la profecía y el don de lenguas o glosolalia, como hoy suele denominarse. Es precisamente este pasaje el que más datos positivos ofrece para conocer la naturaleza de estos dos carismas, que ya habían sido mencionados en las listas anteriores (cf. 12,8-10.28-30). Como se deduce de todo el conjunto, la diferencia esencial consiste en que la profecía es útil en el plano comunitario (v.3-4.24-25), mientras que la glosolalia es útil, sí, al glosólalo (v.4. 14.17), pero no a los demás (v.2.6.9.16), a no ser que vaya acompañada del carisma de interpretación, sea por el mismo glosólalo (v.5. 13), sea por otro cualquiera de los presentes (v.27-28).

Comienza el Apóstol comparando entre sí los dos carismas y recomendado la preferencia por el de profecía, que sirve para edificación de la Iglesia, mientras que el de glosolalia sólo edifica al glosólalo si no hay quien interprete (v.1-5). Se ve claro que el don de glosolalia, como ya explicamos al comentar Act 2,4, más que destinado a la instrucción de los fieles, estaba destinado a la oración o trato con Dios, y ni el mismo glosólalo, que permanecía en una especie de éxtasis o exaltación psíquica, entendía el significado preciso y concreto de sus palabras. Eso deja entender la expresión «diciendo *su espíritu* cosas misteriosas» (v.2), como quedará claro con lo que el Apóstol dice luego más adelante (v.13-17). De poco valdría—añade—que yo fuera a vosotros hablando en lenguas, si no os hablase «con revelación o con ciencia o con profecía o con doctrina» (v.6), es decir, de una manera inteligible. No está claro si el Apóstol alude aquí a cuatro carismas diferentes, o más bien a dos tan sólo, los de «profeta» y «doctor» *(profecía* y *doctrina)*, que tienen como objeto propio comunicar la revelación (el profeta) y la ciencia (el doctor). Más probable parece esto último.

A fin de hacer ver mejor la inutilidad del don de lenguas en orden al bien de la comunidad, propone el Apóstol dos comparaciones: una sacada de la música y otra del uso ordinario de las lenguas. Un instrumento musical, dice, que emitiese sonidos confusos, sin

atender a observar el tono y los debidos intervalos, ¿a qué valdría? Igual sucede con el glosólalo (v.7-9). Y entre tanta abundancia de lenguas como hay en el mundo, si me encuentro con otros cuya lengua desconozco, y ellos la mía [1], ¿qué provecho vamos a sacar? Pues ya que tanto gustáis de los carismas, buscad aquellos que sean de utilidad a la Iglesia (v.10-12).

De todo esto saca el Apóstol la siguiente conclusión: quien tenga don de lenguas ore para que se le conceda también el de interpretar, pues únicamente así podrá comunicar a los demás las inspiraciones recibidas del Espíritu Santo y ser útil a la comunidad» (v.13-19). Es muy discutida la interpretación de las palabras «espíritu» (πνεῦμα) y «mente» (νοῦς), que en estos versículos se repiten varias veces. Prefieren algunos entender por «espíritu» la parte afectiva del ser, y por «mente» la parte intelectiva. Otros, y a esta sentencia nos inclinamos, creen que lo mismo «espíritu» que «mente» se refieren a la parte intelectiva o superior del alma, pero el término «espíritu» alude a lo más íntimo y elevado de esa facultad intelectiva, en cuya intimidad siente el glosólalo su especial contacto con Dios, mientras que el término «mente» designa más bien la facultad lógica y discursiva, que saca de una instrucción dada conceptos precisos y determinados (cf. Rom 7,23; 8,2-8). La alusión a la respuesta «amén» que deben dar los fieles (v.16), prueba que ya entonces, a imitación de los israelitas (cf. Dt 27,15; 1 Par 16,36; Sal 106,48), había tal uso en la Iglesia.

Como recomendación general, el Apóstol dice a los corintios, demasiado entusiasmados por la glosolalia, que no sean niños que se dejan guiar únicamente por las apariencias externas; que sean niños en la sencillez, pero hombres maduros en el juicio (v.20). Y valiéndose de un texto de Isaías (v.21; cf. Is 28,11-12), les vuelve a insistir en que la glosolalia debe ser pospuesta a la profecía, pues, en los planes de Dios, más que a los creyentes, se dirige a los incrédulos, al contrario que la profecía (v.22). El texto de Isaías alude en sentido literal a aquellos judíos contemporáneos del profeta que se niegan a escucharle, a los cuales Dios amenaza con la invasión de los asirios, pueblo cuya lengua desconocen, y que serán instrumento en sus manos para hacerles comprender lo que Isaías, cuya lengua conocían, no les pudo enseñar. Es el caso del glosólalo, lenguaje también incomprensible, como entonces el de los asirios, y que más bien es señal para los incrédulos, a fin de llamarles la atención e inducirles a que busquen el buen camino. Y San Pablo da todavía un paso más, afirmando que, incluso respecto de los infieles, el don de profecía es más útil que el de glosolalia; pues si entrasen infieles en nuestras asambleas y vieran a muchos hablando en lenguas, más bien los tendrán por locos, mientras que si se trata de profetas y ven que penetran en los secretos de su corazón, no podrán menos de confesar que Dios está realmente entre los cristianos (v.23-25).

[1] En la sociedad greco-romana era llamado «bárbaro» el que no hablaba griego o latín (cf. Act 28,2). Pero a veces se usaba ese término en sentido más general, para designar los que hablaban una lengua para nosotros desconocida, fuese cual fuese. Y así decía Ovidio, desterrado en el Ponto: «barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli» (*Trist.* 5,10).

Normas prácticas para el uso de los carismas. 14,26-40

[26] ¿Qué, pues, decir, hermanos? Que cuando os juntéis, tenga cada uno su salmo, tenga su instrucción, tenga su revelación, tenga su discurso en lenguas, tenga su interpretación, pero que todo sea para edificación. [27] Si algunos han de hablar en lenguas, sean dos o a lo más tres, por turno, y uno interprete. [28] Si no hubiere intérprete, cállese y hable para sí mismo y para Dios. [29] Cuanto a los profetas, que hablen dos o tres, y los otros juzguen. [30] Y si hablando uno, otro que está sentado tuviere una revelación, cállese el primero, [31] porque uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados. [32] El espíritu de los profetas está sometido a los profetas, [33] porque Dios no es Dios de confusión, sino de paz.

Como en todas las iglesias de los santos, [34] las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la Ley. [35] Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no es decoroso para la mujer hablar en la iglesia. [36] ¿Acaso creéis que la palabra del Señor ha tenido origen en vosotros o que sólo a vosotros ha sido comunicada? [37] Si alguno cree ser profeta o estar dotado de algún carisma, reconocerá que esto que os escribo es precepto del Señor. [38] Si alguno lo desconoce, será él desconocido. [39] Así que, hermanos míos, aspirad al don de profecía y no estorbéis hablar en lenguas; [40] pero hágase todo con decoro y orden.

Después de todo cuanto el Apóstol ha venido diciendo sobre los carismas, establece aquí algunas normas prácticas que deben observarse en las reuniones litúrgicas, a fin de que todo proceda con orden y decoro. En visión de conjunto, podemos reducirlas a cuatro: que no hablen muchos en cada reunión, que no hablen varios a la vez, que los glosólalos no hable ninguno si no hay quien interprete, que las mujeres se callen.

Comienza proponiéndoles la norma general de que en el uso de los carismas han de proceder de modo «que todo sea para edificación» (v.26). En la lista sumaria de carismas que ofrece: «salmo-instrucción (= *doctor)*-revelación *(= profeta)*-discurso en lenguas-interpretación», sólo encontramos nuevo el «salmo», no mencionado en las anteriores listas del c.12. Parece que se trataba de un carisma, en virtud del cual, el fiel así favorecido prorrumpía en cánticos improvisados destinados a alabar a Dios (cf. v.15; Ef 5,18-19; Col 3,16), como habían hecho Zacarías y la Virgen Santísima (cf. Lc 1,46.67).

Respecto de los favorecidos con el don de lenguas, que lo empleen sólo en privado, si es que no hay intérprete; y en caso de que haya intérprete, que hablen sólo dos o tres y por turno (v.27-28). En cuanto a los profetas, que tampoco hablen más de dos o tres, y que no se interrumpan (v.29-33). No está claro quiénes sean esos «otros», que deben juzgar de lo que hablen los profetas (v.29). No parece necesario que hayan de ser también ellos «profetas»; de suyo

habría que pensar en los favorecidos con el carisma de «discreción de espíritus», cuya finalidad es precisamente la de distinguir si las inspiraciones proceden o no del Espíritu (cf. 12,10), pero es posible que San Pablo aluda a toda la asamblea cristiana en general, que debe juzgar según la analogía de la fe (cf. 12,3; Gál 1,8; 1 Tes 5, 21). La recomendación a los profetas a que tengan calma, pues «uno a uno podrán profetizar todos (v.31), no debe entenderse de la misma asamblea, sino de reuniones sucesivas, ya que antes ha dicho que no hablen sino dos o tres. Y que no le arguyan de que no pueden resistir al Espíritu y cumplir esa norma, pues la libertad del profeta siempre está a salvo (v.32; cf. Jon 1,3), y Dios, que les inspira, es Dios de paz, que no puede querer ese desorden que resultaría de profetizar todos juntos (v.33).

Por lo que toca a las mujeres, que no hablen en las asambleas; y, sobre lo que les interese saber, que pregunten a los maridos en casa (v.34-35; cf. 1 Tim 2,12). San Pablo recalca mucho esta sujeción de la mujer al hombre (cf. 11,7-9; Ef 5,22-24; Col 3,18), cosa muy inculcada en el Antiguo Testamento ya desde las primeras páginas del Génesis (cf. Gén 3,16). Ni se opone lo que aquí dice con lo que había dicho antes en 11,5, donde habla de mujeres que «oran y profetizan»; pues lo que aquí prohíbe no es el que «profeticen», si es que están adornadas de ese carisma (cf. Act 2,17; 21,19), sino el que tomen parte, como los hombres, en la liturgia e instrucciones a la asamblea.

Como previendo posibles objetantes contra estas normas, San Pablo vuelve a repetir, igual que había hecho cuando la cuestión del velo en la cabeza (cf. 11,16), que tal es la costumbre de las otras iglesias (v.33), y los corintios no tienen por qué introducir novedades (v.36). Los que de verdad sean «profetas» o estén dotados de otro cualquier carisma reconocerán que ésa es la voluntad de Dios, en cuyo nombre y con cuya autoridad habla él (v.37; 1 Tes 4,8); los que eso no reconozcan, tampoco el Señor los reconocerá a ellos por suyos (v.38; cf. 8,3).

En resumen, que aspiren al don de profecía, de tanta utilidad para la Iglesia; y en cuanto al de glosolalia, que no lo estorben, con tal de que los glosólalos se mantengan dentro de los límites indicados (v.39). Y que todo se haga «con decoro y orden» (v.40).

La resurrección de los muertos. 15,1-19

1 Os traigo a la memoria, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes,
2 y por el cual sois salvos, si lo retenéis tal como yo os lo anuncié,
a no ser que hayáis creído en vano. 3 Pues, a la verdad, os he
transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido,
que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;
4 que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, 5 y que se apareció a Cefas, luego a los Doce. 6 Des-
pués se apareció una vez a más de quinientos hermanos,
de los cuales muchos viven todavía, y algunos murieron; 7 luego

se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles; [8] y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí. [9] Porque yo soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. [10] Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. [11] Pues, tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído.

[12] Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? [13] Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. [14] Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe. [15] Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. [16] Porque si los muertos no resucitan, ni Cristo resucitó; [17] y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. [18] Y hasta los que murieron en Cristo perecieron. [19] Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres.

Hemos llegado al último de los grandes temas que San Pablo toca en esta su carta a los Corintios: la resurrección de los muertos. Ya no se trata de una cuestión disciplinar, como en la mayoría de los temas anteriores, sino de algo doctrinal y de suma importancia.

Desde luego, nos resulta extraño que entre los mismos cristianos hubiese quienes negasen esa verdad; pero, dado como se expresa el Apóstol, del hecho no cabe dudar (cf. v.12.29.34). También entre los judíos la negaban los saduceos (cf. Mt 22,23; Act 23,8); y en el mundo helenístico de entonces era corriente negarla (cf. Act 17,32). Platónicos y pitagóricos, que afirmaban la inmortalidad del alma humana, eran contrarios, no menos que los epicúreos, a la idea de resurrección *corporal*, que tenían por algo absurdo. Parece, pues, que entre los cristianos de Corinto había «algunos»—y el hecho de que San Pablo dedique tanta extensión al tema indica que no debían de ser muy pocos—que retenían todavía esa mentalidad helenística, incompatible con los dogmas cristianos. El Apóstol se habría enterado de ello quizá del mismo modo que se enteró de las dudas en torno al matrimonio, idolotitos y carismas (cf. 7,1; 8,1; 12,1; 16,17), o quizá de otra manera, v.gr., por los de Cloe (cf. 1,11), y va a dar a la cuestión toda la importancia que merece. Es el encuentro del cristianismo con el helenismo en un tema tan vital como la resurrección de los muertos.

El punto de partida para San Pablo va a ser la resurrección de Cristo (v.1-11); de ahí deducirá, como consecuencia inevitable, el hecho de nuestra resurrección (v.35-58). Es muy de notar que San Pablo habla siempre de resurrección de los *muertos*, nunca de resurrección del *cuerpo* o de la *carne;* y es que no entra en su perspectiva de hombre semita la dicotomía griega «alma-cuerpo» (cf. 1 Tes 5,23), sino el hombre todo entero, que desaparece con la muerte, aunque siga viviendo el alma. Es a ese hombre todo entero, tal y

como es, alma y cuerpo, al que va dirigida la «salud» prometida en el Evangelio (cf. Rom 1,16), y del que dice que *resucitará*, aunque, estrictamente hablando, el alma no resucite. También queda fuera de su perspectiva la resurrección de los pecadores, claramente afirmada en otros lugares (cf. Act 24,15; Jn 5,28-29), fijándose sólo en la resurrección propia de los que son de Cristo, de los que están unidos e incorporados a El por el bautismo y habrán de seguir su suerte (cf. v.20).

Hechas estas observaciones preliminares, que considerábamos necesarias, vengamos ya a la perícopa concreta que debemos comentar (v.1-19). El Apóstol comienza en los v.1-11, recordando a los corintios el hecho cierto de la resurrección de Cristo, hecho, dice, del que no les habla ahora por primera vez, sino que ya antes sirvió de base a su predicación entre ellos (v.1) y con cuya aceptación han entrado en el camino de la salud (v.2). También él, a su vez, «ha recibido» (v.3; cf. 11,23) eso que les «transmitió», es a saber, que Cristo murió por nuestros pecados, y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras [1], apareciéndose luego a Cefas, a los Doce, a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía; a Santiago, a todos los apóstoles, y, finalmente, como a un aborto, también a él (v.3-8). Hermosa síntesis de lo que constituía la sustancia de la predicación de Pablo, y que, además, afirma ser la misma que la de los demás apóstoles (v.11). Este testimonio sobre la resurrección de Cristo, escrito a poco más de veinticinco años de distancia del hecho, cuando vivían aún muchos que habían sido testigos de las apariciones del Señor, es de un valor apologético decisivo, contra el cual se ha estrellado siempre, y se seguirá estrellando, la crítica racionalista. Por lo demás, San Pablo no intenta dar una lista completa de las apariciones, como tampoco lo intentaron los evangelistas; de ahí que a veces sea difícil encontrar la correspondencia, si es que la hay. Es nuevo lo de la aparición a Santiago, el primo del Señor (cf. Gál 1,19), de que no hay mención en los Evangelios; en cambio, las apariciones a Cefas y a los Doce parece que son las mismas que se narran también en los Evangelios (cf. Lc 24,34; Jn 20,19). En cuanto a las apariciones a más de «quinientos hermanos» y a «todos los apóstoles», es muy dudoso si se trata de las narradas en Mt 28,16-20 y Jn 20,26-29, o son apariciones nuevas. Es probable que San Pablo haya elegido aquellas apariciones hechas a personas todavía en vida, conocidas de los corintios, y que podían, por tanto, ser interrogadas. A esas apariciones añade la aparición hecha directamente a él (cf. Act 9,3-19; Gál 1,15-17), que se considera como un «aborto», es decir, como arrancado por fuerza del seno de la sinagoga y destinado al apostolado. Mientras que los demás apóstoles habían sido llamados normalmente a su oficio de testigos de la resurrección de Jesús (cf. Act 1,22), él, en cambio, lo había sido de modo violento y anormal, indigno de ser llamado após-

[1] La expresión «según las Escrituras» es una fórmula hecha, que ha pasado al Símbolo de nuestra fe, y significa que esos hechos de la muerte y resurrección de Cristo estaban ya predichos por Dios en el Antiguo Testamento (cf. Mt 12,40; Lc 22,37; 24,26; Jn 3,14; 19, 36-37; Act 2,25; 13,35; 17,3; 26,22).

tol, pues «había perseguido a la Iglesia de Dios»; con todo, termina confesando gozoso: con su gracia he extendido el Evangelio y ganado a la fe más convertidos que todos ellos (v.9-10; cf. Rom 15,16-24; 2 Cor 11,23-33).

Puesta la base, que es el hecho cierto de la resurrección de Cristo y que los corintios no negaban (v.1.11), pasa a la cuestión de la resurrección de los muertos, que era lo que algunos negaban. Su entrada en materia es de estupefacción ante esas dudas (v.12-13). Con razón escribe Ricciotti en su comentario a este pasaje: «Parece la sorpresa de un médico al que se viene con la noticia de que ha nacido solamente la cabeza de un niño, viva y vital, pero sin los otros miembros. Cual médico del *Cuerpo místico* de Cristo, Pablo expresa su maravilla al cristiano de Corinto, el cual, aunque afirmando que la cabeza de aquel *cuerpo* ha resucitado, viene todavía a contarle que los otros miembros no resucitarán». En efecto, Pablo da por supuesto (v.12-13) que existe tal conexión entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos, que, admitida una, hay que admitir la otra, y, negada una, hay que negar la otra. No explica más ahora cuál es la razón de esa íntima y necesaria conexión; pero ya lo hará poco después (cf. v.20-23). De momento se detiene a considerar las graves y desastrosas consecuencias que se seguirían de negar la resurrección de Cristo, a cuya conclusión deben, lógicamente, llegar (v.13.16) los que niegan la resurrección de los muertos. Esas consecuencias son: *a)* lo mismo la «predicación» de los apóstoles que la «fe» de los fieles sería «vana» (κενός), es decir, sin objeto, sin contenido, pues giraría en torno a un muerto, que se sacrificó en vano, cuya doctrina está vacía de realidades (v.14); *b)* los apóstoles serían unos impostores, pues testifican la resurrección de un muerto, que en realidad no resucitó (v.15); *c)* los fieles todos, que creían haber pasado de la muerte a la vida con su incorporación a Cristo y estar limpios de sus pecados (cf. Rom 4,25; 6,3-23), seguirían tan irredentos y tan en pecado como los gentiles (v.17); e igual habría que decir de los cristianos ya difuntos (v.18); *d)* la vida de sacrificios y renuncias que los cristianos nos imponemos en aras de nuestra fe no tendría sentido, y seríamos los más miserables de todos los hombres (v.19).

Cristo, «primicias» de nuestra resurrección. 15,20-28

20 Pero no, Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que reposan. 21 Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. 22 Y como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. 23 Pero cada uno a su tiempo: el primero Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga. 24 Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder. 25 Pues preciso es que El reine «hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies». 26 El último enemigo reducido a la nada será la muerte, 27 pues «ha puesto todas las cosas bajo sus

pies». Cuando dice que todas las cosas están sometidas, evidentemente no incluyó a aquel que todas se las sometió; [28] antes cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas.

En son de triunfo y como tratando de borrar la mala impresión que pudieran haber dejado las tan pesimistas hipótesis anteriores (v.13-19), San Pablo lanza un rotundo «no» a todas ellas, como diciendo que no nos preocupen, pues de hecho «Cristo ha resucitado de entre los muertos» (v.20). Es ahora cuando va a explicar esa conexión íntima entre la resurrección de Cristo y la nuestra, a que aludió en los v.12-13, volviendo de nuevo a la exposición positiva de la sana doctrina. Se trata, con unas u otras palabras, de afirmar la *solidaridad* entre nosotros y Cristo, principio clave de toda la obra de la reparación humana [2].

La primera expresión que aplica a Cristo, en este relacionar su resurrección con la nuestra, es la de «primicias» (v.20). Era éste un término muy usado entre los judíos, con el que designaban los primeros frutos de la cosecha, consagrados a Dios, y en los que se consideraba incluido, en cierto modo, todo el resto, que quedaba con ello bendecido y santificado (cf. Ex 23,16; Lev 23,10; Rom 11,16). Las «primicias», pues, suponen otros frutos en retaguardia, de la misma naturaleza que esos que constituyen las primicias. San Pablo, al aplicar este término a Cristo resucitado respecto de los muertos, claramente da a entender que Cristo no quedará solo en su condición gloriosa, sino que llevará en pos de sí la «masa» de los otros muertos unidos a El (cf. v.23). Esta idea de solidaridad entre Cristo y nosotros queda aún más acentuada bajo otra imagen, en los v.21-22, donde se pone en paralelismo antitético o de contraste la obra de Adán y la obra de Cristo. Dicha comparación entre Cristo y Adán debía de ser usada frecuentemente por el Apóstol en su predicación y conocida de los corintios, dada la manera como aquí se expresa, sin dar ninguna clase de explicaciones. Ampliamente la desarrolla en Rom 5,12-21, presentando a Cristo como nuevo tronco o cabeza de la humanidad regenerada, que extiende su poderoso influjo vivificador a todos los hombres unidos a El, anulando así el influjo mortífero de la obra del primer hombre. Cristo y los suyos forman una especie de organismo único (cf. Rom 6,3-11; Gál 3,28), que no admite diferencias de destino: donde esté la cabeza han de estar también los miembros (cf. Ef 2,5-6; Col 1,18; 1 Tes 4,14). Sin embargo, por lo que toca a la resurrección, en Cristo se ha realizado

[2] Hay autores que, al tratar de explicar la conexión entre la resurrección de Cristo y la nuestra, a que en este pasaje alude el Apóstol, distinguen dos como fases o etapas en su argumentación. Primeramente, en los v.12-13 argüiría en pura lógica natural: Si es verdad que *un muerto* (Cristo) ha resucitado, no se puede decir que *los* muertos no resucitan; pues, como suele decirse en filosofía, *de facto ad posse valet illatio.* Luego en los v.20-22 argüiría en el plano sobrenatural, por el hecho de nuestra incorporación a Cristo, cabeza de la humanidad regenerada, que exige la resurrección también de los miembros.

Creemos, sin embargo, que el Apóstol ya desde el principio, en los v.12-13, está pensando en esto último. Todo da la impresión de que no alude simplemente a la *posibilidad* de la resurrección, sino a la *necesidad* de esa resurrección. No concibe una sin la otra. Si Cristo resucitó, también los demás, que están unidos a El, *deberán* resucitar.

ya, como primicias; después, al fin de los tiempos, se realizará en los cristianos (v.23; cf. Rom 8,11; 1 Tes 4,14-17).

Con esto San Pablo entra en la descripción de los últimos momentos del drama escatológico, cuando, vencidos todos sus enemigos, llegado a su fin el mundo actual, Cristo entregue el reino al Padre (v.24-28). Modernamente, algunos críticos, como Lietzmann, han traducido la expresión griega τὸ τέλος (v.24), no por «el fin», como hemos traducido nosotros y es la opinión tradicional, sino por «el resto», con referencia a la tercera categoría que queda de hombres (los infieles y réprobos) en contraposición a Cristo y a los cristianos, de que habla en el v.23. Entre la resurrección de los fieles en la *parusía* y esta resurrección general de todos los hombres, suponen un largo espacio de tiempo, a semejanza del transcurrido entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos, en la que habrá un reinado terreno y visible de Cristo y los suyos. Pues bien, no hay apoyo alguno sólido para esta opinión, que es completamente extraña al contexto de todo el pasaje. Bajo el aspecto puramente filológico, esa explicación sería posible; pero no en este contexto, en que San Pablo no habla sino de la resurrección en virtud de la unión con Cristo, y, consiguientemente, de la resurrección de los justos. Claramente se ve que la expresión «el fin» está refiriéndose al fin del actual orden de cosas o presente economía mesiánica (cf. Mt 24,6).

Una vez vencidas las potencias hostiles que se oponen al reino de Dios (cf. 2,6; Ef 6,12; Col 2,15), puestos ya en seguro todos los redimidos, como general victorioso que vuelve de la campaña encomendada por el Padre (cf. Jn 17,4), Cristo le entrega el reino (v.24). Fue preciso que «reinase», es decir, ejerciese el poder soberano de que está en posesión (cf. Ef 1,20-23; Flp 2,9-11), mientras hubiese enemigos que combatir, el último de los cuales ha sido la muerte, por fin derrotada también con la resurrección gloriosa de todos los justos (v.25-26); ahora, sometidas a El todas las cosas [3], cesa su función redentora y mesiánica, y no le queda sino entregar al Padre el poder, dando así comienzo el reino glorioso y triunfante de Dios, reino de paz, de inmortalidad y de gozo, en que no habrá ya nada ajeno u opuesto a El (v.27-28). Es evidente que todo esto en nada se opone a la divinidad de Jesucristo. San Pablo habla aquí siempre del Hijo como Mesías y en su obra de Mesías.

[3] Esa especie de paréntesis en el v.27, excluyendo al Padre, que fue quien se las sometió, resulta totalmente extraña para nuestra mentalidad cristiana, que la juzga del todo innecesaria. Sin embargo, no era así para la mentalidad greco-romana, acostumbrados a oír hablar de luchas y de deposición de dioses; v.gr., la de Saturno por su hijo Júpiter o la de Urano por Saturno. San Pablo se cree obligado a decir a los corintios que en el cristianismo no existen tales luchas.

Las citas de los v.25-26, con que San Pablo trata de probar la universalidad del triunfo del Mesías, corresponden a Sal 110,1 y Sal 8,7. La del salmo 110 no ofrece dificultad especial, pues es un salmo directamente mesiánico; en cambio, por lo que toca a la del salmo 8, debemos notar que las palabras del salmo se refieren en su sentido literal al hombre en general, creado a imagen de Dios y a cuyo dominio son sometidas todas las cosas creadas (cf. Gén 1,26). Si San Pablo las aplica a Jesucristo, es porque ve en El, después de la caída de Adán, al representante genuino de la humanidad, en quien se realiza de modo pleno ese imperio absoluto y universal (cf. Heb 2,6-9).

Otras pruebas de la resurrección. 15,29-34

29 **Si fuese de otro modo, ¿qué sacarán los que se bautizan por los muertos? Si en ninguna manera resucitan los muertos, ¿por qué se bautizan por ellos?** 30 **Y nosotros mismos, ¿por qué estamos siempre en peligro?** 31 **Cada día muero; os lo juro, hermanos, por la gloria que de vosotros tengo en Jesucristo nuestro Señor.** 32 **Si por solos motivos humanos luché con las fieras en Efeso, ¿qué me aprovechó? Si los muertos no resucitan, «comamos y bebamos, que mañana moriremos».** 33 **No os engañéis: «las conversaciones malas estragan las buenas costumbres».**
34 **Volved, como es justo, a la cordura y no pequéis, porque algunos viven en la ignorancia de Dios. Para vuestra confusión os lo digo.**

En confirmación de la doctrina de la resurrección, aduce aquí San Pablo dos nuevos argumentos: la práctica de bautizarse por los muertos (v.29), y el hecho de tantos sacrificios a que nos sometemos por la fe (v.30-31). Ni una ni otra cosa, dice el Apóstol, tienen razón de ser si no hay resurrección de muertos; sin esa esperanza, es mejor disfrutar alegremente de la vida sin más preocupaciones (v.32).

En cuanto al «bautismo por los muertos» (v.29), no es fácil precisar cuál sea la verdadera naturaleza de esa práctica que San Pablo, sin reprobarla ni aprobarla, supone ser frecuente entre los corintios. Piensan algunos que se trata de cristianos ya bautizados, que se hacían rebautizar con la idea de hacer llegar a sus muertos los efectos del bautismo, cual si se hubiesen bautizado en vida. Prácticas análogas encontramos en algunas sectas heréticas posteriores [4]; mas, si así hubiese sido, difícilmente se explicaría que San Pablo no tenga siquiera una palabra de reprensión. Lo más probable es que se trate de catecúmenos que, en el acto de recibir el bautismo, miraban a ofrecer también con él, quizá añadiendo algunas oraciones especiales, un sufragio en favor de sus muertos, para que, purificados de sus pecados, pudieran alcanzar la resurrección gloriosa. Algo parecido había hecho Judas Macabeo, mandando ofrecer sacrificios por los que habían caído en la batalla (cf. 2 Mac 12,43-46). Desde luego, San Pablo habla de bautismo «a favor (ὑπέρ) de los muertos», nunca de bautismo «en sustitución (ἀντί) de los muertos» [5].

[4] Cf. TERT., *Contra Marc.* 5,10; SAN EPIFANIO, *Adv. Haer.* 1,28; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 40.

[5] Hace algunos años, el P. B. M. Foschini *(Those who are baptised for the Dead I Cor.* 15,29, Worcester 1951) propuso una interpretación que cortaría de raíz toda dificultad. Basta simplemente con cambiar la puntuación, dividiendo en dos la frase «bautizarse por los muertos». Lee así: «Si fuese de otro modo, ¿qué sacarán los que se bautizan? ¿[Se bautizan] por los muertos? Si en ninguna manera resucitan los muertos, ¿por qué se bautizan? ¿[Se bautizan] por ellos?» No se trataría, pues, de bautismo alguno por los muertos, sino de que, si no hubiera resurrección de muertos, ¿a qué bautizarse? ¿Para unirnos luego a los muertos? ¡Bonito negocio el de los cristianos! Es la misma idea del v.19 y luego el v.32.

Desde luego, la explicación es seductora. Sin embargo, resulta un poco extraño que, si ésa hubiera sido la lectura primitiva, no hallemos vestigios de ello en los antiguos expositores. Además, ¿es lícito dar a la preposición «por» (ὑπέρ) ese sentido de movimiento hacia una cosa (= εἰς), que pide la nueva interpretación? Creemos que no.

La segunda razón alegada por el Apóstol en favor de la resurrección está sacada de la vida de incesantes tribulaciones y peligros que los cristianos, y él concretamente, deben llevar como consecuencia de su fe (v.30-32; cf. Rom 8,35-36; 2 Cor 11,23-28). A fin de subrayar más esa vida de continuo sacrificio, San Pablo refuerza su afirmación con un juramento (v.31), cosa que hace también en otras ocasiones (cf. Rom 1,9; 2 Cor 1,23; Gál 1,20). El sentido es: tan verdadero es esto que os digo, cuanto es verdadero que tengo derecho a gloriarme de vosotros en Cristo Jesús, como cristianos que sois por mí. No está claro si ese «luché con las fieras» (v.32) ha de entenderse en sentido propio, conforme interpretan algunos autores, que suponen que Pablo luchó con ellas en el anfiteatro; o más bien, en sentido figurado. Lo más probable es esto último, con alusión a las intrigas y persecuciones que hubo de sufrir en Efeso por parte de sus enemigos (cf. Act 20,19), como vemos ser el sentido de otras frases semejantes (cf. 2 Tim 4,17; Tit 1,12). No es fácil que San Lucas, al describir la estancia del Apóstol en Efeso (cf. Act 19,1-40), hubiera silenciado ese hecho; e igualmente el Apóstol, cuando enumera los peligros y tribulaciones sufridas (2 Cor 11,23-28). Además, amparado en su condición de ciudadano romano (cf. Act 22,25), San Pablo no podía, sin violación de la ley, ser expuesto a las fieras, y mucho menos en ciudad tan vinculada a Roma como era Efeso. La última parte del v.32 es una cita de Is 22,13, que, sin duda, recogía un dicho popular. El Apóstol presenta eso como legítima conclusión a la que, lógicamente, llegaríamos, caso de no haber resurrección de muertos. Quizá alguno replique que, admitida la inmortalidad del alma, aunque se niegue la resurrección del cuerpo, no es lógica esa conclusión. Ya explicamos más arriba que, en la perspectiva de San Pablo, ambas cosas van juntas. No concibe la «salud», sino afectando al cuerpo y al alma, es decir, al hombre todo entero.

Como conclusión, recomienda a los corintios que no se dejen influir por las ideas de los paganos que niegan la resurrección, sino que salgan de esa intoxicación pagana y vuelvan al recto camino de la cordura y sabiduría cristianas (v.33-34). Para la primera parte de la recomendación (v.33), se vale de un verso del poeta griego Menandro (s.IV a. C.), en la comedia *Tais*, que, sin duda, había pasado al lenguaje popular. Lo de la «ignorancia de Dios», en la segunda parte de la recomendación (v.34), más que al orden intelectual, mira al orden moral, como es frecuente en el Apóstol, presentándola como una humillación para los orgullosos corintios, que tanto se preciaban de «sabios» (cf. 8,1).

Modo de la resurrección. 15,35-53

35 Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué
cuerpo vuelven a la vida? 36 ¡Necio! Lo que tú siembras no nace
si no muere. 37 Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de
nacer, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo, o algún

otro tal. 38 Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una
de las semillas el propio cuerpo. 39 No es toda carne la misma
carne, sino que una es la de los hombres, otra la de los ganados,
otra la de las aves y otra la de los peces. 40 Y hay cuerpos celestes
y cuerpos terrestres, y uno es el resplandor de los cuerpos ce-
lestes y otro el de los terrestres. 41 Uno es el resplandor del sol,
otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se dife-
rencia de la de otra en el resplandor.
42 Pues así en la resurrección de los muertos. Se siembra en
corrupción, y se resucita en incorrupción. 43 Se siembra en igno-
minia, y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza, y se levan-
ta en poder. 44 Se siembra cuerpo animal, y se levanta un cuerpo
espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espi-
ritual. 45 Que por eso está escrito: «El primer hombre, Adán,
fue hecho alma viviente»; el último Adán, espíritu vivificante.
46 Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo
espiritual. 47 El primer hombre fue de la tierra, terreno; el se-
gundo hombre fue del cielo. 48 Cual es el terreno, tales son los
terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales. 49 Y como
llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen
del celestial.
50 Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pue-
den poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la in-
corrupción. 51 Voy a declararos un misterio: No todos dormire-
mos, pero todos seremos transformados. 52 En un instante, en
un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues
tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptibles, y
nosotros seremos transformados. 53 Porque es preciso que este
ser corruptible se revista de incorruptibilidad y que este ser
mortal se revista de inmortalidad.

Nos encontramos ante el pasaje de la Escritura que más ahonda en el misterio de la resurrección. Demostrada la tesis, es decir, el hecho de la resurrección, San Pablo responde a las objeciones respecto del modo. Era necesaria esta segunda parte; no es infrecuente negar los hechos, ante la dificultad de concebir el modo como puedan realizarse. En el presente caso, realmente es difícil formarse idea de un *cuerpo orgánico eternamente incorruptible;* y los corintios sentían esa dificultad (cf. v.35). La respuesta de San Pablo es que el cuerpo humano habrá de sufrir *transformación*, adquiriendo unas características totalmente diferentes de este cuerpo mortal y corruptible que ahora poseemos (cf. v.44.53). Es la misma idea que había expresado ya Jesucristo sucintamente, respondiendo a preguntas de los saduceos (cf. Mt 22,30).

A fin de que lo entiendan mejor, el Apóstol comienza valiéndose de algunas imágenes tomadas del mundo vegetal (v.36-38), del mundo animal (v.39) y del mundo mineral (v.40-41), lanzando por delante un rotundo «¡necio!» a los contradictores de la resurrección (v.36), que es una invitación a reflexionar en la obra y poder de Dios. Por lo que toca al reino vegetal, hace notar cómo la semilla no emprende una nueva vida si antes no *muere* y se corrompe (v.36), y cómo esa semilla no es numéricamente *la planta misma* que de

ella sale (v.37), sino algo anterior que *se desarrolla, según una determinada ley* puesta por Dios (v.38). En cuanto al reino animal, hace notar la gran variedad que podemos apreciar de organismos, unos más excelentes que otros (v.39). La misma variedad podemos apreciar también en el mundo mineral, siendo muy diferente el esplendor de los cuerpos celestes y el de los terrestres (v.40), y aun el de los mismos cuerpos celestes entre sí (v.41).

Pues bien, añade el Apóstol, todas ésas son analogías de lo que sucederá con el cuerpo humano en la resurrección de los muertos (v.42-44). Es de notar, sin embargo, que el Apóstol no hace la aplicación en detalle de cada una de las imágenes, sino que, dejando a un lado la cuestión de la *diversidad* de los cuerpos gloriosos entre sí, que ciertamente parece estar incluida en las comparaciones precedentes, se fija sólo en las cualidades *comunes* a todos los cuerpos resucitados por las que se distinguen de los actuales. Estas cualidades son: la *incorruptibilidad*, en contraposición al estado actual de sujeción a desgaste y a muerte (v.42b); la *gloria* o *claridad*, en contraposición al actual estado de vileza y grosería, con sujeción a las más humillantes necesidades (v.43a); el *poder* o *agilidad*, en contraposición a la debilidad y torpeza actuales (v.43b); la *espiritualidad* o *sutileza*, en contraposición a la «animalidad» actual (v.44a). De estas cuatro propiedades, la principal, sin duda alguna, que resume las tres anteriores, es la «espiritualidad», que el Apóstol explica en los v.45-49, y que quizá por eso dejó para la última.

No cabe duda que hablar de *cuerpo espiritual* parece una contradicción, de ahí que el Apóstol comience por ratificarse en lo dicho (v.44b), como tratando de dar a entender que sabe bien lo que dice. Entiende por *cuerpo animal* el cuerpo vivificado por el «alma» (ψυχή), y por *cuerpo espiritual*, el vivificado por el «espíritu» (πνεῦμα). No que «alma» y «espíritu» sean para San Pablo dos realidades distintas, de modo que admita dos almas o principios de vida en el hombre, sino que a una misma realidad llama «alma» en cuanto informa al cuerpo conforme a sus exigencias y propiedades naturales, y llama «espíritu» en cuanto principio vital del hombre regenerado, que actúa bajo el influjo y moción del Espíritu Santo (cf. 2, 13-15). Decir, pues, cuerpo «espiritual» es decir cuerpo informado y dominado por el «espíritu» y, por tanto, al contrario que el cuerpo «animal», libre del peso y tendencias de la materia, a la que en cierto sentido espiritualiza. El cuerpo «animal», sujeto a las leyes de crecimiento y corrupción, es el que recibimos de Adán, nuestro primero y común padre, hecho ser viviente por el alma que Dios le infundió (v.45a; cf. Gén 2,7); el cuerpo «espiritual», en cambio, lo debemos a la virtud del segundo Adán, Jesucristo, hecho para nosotros «espíritu vivificante», que nos transmite una vida muy superior a la del «alma», capaz de transformar incluso nuestros cuerpos (v.45b; cf. Rom 1,4). En orden de tiempo ha sido primero el cuerpo «animal» que el «espiritual», ya que desde nuestro mismo nacimiento hemos venido participando de la frágil condición del primer Adán (v.46); mas, como hemos llevado la imagen del «terre-

no» (cf. Gén 2,7), llevaremos también [6], cuando llegue la resurrección, la imagen del Adán «celeste» (cf. Flp 2,6-7; Jn 6,38), Jesucristo, entrando a participar de su resurrección gloriosa que la uniformidad entre cabeza y miembros está pidiendo (v.47-49; cf. Rom 8, 29; 2 Cor 3,18; Flp 3,21).

Hechas estas explicaciones, el Apóstol, como resumiendo todo lo anterior, afirma solemnemente que «la carne y la sangre», es decir, este cuerpo animal y corruptible que ahora tenemos, no puede entrar en la eterna bienaventuranza sin sufrir una transformación, transformación que tendrá lugar al final de los tiempos, en la *parusía*, y afectará a todos los elegidos, vivos y muertos; los unos, siendo «transformados», y los otros, resucitando «incorruptibles» (v.50-53). Como hemos hecho notar ya varias veces en todo este capítulo sobre la resurrección, San Pablo no mira sino a los justos, únicos también que entran aquí en su perspectiva. De ellos afirma dos cosas: que *no todos morirán*, pero que *todos serán transformados*. Es decir, cuando llegue la *parusía*, los cristianos que se encuentren viviendo sobre la tierra, al mismo tiempo que los ya muertos resucitan incorruptibles, ellos recibirán también la necesaria transformación. Y todo tendrá lugar en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, merced a una potente intervención de Dios, que de ese modo los transforma de «terrenos» en «celestes». No está claro si, cuando el Apóstol dice que va a declarar un «misterio» (v.51), está refiriéndose a que «no todos morirán», o más bien, a que «todos serán transformados». Más probable parece esto último, aunque incluyendo explícitamente el hecho de que entre los *transformados* habrá algunos que «no morirán» [7].

Estos mismos puntos los desarrolla San Pablo más ampliamente en 1 Tes 4,13-18, a cuyo comentario remitimos. Sólo una última observación haremos aquí, y es el empleo del demostrativo *este* en los v.53-54, repetido hasta cuatro veces, con que el Apóstol inculca fuertemente la identidad del cuerpo resucitado con el que ahora tenemos. A la misma conclusión lleva la imagen de «revestimiento», repetida también cuatro veces, y que está pidiendo la permanencia del mismo sujeto en una y otra etapa.

[6] La Vulgata latina (v.49) y no pocos códices griegos, en vez de «llevaremos» (φορέσομεν), leen «llevemos» (φορέσωμεν) en subjuntivo. No es fácil demostrar cuál de las dos lecturas debe preferirse, y los críticos andan divididos. En caso de «llevaremos», en futuro, San Pablo no hace sino anunciar a los cristianos su futura condición gloriosa en la resurrección; en caso de «llevemos», en subjuntivo, no sólo les anuncia esa condición gloriosa, sino que les dice que es necesario ganarla, procurando conformarnos más y más cada día a la imagen de Cristo, que ya llevamos desde el bautismo (cf. Rom 6,3-11), pero que sólo será perfecta después de la resurrección (cf. Rom 8,23; Flp 3,21).

[7] Es de advertir que, en lugar de «no todos dormiremos, pero todos seremos transformados» (v.51), la Vulgata latina y algunos otros códices tienen: «todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados». El sentido cambia totalmente, pues se aludiría a la resurrección universal de buenos y malos y a que habrá réprobos además de los elegidos. En sustancia, esta lección de la Vulgata coincide con la de otra serie de códices (S C F G), que leen: «todos moriremos, pero no todos seremos transformados».

Sin embargo, actualmente la totalidad de las ediciones críticas se inclinan por la lección que hemos dado en el texto. Es la que tiene la gran mayoría de los códices antiguos y la que se halla en todos los Padres griegos. Además, es la que pide el contexto; pues las otras lecciones introducen la idea de resurrección de buenos y *malos*, mientras que San Pablo ha venido hablando sólo de la resurrección de los justos. Probablemente esas otras lecciones sur-

Himno final de victoria. 15,54-58

[54] Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito:
[55] «La muerte ha sido sorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?»
[56] El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado la Ley. [57] Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo. [58] Así, pues, hermanos míos muy amados, manteneos firmes, inconmovibles, abundando siempre en la obra del Señor, teniendo presente que vuestro trabajo no es vano en el Señor.

Ante esas maravillas que tendrán lugar en la *parusía,* con la derrota definitiva de la muerte y la transformación gloriosa de nuestros cuerpos, San Pablo entona un himno de triunfo, que al mismo tiempo es de acción de gracias a Dios, a quien debemos la victoria. Estos desahogos líricos finales no son raros en sus cartas (cf. 13,8-13; Rom 8,31-39; 11,33-36).

Las palabras del v.55, cantando la derrota de la muerte, son una cita un poco libre de Is 25,8 y Os 13,14. Ambos profetas aluden a la futura restauración mesiánica, y San Pablo ve consumadas esas promesas en el momento solemne de la derrota definitiva de la muerte en la *parusía* (cf. v.26; Rom 8,23), comienzo de una vida inmortal. La idea aquí expresada de que la muerte se vale del pecado como de aguijón para sujetar a todos los hombres a su dominio y de que el pecado, a su vez, crece y se desarrolla por la Ley (v.56), la expone ampliamente San Pablo en los c.5-7 de la carta a los Romanos, particularmente en 5,12-14 y 7,7-12, a cuyos respectivos comentarios remitimos. El término «aguijón» puede referirse ya a la punta de hierro de la aguijada que se usa contra los bueyes (cf. Act 26,14), ya, más probablemente, al que tienen algunos animales venenosos, como el escorpión. Tómese en una u otra acepción, el sentido fundamental de la frase de San Pablo no cambia. De todos esos males nos liberó Dios por Jesucristo (v.57; cf. Rom 7,25). Como conclusión, San Pablo exhorta a los corintios a que se mantengan firmes e inconmovibles en la esperanza de la resurrección, que es lo que da sentido a nuestra vida de cristianos (v.58; cf. v.19.32).

Así termina este capítulo sobre la resurrección de los muertos, uno de los más importantes doctrinalmente de todas las cartas de San Pablo. Al centro, sirviendo de base, está la resurrección de Jesucristo, primera y definitiva victoria sobre la muerte, que recibe su consumación cuando resuciten todos los elegidos.

gieron por escrúpulos doctrinales, para no dar lugar a que nadie creyese que también los pecadores serán «transformados» en gloria.

EPILOGO. 16,1-24

La colecta en favor de los fieles de Jerusalén. 16,1-4

[1] Cuanto a la colecta en favor de los santos, haréis según lo que dispuse en las iglesias de Galacia. [2] El día primero de la semana, cada uno ponga aparte en su casa lo que bien le pareciere, de modo que no se hagan las colectas cuando yo vaya. [3] Y cuando llegue yo, aquellos que tengáis a bien, los enviaré yo con cartas, para llevar vuestro obsequio a Jerusalén. [4] Y si pareciese bien que también vaya yo, irán conmigo.

Como es habitual en sus cartas, San Pablo dedica este último capítulo a algunas cuestiones y noticias de índole más personal.

Comienza hablando a los corintios de la «colecta en favor de los santos» (v.1), y de cómo la deben organizar (v.2-4). Aunque habla sólo de colecta «en favor de los santos» y el término «santos» suele equivaler simplemente a «cristianos» (cf. Act 9,13), en este lugar está refiriéndose ciertamente a los fieles de Jerusalén (cf. v.3). De esta colecta volverá a hablar en 2 Cor 8-9, y de ella habla también en Rom 15,25-28. No sólo la considera como una ayuda a los necesitados, sino, sobre todo y principalmente, como una muestra de unidad y comunión entre las iglesias fundadas por él y la iglesia madre de Jerusalén (cf. Rom 15,27; 2 Cor 9,12-14; Gál 2,10). Su modo de expresarse: «cuanto a la colecta...», da claramente a entender que los corintios estaban ya informados de esos planes del Apóstol, sea que les hubiese hablado de ello durante los dos años de predicación en su ciudad (cf. Act 18,1-18), sea que les hubiese escrito ya antes sobre el particular en alguna carta hoy perdida (cf. 5,9). Es posible que hubieran surgido dudas al respecto, e incluso que hubieran preguntado sobre ello al Apóstol, al igual que habían hecho sobre el matrimonio, idolotitos y carismas (cf. 7,1; 8,1; 12,1).

La respuesta del Apóstol abarca dos puntos. Primeramente, que cada domingo, según las posibilidades, pongan aparte para este fin algo de las ganancias de la semana (v.2). Era el domingo, como ya explicamos al comentar Act 20,7, el día destinado a las asambleas litúrgicas y celebración de los misterios eucarísticos. Era, pues, el día más a propósito. Parece claro, sin embargo, que el dinero no había de ser entregado en la iglesia, sino reservado por cada uno en su «casa». Lo que el Apóstol quería es que se fuesen haciendo las cosas poco a poco, con lo que la colecta podía ser luego más espléndida y con menos sacrificios. Lo segundo que les encarga es que vayan pensando en designar delegados para llevar esas colectas a Jerusalén, a los cuales entregará él cartas de recomendación para aquella iglesia, a no ser que crean oportuno que vaya él mismo a la cabeza de la delegación (v.3-4). ¡Es admirable esta delicadeza de San Pablo en cuestiones tocantes al dinero! Quiere evitar cualquier sospecha y no dar ocasión ni de lejos a que

le calumnien en esto sus enemigos (cf. 2 Cor 8,18-20). De hecho, en su viaje a Jerusalén para llevar la colecta, le acompañarán varios de estos delegados de las iglesias (cf. Act 20,2-6; 24,17).

Planes de viaje. 16,5-12

**5 Yo iré después de atravesar la Macedonia, pues tengo el
propósito de pasar por Macedonia, 6 y podría ser que me detu-
viese entre vosotros, y aun que pasara ahí el invierno, para que
luego me encaminéis a donde fuere. 7 No quiero ahora veros de
paso; espero más bien permanecer algún tiempo entre vosotros,
si el Señor lo permitiere. 8 Me quedaré en Efeso hasta Pente-
costés, 9 porque se me ha abierto una puerta grande y prome-
tedora, aunque hay muchos adversarios.**
**10 Si llega Timoteo ahí, mirad que no se sienta acobardado
entre vosotros, porque trabaja en la obra del Señor, igual que
yo. 11 Que nadie, pues, le tenga en poco, y encaminadle en paz
para que venga a mí, pues le espero con los hermanos. 12 Cuan-
to al hermano Apolo, mucho le encarecí que se llegara a vos-
otros con los hermanos; pero no quiso en modo alguno ir ahora;
irá cuando tenga oportunidad.**

Estos versículos, en que el Apóstol ofrece datos tan concretos, son de gran importancia para determinar la fecha y circunstancias en que fue escrita la carta.

Habla primeramente de su proyectado viaje a Corinto, viaje que ya había anunciado anteriormente (cf. 4,19; 11,34), pero que ahora concreta más, señalando fecha y ruta que piensa seguir (v.5-9; cf. Act 20,1-2). La frase «no quiero *ahora* veros de paso» (v.7) ha sido muy discutida. Hay autores que en ese adverbio «ahora» ven latente una alusión a alguna breve visita anterior del Apóstol a Corinto, en el decurso de su prolongada estancia en Efeso; sin embargo, como ya explicamos en la introducción a esta carta, dicha visita parece que debe ser excluida. A la frase, pues, en cuestión no ha de dársele sentido relativo, sino sentido puramente afirmativo, de que piensa estar en Corinto largo tiempo.

En cuanto al viaje de Timoteo (v.10-11), ya explicamos también en la introducción que probablemente se trata del mismo viaje a que se alude en Act 19,22, y que incluía no sólo Corinto, sino también ciudades de Macedonia. Aunque la expresión «*si llega* Timoteo ahí» (ἐὰν δ’ ἔλθῃ...), de suyo podría indicar duda en el Apóstol de si Timoteo llegaría o no a Corinto, parece más bien que la duda afectaba a que no sabía cuándo llegaría, incluso si habría llegado ya, pues de que iría por allí lo da por supuesto en 4,17. Podríamos, pues, traducir: «*cuando llegue* Timoteo ahí...» Tampoco es clara la frase «le espero con los hermanos» (v.11). Ese término «hermanos» puede unirse al complemento, es decir, Pablo espera a Timoteo y a otros cristianos de Efeso que habrían ido a Corinto y debían volver con él; o puede unirse al sujeto, y sería Pablo con los «hermanos» quienes esperan a Timoteo. En este último caso, esos «hermanos» serían o los fieles de Efeso en general o los «her-

manos» mencionados en el v.12, que probablemente no son otros sino Estéfanas y sus dos compañeros, delegados de la iglesia de Corinto, a la sazón en Efeso (cf. v.17).

Lo que el Apóstol dice de Apolo (v.12) es prueba clara de la confianza que tenía en él. No teme que aumenten los disturbios con la ida de Apolo a Corinto. Probablemente es por eso, para no dar más auge al partido formado en torno a su nombre (cf. 1,12; 3,5; 4,6), por lo que Apolo no quiere ir entonces.

Exhortaciones y saludo final. 16,13-24

13 Velad y estad firmes en la fe, obrando varonilmente y mostrándoos fuertes. 14 Que todas vuestras obras sean hechas en caridad. 15 Un ruego voy a haceros, hermanos: Vosotros conocéis la casa de Estéfanas, que es las primicias de Acaya y se ha consagrado al servicio de los santos. 16 Mostraos deferentes con ellos y con todos cuantos como ellos trabajan y se afanan. 17 Me alegré de la llegada de Estéfanas, Fortunato y Acaico, porque han suplido vuestra ausencia. 18 Han traído la tranquilidad a mi espíritu y al vuestro. Quedadles, pues, reconocidos.

19 Os saludan las iglesias de Asia. También os mandan muchos saludos en el Señor Aquila y Prisca, con su iglesia doméstica. 20 Os saludan todos los hermanos. Saludaos mutuamente con el ósculo santo.

21 El saludo de mi mano, de Pablo. 22 Si alguno no ama al Señor, sea anatema. «Maran atha». 23 La gracia del Señor Jesús sea con todos vosotros. 24 Mi amor está con todos vosotros en Cristo Jesús.

El Apóstol ha llegado al final de la carta, y su principal encargo a los corintios, a vista de la situación de aquella iglesia, es una ardiente llamada a la vigilancia y a la valentía en la fe, procurando que todo vaya informado por la caridad, sin divisiones ni partidismos (v.13-14). Les pide también que sean agradecidos y deferentes con Estéfanas, Fortunato y Acaico, los tres delegados de Corinto, cuya presencia en Efeso a él le ha consolado tanto, pues veía condensada espiritualmente en ellos la entera comunidad (v.15-18). De la casa de Estéfanas, ya nombrada en 1,16, dice que es las «primicias de Acaya», lo que significa que debió de ser la primera familia de Corinto convertida en bloque a la fe. Es probable que Fortunato y Acaico, de los que no conocemos más que el nombre, fueran también de esa misma familia.

Vienen luego (v.19) los saludos de parte de las «iglesias de Asia», es decir, las comunidades cristianas de la provincia romana de Asia que habían ido surgiendo durante la prolongada estancia de Pablo en Efeso, la capital (cf. Act 19,10). Igualmente los saludos de Aquila y Prisca, bien conocidos en Corinto, en cuya casa se había hospedado Pablo cuando llegó por primera vez a esa ciudad (cf. Act 18,2-3). Por fin (v.20), los saludos de «todos los hermanos» de Efeso y la invitación a que ellos mismos se saluden mutuamente «con el ósculo santo» [1].

[1] Esta frase: «saludaos con el ósculo santo», la encontramos también en otros lugares (cf. Rom 16,16; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26; 1 Pe 5,14). Es señal de la paz y unión por la ca-

Lo que sigue (v.21-24) es el propio saludo *autógrafo* de Pablo, que era como la firma o señal de autenticidad de sus cartas (cf. Gál 6,11; 2 Tes 3,17). En él suele expresar algún pensamiento que sea como resumen o quintaesencia de toda la carta; en este caso, la caridad. La expresión *Maran atha* es una frase aramea, que significa «nuestro Señor viene», y que seguramente había pasado sin traducir de la comunidad de Palestina al uso litúrgico de las otras iglesias, igual que las palabras «amén» y «aleluya». Algunos autores modernos prefieren leer *Marana tha*, en imperativo, cuya traducción sería: «¡Señor nuestro, ven!» No es fácil decidir cuál de las dos lecciones debe preferirse. Ambas ofrecen buen sentido. De preferir la primera, sería un recordar la *parusía* o venida del Señor, como diciendo que El ratificará ese «anatema» o maldición (cf. 12,3) y que no escaparemos del juicio; si elegimos la segunda, sería una invocación al Señor, manifestándole nuestraas ansias de que venga pronto (cf. Ap 22,20). Pablo termina deseando a todos «la gracia del Señor», es decir, su benevolencia y los bienes que esa benevolencia trae consigo (cf. Rom 16,20; 2 Cor 13,13; Gál 6,18); al mismo tiempo les asegura del amor que a todos, amigos y enemigos, les tiene en Cristo.

ridad. La costumbre del beso como saludo era corriente entre los judíos (cf. Mt 26,48; Lc 7,45), de donde pasó a las comunidades cristianas y luego a la liturgia. El adjetivo «santo» da elevación sobrenatural al saludo, cual la deben tener todos los actos del cristiano.

EPISTOLA II A LOS CORINTIOS

INTRODUCCION

Ambiente histórico

El período de tiempo entre la primera y segunda a los Corintios es de los más oscuros para nosotros en la vida del Apóstol. A poco que nos fijemos, podremos observar que la segunda de dichas cartas presupone una serie de coyunturas materiales y morales que no encajan fácilmente en el marco histórico de los Hechos y de la primera a los Corintios. Se habla de una grave injuria hecha a Pablo en Corinto (2,5-10), así como de una carta que les escribió en medio de muchas lágrimas (2,4; 7,8-12); se habla también de que le han acusado de inconstancia en sus promesas de visitarlos (1,15-18) y de que él estaba sin sosiego hasta tener noticias de los corintios (2,12-13; 7,5-7). ¿A qué alude todo esto?

La opinión tradicional, y que modernamente siguen todavía bastantes autores (Cornely, Fillion, Prat, M. Sales, Rosadini, Bover), trata de explicar todo a base de los datos suministrados por la carta primera a los Corintios. Esa injuria irrogada a Pablo serían los escándalos del incestuoso (cf. 1 Cor 5,1-5), que constituían una ofensa para él, en cuanto fundador y pastor de aquella comunidad; la carta «escrita en lágrimas» sería la primera a los Corintios, en la que hay frases muy duras, que revelan un corazón apenado (cf. 1 Cor 4,18-21; 5,1-2; 6,8; 9,1-6; 11,17-22). Y en cuanto a su promesa de hacer un viaje a Corinto y a su preocupación por tener noticias de los corintios, lo primero siempre quedará oscuro por falta de otros datos, y lo segundo nada tiene de particular, dado el amor que les profesaba y las graves admoniciones que acababa de hacerles en su carta.

Así quieren explicar estos autores esa atmósfera de tensión contra Pablo que parece descubrirnos la carta segunda a los Corintios. Sin embargo, la mayoría de los autores modernos (Allo, Ricciotti, Spicq, Re, Wikenhauser, Cambier, Benoit) van por otro camino. Creen que para asentar sólidamente la exegesis de la carta segunda a los Corintios, la base ha de ser la misma segunda a los Corintios, no la primera. Y es que entre la primera y la segunda, a juzgar por esta última, hay que suponer una serie de acontecimientos de los que ni Hechos ni primera a los Corintios nos suministran noticias. En líneas generales, las cosas habrían sucedido así: Enterado San Pablo de que su carta a los Corintios no había producido los efectos deseados, sino que más bien se había agravado la crisis, no sin intervención de ciertos «pseudoapóstoles» llegados de fuera (cf. 2 Cor 3,1; 10,20; 11,13; 12,11), determinó hacer una rápida visita a Corinto (cf. 2 Cor 2,1; 12,21), yendo directamente

desde Efeso por mar, y no a través de Macedonia, como últimamente les había anunciado (cf. 1 Cor 16,5). Estando en Corinto, encontró mucha oposición, y parece que hasta se le insultó públicamente, con no pequeño escándalo de la comunidad, que, además, debió de mostrarse en un principio bastante negligente en castigar al culpable (cf. 2 Cor 2,5-10). El Apóstol, por motivos que nos son desconocidos, quizás de prudencia pastoral, juzgó oportuno no proceder con rigor (cf. 2 Cor 13,2), y partió de nuevo para Efeso, no sin antes prometerles una próxima visita, que luego no realizó (cf. 2 Cor 1,15-18). En lugar de la visita, que de nuevo habría de ser «en tristeza» (cf. 2 Cor 2,1), les envió una severa carta, hoy perdida, la escrita «con muchas lágrimas» (cf. 2 Cor 2,4; 7,8), que confió a Tito, con el encargo de que, cumplida su misión, fuera luego a encontrarse con él en Tróade, que era donde, según sus cálculos, pensaba estar a la sazón (cf. 2 Cor 2,12-13; 7,6-7).

Desde luego, en toda esta reconstrucción no todo puede darse por apodícticamente demostrado. Sin embargo, las razones en que dicha reconstrucción se apoya son muy serias. Querer aplicar al caso del incestuoso la ofensa para la que pide perdón el Apóstol (2 Cor 2,5-11), y a la primera a los Corintios lo que dice de la carta «en lágrimas» (2 Cor 2,3-4; 7,8-12), nos parece que es hacer bastante violencia a los textos. Todo da la impresión de que se trata de una ofensa hecha directamente a él [1], la cual fue causa muy principal de la carta «en lágrimas» (cf. 2 Cor 2,9; 7,12), cosas ambas difícilmente aplicables al pecado del incestuoso. Tampoco la primera a los Corintios, no obstante algunos textos que puedan alegarse en contra, está caracterizada por esa dureza con que se supone fue escrita la carta «en lágrimas» y de la que el Apóstol trata como de disculparse (cf. 2 Cor 7,8-9). Tanto más que en la misma segunda a los Corintios hay textos tan duros y más que en la primera (cf. 10, 6-12; 11,13-20; 13,2); ¿cómo, pues, tratar de disculparse de un modo de proceder que luego va a repetir en la carta que está escribiendo? Por lo demás, ese viaje a Corinto entre la primera y la segunda carta se deduce indirectamente de las palabras mismas de Pablo, que habla de que va a ir a visitarles «por tercera vez» (2 Cor 12,14; 13,1). La primera visita fue la de la fundación de la iglesia (cf. Act 18,1-18); pero ¿cuándo había tenido lugar la segunda? Ponerla durante su estancia en Efeso y *antes* de escribir la primera a los Corintios, conforme hacen algunos autores (Bisping, Weber), parece que debe ser totalmente excluido, dado que el Apóstol afirma estar informado por otros, no por propia experiencia, de la situación de aquella iglesia (cf. 1 Cor 1,11; 5,1; 11,18). Menos aún parece deba admitirse la opinión de los que, como Cornely y

[1] Algunos autores opinan que la ofensa fue dirigida a Pablo, pero más bien en la persona de alguno de sus representantes. El P. Benoit, por ejemplo, es de opinión que la ofensa tuvo lugar cuando San Pablo estaba ya de vuelta en Efeso, siendo ello ocasión de que suprimiera su anunciada próxima visita (2 Cor 2,1), sustituyéndola por la carta «en lágrimas».

Todas estas variantes no afectan a la sustancia de la tesis. Juzgamos, sin embargo, más probable que la ofensa fue hecha directamente a la persona de Pablo, como pide el sentido obvio de los textos.

M. Sales, para salir de la dificultad, dividen en dos fases la evangelización primera de Corinto, *suponiendo* que el Apóstol la interrumpió durante algún tiempo por haber tenido que salir de la ciudad. No queda, pues, sino admitir el viaje intermedio entre la primera y segunda a los Corintios, como, por lo demás, lo están pidiendo esos otros textos que aluden a la ofensa contra Pablo y a la carta «en lágrimas».

Ocasión de la carta

Que la carta está escrita por el Apóstol desde Macedonia, una vez que había dejado Efeso e iba camino de Corinto, no parece caber duda (cf. 2,13; 7,5; 8,1; 9,2-4; Act 20,1-2). Algunos antiguos manuscritos, entre los cuales el códice Vaticano y la versión siríaca Peshitto, precisan que el lugar de redacción fue Filipos. Nada se puede alegar en contra.

Esto supuesto, ¿qué fue lo que movió al Apóstol a escribir esta segunda carta a los Corintios? La respuesta ha de estar en armonía con lo que acabamos de decir sobre la ambientación histórica de la carta. Pablo, que había enviado a Tito a Corinto como portador de la carta «en lágrimas», esperaba ansioso noticias sobre el resultado. Habían calculado de encontrarse en Tróade, por donde el Apóstol pensaba pasar camino de Macedonia y Grecia; pero, a causa probablemente del alboroto promovido por el platero Demetrio (cf. Act 19,24-40), hubo de adelantar su salida de Efeso, por lo que, al llegar a Tróade, no encontró a Tito (cf. 2,13). Se encontraron más tarde en Macedonia (cf. 7,5-6).

Las noticias que le dio fueron, en general, buenas: el ofensor había sido debidamente castigado y la comunidad había prestado entera sumisión al Apóstol (7,6-16). Sin embargo, el mal no había desaparecido del todo. Allí seguían ciertos elementos peligrosos, predicadores llegados de fuera, que habían logrado infiltrarse en la comunidad con cartas de recomendación (cf. 3,1; 11,13) y acusaban a Pablo de ambicioso e inconstante (cf. 1,17; 7,2; 10,2; 11,7) y de que se atribuía indebidamente la misión de apóstol (cf. 11,22-12,13). A fin, pues, de salir al paso a esas calumnias y hacer que su próxima visita a Corinto fuera más tranquila que la anterior (cf. 13, 10), juzgó oportuno enviar a los corintios una nueva carta, en la que, junto a una gran ternura de corazón para con los arrepentidos, aparece una gran severidad para con los recalcitrantes agitadores, que tanto daño estaban haciendo. Al mismo tiempo, aprovecha la ocasión para insistir en la organización de la colecta a favor de los fieles de Jerusalén (c.8-9), de que ya les había hablado anteriormente (cf. 1 Cor 16,1-4).

Tanía lugar todo esto a fines del año 57, y probablemente la carta la llevó a Corinto el mismo Tito (cf. 8,16-24). Es de creer que Pablo había retrasado algún tanto su salida de Efeso, proyectada para las fiestas de Pentecostés (cf. 1 Cor 16,8), debido a los incidentes que motivaron su rápido viaje por mar a Corinto.

Contenido y disposición

La carta segunda a los Corintios es, entre todas las del Apóstol, la que nos revela más al vivo la grandeza de su alma en lo que tiene de humano y de sobrenatural a la vez. Al ser atacado, hubo de defenderse, y en la defensa dio rienda suelta a los diversos sentimientos que agitaban su ánimo, resultando una carta con pasajes a veces de un colorido y dramatismo difícilmente superables.

La idea central es la defensa del ministerio apostólico, de que él se considera investido. Lo mismo cuando trata de explicar su modo de proceder que cuando se encara con sus adversarios, que cuando exhorta a los fieles a que vivan plenamente la vida cristiana, el hilo conductor permanece inalterado: es apóstol de Jesucristo y heraldo de la verdad, con todas las dificultades y toda la gloria que eso lleva consigo. Creemos que, si para todos es de gran aplicación la doctrina expuesta en esta carta, lo es de manera muy particular para los pastores de almas, que se habrán de encontrar a veces en circunstancias muy parecidas a las del Apóstol.

Damos a continuación el esquema de la carta:

Introducción (1,1-11).

Saludo epistolar (1,1-2) y acción de gracias (1,3-11).

I. *Apología de Pablo y de su apostolado* (1,12-7,16).

a) No ha habido doblez ni ligereza en su modo de proceder (1,12-2,17).

b) La gloria del ministerio apostólico, del que él está investido (3,1-6,10).

c) Vibrante exhortación a la plena unión de corazones con él y alegría por las noticias que en este sentido le trajo Tito (6,11-7,16).

II. *La colecta en favor de los fieles de Jerusalén* (8,1-9,15).

a) Llamada a la generosidad de los corintios (8,1-15).

b) Recomendación de Tito y de sus dos compañeros (8,16-24).

c) Grandes beneficios que se derivan de la limosna (9,1-15).

III. *Pablo y sus adversarios* (10,1-13,10).

a) Réplica a las acusaciones de debilidad y de ambición (10,1-18).

b) Sus títulos de gloria (11,1-12,18).

c) Severas advertencias a los obstinados (12,19-13,10).

Epílogo (13,11-13).

Recomendaciones (13,11-12) y bendición final (13,13).

El esquema anterior abarca la carta *íntegramente*, es decir, tal como se conserva en nuestras ediciones de la Biblia y en todos los códices y manuscritos, incluso los más antiguos. Es de notar, sin embargo, que gran número de críticos heterodoxos (Hausrath, Pfleiderer, Völter, Kennedy, Krenkel, Windisch) niegan la unidad de la carta, afirmando que ha sido compuesta a base de fragmentos de otras cartas. Se refieren sobre todo a tres secciones: 6,4-7,1, que sería probablemente un fragmento de la carta mencionada en 1 Cor 5,9; c.8-9, que serían dos billetes paulinos distintos sobre la

colecta; c.10-13, que serían o bien un fragmento de la carta escrita «en lágrimas» (Hausrath) o quizás una quinta carta de San Pablo escrita a raíz de un ataque contra él por parte de los judaizantes (Krenkel). Las razones en que se apoyan son de crítica interna: esas secciones no encajan en el contexto. Así, por lo que se refiere a 6,4-7,1, no se ve a qué viene ahí esa perícopa, que interrumpe el pensamiento de 6,11-13, continuado en 7,2; por lo que se refiere a los c.8-9, todo da la impresión de que 9,1 no es continuación de 8,24; y por lo que se refiere a los c.10-13 (violentos y mordaces), hay un cambio de tono tan radical respecto de los c.1-9 (serenos y afectuosos), que difícilmente pueden pertenecer a una misma carta.

¿Qué decir a todo esto? Desde luego, las razones alegadas tienen su peso, y presentan un problema muy delicado. No se trata propiamente de discutir el origen paulino de la carta, que incluso esos críticos acatólicos admiten, sino de saber si ya desde el principio salió así de las manos de San Pablo, o más bien se formó con fragmentos de otras cartas en tiempos ya muy antiguos, cuando se trataba de coleccionar los escritos del Apóstol. Nuestra opinión es que no vemos motivos suficientes para abandonar la tesis tradicional. En efecto, debemos tener en cuenta que en ningún manuscrito ni en ningún autor antiguo hay indicio alguno de que estas partes existieran alguna vez separadas, y que, además, la psicología de San Pablo no se opone a estos cambios más o menos bruscos en una misma carta (cf. Rom 16,17-20). Por lo demás, la carta toda presenta un plan homogéneo, ordenada a conseguir la plena reconciliación del Apóstol con la comunidad cristiana de Corinto. Cierto que los cuatro últimos capítulos, en que el apóstol alude sobre todo a los promotores de la agitación, abundan más en expresiones duras; pero tampoco faltan las expresiones afectuosas (cf. 11,2; 12,15), así como las duras en los primeros (cf. 1,13; 5,20). Incluso es posible, opinión actualmente del agrado de muchos (Ricciotti, Spicq, Re), que el cambio de tono en los últimos capítulos se deba a las malas noticias recibidas de Corinto a última hora, mientras el Apóstol dictaba la carta al amanuense, trabajo largo, que podía durar bastantes días, sobre todo dadas sus muchas ocupaciones.

BIBLIOGRAFÍA: véase p. 373 (de 1 Cor).

INTRODUCCION. 1,1-11

Saludo epistolar. **1,1-2**

1 Pablo, por la voluntad de Dios apóstol de Jesucristo, y el hermano Timoteo, a la iglesia de Dios en Corinto, con todos los santos de toda la Acaya: 2 sea con vosotros la gracia y la paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo.

Es el saludo corriente en las cartas de San Pablo, cuyas expresiones más características ya examinamos al comentar Rom y 1 Cor.

El nombre de Timoteo, unido al de Pablo, era bien conocido en Corinto. Era uno de los más íntimos colaboradores del Apóstol, y le había acompañado en la evangelización de la ciudad (cf. 1,19; Act 18,5). No hacía aún mucho había visitado Corinto (cf. 1 Cor 4, 17; 16,10); pero se ve que ahora se encontraba en Macedonia, que es desde donde San Pablo escribe la carta.

La carta va dirigida no sólo a la iglesia de Corinto, sino también a los fieles de «toda la Acaya», es decir, a los grupos cristianos que, con centro en Corinto, la capital, se habían ido formando en toda la provincia. Indirectamente al menos, todos esos grupos eran también fundación de Pablo.

Acción de gracias. 1,3-11

3 Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, 4 que nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para que podamos consolar nosotros a todos los atribulados con el consuelo con que nosotros mismos somos consolados por Dios. 5 Porque, así como abundan en nosotros los padecimientos de Cristo, así por Cristo abunda nuestra consolación. 6 Pues si somos atribulados, es para vuestro consuelo y salud; si somos consolados, es por vuestro consuelo, que se muestra eficaz en la tolerancia de los mismos trabajos que nosotros padecemos; 7 y es firme nuestra esperanza en vosotros, sabiendo que así como participáis en nuestros padecimientos, así también participaréis en los consuelos.

8 No queremos, hermanos, que ignoréis la tribulación que nos sobrevino en Asia, pues fue muy sobre nuestras fuerzas, tanto que desesperábamos ya de salir con vida. 9 Aún más, temimos como cierta la sentencia de muerte, para que no confiásemos en nosotros mismos, sino en Dios, que resucita a los muertos, 10 que nos sacó de tan mortal peligro y nos sacará. En El tenemos puesta la esperanza de que seguirá sacándonos, 11 cooperando vosotros con la oración a favor nuestro, a fin de que la gracia que por las plegarias de muchos se nos concedió sea de muchos agradecida por nosotros.

San Pablo, antes de entrar en materia, antepone la acostumbrada acción de gracias a Dios. El motivo, más que los beneficios concedidos a los destinatarios, que es el habitual de otras cartas (cf. Rom 1,8; 1 Cor 1,4; Flp 1,3; Col 1,3; 1 Tes 1,2), son aquí los consuelos con que Dios le favorece en medio de tantas tribulaciones, para que él a su vez pueda consolar a los corintios (v.3-7). A su mente acude sobre todo la idea de una gravísima «tribulación» reciente, de la que le libró el Señor y confía que le seguirá librando, para lo que pide la ayuda de las oraciones de los corintios (v.8-11).

La fórmula «bendito sea el Dios...» (v.3; cf. Ef 1,3), distinta de la que el Apóstol suele emplear en otras cartas (cf. Rom 1,8; 1 Cor 1, 4), es muy corriente en el Antiguo Testamento (cf. Gén 9,26; 24,27; 1 Sam 25,39; 1 Re 1,48). Ni debe extrañarnos la expresión «*Dios...* de Jesucristo» (v.3), pues el mismo Salvador llamó al Padre

con ese nombre (Jn 20,17; cf. 1 Cor 8,6). Es en Dios Padre, primera persona de la Santísima Trinidad, donde el Apóstol coloca el origen o raíz de toda consolación, la cual debemos a su misericordia: «Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo» (v.3).

Cuando el Apóstol habla de que Dios «nos consuela...» (v.4), ese pronombre «nos», aunque es plural, está refiriéndose, en este contexto, directamente a él, Pablo, cuyos padecimientos y cuyos consuelos quiere hacer resaltar. Claro que sus afirmaciones (v.4-7) valdrían igual respecto de los padecimientos y consuelos de los otros predicadores evangélicos. La idea que aquí quiere inculcar, en sustancia, es la misma que había expresado ya en 1 Cor 3,22, es a saber, que todo cuanto sucede a los apóstoles o en torno a ellos, de triste o de alegre, está ordenado al bien de los fieles. A esas tribulaciones, soportadas por motivos de apostolado (cf. 4,8-18), llama San Pablo «padecimientos de Cristo» (v.5), bien porque se sufren a imitación de Cristo, bien porque son como continuación de los que Cristo, nuestra cabeza, comenzó a sufrir en el desempeño de su función redentora (cf. Gál 6,17; Flp 3,10; Col 1,24). Los apóstoles son como intermediarios, a través de los cuales Dios ha determinado «consolar y salvar» a los fieles (v.6). San Pablo no explica en qué forma se realiza ese influjo «consolatorio» del apóstol en los fieles; pero se ve claro, atendido el conjunto del pasaje, que, aparte el influjo externo con el ejemplo y con la predicación, en el fondo del pensamiento paulino late la doctrina de la *comunión de los santos*, que es la que hace posible el trasiego de bienes entre uno y otros. De ahí que pida a los corintios que le ayuden con sus oraciones (v.11); mientras que él, a su vez, hace llegar a ellos la fuerza divina para soportar con constancia «los mismos trabajos que él padece» (v.6). No creemos que haya aquí alusión a pruebas *particulares* de la comunidad de Corinto, sino simplemente a las generales inherentes a la vida cristiana (cf. 1 Cor 15,19; 1 Tes 3,3; 2 Tim 3,12; Act 14,22; Jn 15,20). San Pablo manifiesta su firme esperanza en los corintios, sabiendo que, al igual que participan de sus trabajos, participarán también de sus consuelos (v.7). Son las dos fases de la vida del cristiano, ambas esenciales, que fueron también de la de Cristo: vida de sufrimiento y vida de gloria. Sin unirnos a Cristo paciente, no podremos unirnos a Cristo glorioso (cf. Rom 6,3-11).

A continuación, el Apóstol alude a una gravísima «tribulación» (θλίψις) que le sobrevino en Asia, tan grave que daba ya por cierta su muerte; cosa, dice, que Dios permitió para que no confiase en mí mismo, sino en El, cuyo poder es capaz incluso de resucitar de la muerte (v.8-9). No sabemos cuál fuera esa «tribulación» tan grave de la que el Apóstol manifiesta a los corintios que Dios le libró y confía que le seguirá librando en adelante, cooperando ellos con sus oraciones (v.10-11). La opinión más corriente entre los expositores es la de que se trata de las graves persecuciones que hubo de sufrir en Efeso y que culminaron en el alboroto promovido por el platero Demetrio (cf. Act 19,23-31). Sin embargo, otros auto-

res, como el P. Allo, creen que el Apóstol alude a algún recrudecimiento de la enfermedad crónica a que se referirá luego en 12,7-9, y que, probablemente, es la misma de que habla en Gál 4,13-14. Las palabras del Apóstol, cuando dice que confía en que Dios «le seguirá librando de tan mortal peligro» (v.10), parecen favorecer esta última interpretación; con todo, pueden también entenderse de los peligros inherentes, en general, al ministerio apostólico. Creemos que no es posible, por falta de datos, responder taxativamente a esta cuestión.

Es muy digna de notarse la importancia que San Pablo concede a la oración de unos por otros que solicita de los corintios: las oraciones de muchos, al ser escuchadas, aunque sean sólo a favor de uno, terminan en abundancia de acciones de gracias (v.11).

I. APOLOGIA DE PABLO Y DE SU APOSTOLADO. 1,12-7,16

***No hay doblez en lo que enseña.* 1,12-14**

12 Pues ésta es nuestra gloria, el testimonio de nuestra conciencia. Que no en sabiduría carnal, sino en la santidad y sinceridad de Dios, en la gracia de Dios, hemos vivido en el mundo, y más especialmente entre vosotros. 13 No os escribimos sino lo que leéis y conocéis, y espero que hasta el fin lo conoceréis, 14 así como nos habéis ya en parte conocido que somos vuestra gloria, como sois vosotros la nuestra, en el día de nuestro Señor Jesucristo.

Después del saludo y acción de gracias (1,1-11), San Pablo entra en materia. La primera parte de su carta (1,12-7,16) estará dedicada a justificar su conducta respecto de la iglesia de Corinto, deshaciendo las calumnias que contra él habían propalado sus adversarios.

En la presente perícopa (1,12-14), que sirve como de pórtico a su defensa, asegura a los corintios la absoluta lealtad con que siempre ha procedido, sin disimulo ni doblez de ninguna clase, lo mismo en su actuación (v.12) que cuando escribe (v.13). Los autores antiguos solían interpretar ese «escribimos» (γράφομεν) del v.13, como alusivo a la *presente* carta; sin embargo, parece claro, dado el contexto, que San Pablo está refiriéndose a cartas anteriores a la presente, que algunos debían comentar desfavorablemente cual si contuviesen no sé qué ideas recónditas o insinuaciones entre líneas. Añade el Apóstol que esa su lealtad era ya reconocida por los corintios «en parte» (ἀπὸ μέρους), confiando en que lo fuese «hasta el fin» (ἕως τέλους) en el futuro (v.13-14). No está claro qué quiera significar con las expresiones «en parte» y «hasta el fin», que ciertamente parecen estar en contraposición. Lo más probable es que se refiera, no a que entre los corintios han reconocido su recto modo de proceder solamente algunos, no todos, sino a que ese conocimiento que tienen de él, del que le ha informado Tito (cf. 7,7),

todavía no es total, y conviene que lo lleven hasta el fin, como espera que sucederá pronto (cf. 6,11-13).

La alusión a la *parusía* o «día del Señor» (v.14) es corriente en las cartas del Apóstol (cf. 1 Cor 1,7-8; Rom 13,11-14). Es entonces cuando todo quedará al descubierto, y los corintios podrán gloriarse de Pablo como de su genuino maestro y predicador, y Pablo a su vez podrá gloriarse de los corintios.

Por qué no ha ido a Corinto. 1,15-24

**15 En esta confianza quise ir primero a veros, para que tuvie-
seis una segunda gracia, 16 y pasando por vosotros ir a Macedo-
nia, y de nuevo desde Macedonia volver por ahí y ser por vos-
otros encaminado hacia Judea. 17 Al proponerme esto, ¿obré
a la ligera? O lo que yo me he propuesto, ¿me lo propuse llevado
de sentimientos humanos, de manera que haya en mí sí y no?
18 Dios me es fiel testigo de que nuestra palabra con vosotros no
es sí y no. 19 Porque el Hijo de Dios, Cristo Jesús, que os hemos
predicado yo, Silvano y Timoteo, no ha sido sí y no, antes ha
sido sí. 20 Cuantas promesas hay de Dios, son en El sí; y por El
decimos amén para gloria de Dios en nosotros. 21 Es Dios quien
a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido,
22 nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nues-
tros corazones.**

**23 Pongo a Dios por testigo sobre mi alma de que por amor
vuestro no he ido todavía a Corinto. 24 No porque pretendamos
dominar sobre vuestra fe, sino porque queremos contribuir a
vuestro gozo, pues en la fe os mantenéis firmes.**

Alude aquí el Apóstol a un proyectado viaje a Corinto que luego no realizó, siendo ello causa de que algunos le acusaran de hombre inconstante y falto de palabra, un juguete del *sí* y del *no*. El Apóstol trata de defenderse, y da la razón de por qué no realizó ese viaje.

El viaje proyectado (v.15-16) presenta un itinerario distinto del de 1 Cor 16,5-6, donde se preveía la visita primero a Macedonia y luego a Corinto, mientras que aquí se prevé primero la visita a Corinto y luego a Macedonia, volviendo de allí a Corinto, para, finalmente, dirigirse a Judea. ¿Cuándo había prometido el Apóstol a los corintios hacer ese viaje? Tenemos que movernos entre conjeturas. Lo más probable es que fuera a raíz de la rápida visita que les hizo entre la primera y la segunda carta, como ya explicamos poco ha en la introducción a esta segunda. El Apóstol habla de «segunda gracia» (v.15), pues con ese nuevo viaje repetía la prueba de estima y afecto hacia los corintios, con la consiguiente efusión de gracias divinas que sus visitas apostólicas llevaban consigo.

El que prometiera esa visita y luego no la realizara, no es, dice el Apóstol, porque obrara a la ligera o se dejara llevar de «sentimientos humanos», mirando a la propia comodidad (v.17). Y con una especie de juramento, invocando la fidelidad de Dios, protesta de haber siempre obrado con constancia y lealtad (v.18); cosa, añade, que es simple consecuencia de que predicamos a Cristo, y Cristo

no ha sido «sí y no», sino que en El todo es «sí» (v.19-20). Esas «promesas divinas» de que habla el Apóstol (v.20), son las promesas mesiánicas, que se han cumplido en Cristo y deben hacer felices a los hombres (cf. 7,1; Rom 9,4; 15,8; Gál 3,16; Heb 6,12); gracias a El, estamos seguros de haberse ya cumplido y pronunciamos el litúrgico «amén» (=*así es)* al final de las oraciones públicas (cf. 1 Cor 14,16), adhiriéndonos a ellas firmemente por la fe, para gloria de Dios. El «Silvano» aludido en el v.19 es el «Silas» de los Hechos, que había acompañado al Apóstol en la evangelización de Corinto (cf. Act 18,5).

Todavía no se contenta San Pablo con lo dicho. Recalcando la misma idea de constancia y lealtad, afirma que es Dios mismo quien «a él y a los corintios los mantiene firmes en Cristo» (v.21). ¿Cómo y cuándo les ha concedido Dios esa firmeza en la fe? El Apóstol responde con tres imágenes, hoy familiares en el vocabulario cristiano: «nos ha *ungido...*, *sellado...*, dado las *arras* del Espíritu» (v.22). Parece claro que alude aquí el Apóstol, no precisamente a la vocación al apostolado, como fue opinión común entre los expositores antiguos, sino más bien al sacramento del bautismo, y probablemente también al de la confirmación, dos sacramentos íntimamente relacionados (cf. Act 2,38; 8,17-18). Lo de «ungidos» sería un eco del nombre mismo de «Cristo», palabra griega que equivale a *Ungido* (cf. Act 4,26-27), y significaría la unción espiritual que recibimos en el bautismo mediante la gracia, quedando incorporados a Cristo y constituidos hijos de Dios y herederos del cielo (cf. Rom 6,4; 8,17). Por esa nuestra incorporación a Cristo quedamos como «sellados», es decir, marcados con el distintivo de que somos propiedad de otro y ya no nos pertenecemos (cf. 1 Cor 1,13; 3,23). En cuanto a «las arras del Espíritu» que Dios pone en nuestros corazones, podría ser también una alusión al bautismo, donde ciertamente se nos concede el Espíritu; pero juzgamos más probable que haya una alusión a la confirmación (cf. 1 Cor 12,13), que incluso quizás late ya antes en la palabra «sellados» (cf. Ef 1,13-14). El término «arras» (ἀρραβών) indica que la presencia del Espíritu en los cristianos es como un anticipo o primera entrega de la vida bienaventurada futura.

Por fin, San Pablo da la razón de por qué abandonó su proyectada visita a los corintios. Dice, y lo afirma con juramento, que fue «por miramiento» a ellos (v.23); o, como declara más poco después, para no tener que volver «en tristeza» (2,1). Alude aquí el Apóstol a su rápida y todavía reciente visita, llena de tan amargos recuerdos. Por misericordia hacia ellos no quiso hacer otra igual, pues se habría visto obligado a tener que tomar severas medidas. Y que sepan que «no pretende dominar sobre su fe», imponiéndola por la fuerza, como tratan de hacer algunos pseudoapóstoles (cf. 11,20), sino sólo y únicamente ayudarles a conseguir esa alegría que es consecuencia de la fe, en la que ellos se mantienen firmes (v.24; cf. Rom 15,13; Gál 5,22; Flp 1,25).

La carta «en lágrimas». 2,1-11

[1] He hecho propósito de no ir otra vez a vosotros en tristeza.
[2] Porque si yo os contristo, ¿quién va a ser el que a mí me alegre
sino aquel que por mí se entristeció? [3] Y esto mismo os escribí,
para que cuando vaya no tenga que entristecerme de lo que
debiera alegrarme, confiando en todos vosotros, pues mi gozo
es también el vuestro. [4] Os escribí en medio de una gran tribu-
lación y ansiedad de corazón con muchas lágrimas, no para
que os entristezcáis, sino para que conozcáis el gran amor que
os tengo.
[5] Si alguno me contristó, no me contristó a mí, sino, en cierto
modo, para no exagerar, a todos vosotros. [6] Bástele a ése la co-
rrección de los más, [7] pues casi habríamos de perdonarle y con-
solarle, para que no se vea consumido por excesiva tristeza. [8] Por
eso os ruego que públicamente le ratifiquéis vuestra caridad,
[9] pues para esto os escribí, a fin de conocer vuestra virtud y vues-
tra obediencia. [10] Y al que vosotros algo perdonéis, también le
perdono yo, pues lo que yo perdono, si algo perdono, por amor
vuestro lo perdono en la presencia de Cristo, [11] para no ser
víctimas de los ardides de Satanás, ya que no ignoramos sus
propósitos.

Pasaje éste lleno de ternura y amor. San Pablo dice a los corintios que, en vez de la visita personal, que hubiera tenido que resultar penosa, les escribió una carta en la que trató de arreglar las cosas desde lejos, pues juzgaba que así sería menos violenta la situación para ambas partes.

Son emocionantes esas expresiones: «Si yo os contristo, ¿quién va a ser el que a mí me alegre?» (v.2). ¡No podría tener alegría si ve tristes a sus queridos corintios! Por eso no quiso hacerles la visita prometida (v.1), como así se lo dijo ya «por escrito» en carta anterior (v.3). Esa carta se la escribió «en medio de una gran tribulación y con muchas lágrimas», pero no para que «se entristecieran», sino llevado únicamente del gran amor que les tiene (v.4). Aquí no dice más el Apóstol; sin embargo, por lo que dice más tarde, junto a frases de afecto, debieron también brotar de su pluma frases bastante duras (cf. 7,8-12).

El motivo de esa situación reflejada en la carta, al menos el inmediato y directo, fueron los graves acontecimientos que habían tenido lugar en su anterior visita a Corinto y que culminaron en una injuria pública a su persona. Es difícil poder interpretar de otra manera los v.5-11. Hay aquí un ofendido, que es Pablo (v.5.10; cf. 7,12), y un ofensor, que es «castigado» por la comunidad (v.6), y para el que Pablo pide perdón, a fin de que no se sienta oprimido por la excesiva tristeza y sea víctima de los ardides de Satanás (v.7-11). Cierto que esa ofensa es presentada también como ofensa a la comunidad (v.5), pero todo da la impresión de que eso es sólo de manera indirecta y que el lenguaje de Pablo está motivado por un delicado sentimiento de humildad, tratando de dar a entender que no le preocupa tanto su ofensa personal cuanto las re-

percusiones que esa ofensa tuvo en la comunidad. Es debido también a esa delicadeza el que anteponga al suyo el perdón que debe dar la comunidad (v.7-8), aunque dando luego a entender con bastante claridad que es una ofensa que necesita su perdón personal (v.10). Determinar más cuál fuera la naturaleza de la ofensa y quién el ofensor no es posible. Probablemente el Apóstol se expresó intencionadamente de modo tan genérico, para no suscitar demasiado al vivo, con detalles innecesarios, la imagen vergonzosa de lo ocurrido. Los corintios entendían de sobra sus palabras, aunque para nosotros hoy resulten oscuras.

Tal es, en líneas generales, la interpretación que juzgamos más probable de este pasaje. Suponer que San Pablo esté aludiendo a su carta primera a los Corintios y al caso del incestuoso, conforme fue opinión corriente entre los expositores antiguos y siguen todavía hoy defendiendo algunos, nos parece muy difícil de sostener. Remitimos a lo dicho en la introducción. Añadimos ahora únicamente la explicación de algunas frases particulares. Con la expresión: «no me contristó a mí, sino en cierto modo (ἀπὸ μέρους), para no exagerar (ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ), a todos vosotros» (v.5), quiere decir el Apóstol que la comunidad deploró la acción, pero no fue *toda* la comunidad, pues hubo algunos que no compartieron esos sentimientos de repulsa; por eso pone «en cierto modo», pues sin esa restricción habría exageración en lo que dice. Es la misma idea que expresa luego, al afirmar que la corrección fue impuesta al culpable *por los más* (v.6). Cuando habla de que perdona al culpable «en la presencia de Cristo» (v.10), trata de dar elevación a su acción personal, dando a entender que Cristo, de quien deriva el poder de perdonar, mira complacido ese rasgo de perdón. Finalmente, con la expresión «para no ser víctima de los ardides de Satanás» (v.11), alude el Apóstol a las funestas consecuencias que puede tener la falta de perdón al culpable; pues Satanás, que se aprovecha de todo para hacer el mal (cf. 1 Pe 5,8), tratará de inducir a éste a sentimientos de desesperación y venganza, dando ocasión a los enemigos de Pablo para atacarle de dureza y sembrar divisiones y discordias entre los fieles.

Inquietud por tener noticias de los corintios. 2,12-17

12 Habiendo ido a Tróade para anunciar el evangelio de Cris-
to, no obstante hallar una puerta abierta en el Señor, 13 no hallé
sosiego para mi espíritu por no haber encontrado allí a Tito,
mi hermano; y despidiéndome de ellos, partí para Macedonia.
14 Sean dadas gracias a Dios, que en todo tiempo nos hace triun-
far en Cristo, y por nosotros manifiesta en todo lugar el aroma
de su conocimiento; 15 porque somos para Dios el buen olor de
Cristo en los que se salvan y en los que se pierden; 16 en éstos
olor de muerte para muerte, en aquéllos olor de vida para vida.
Y para esto, ¿quién es suficiente? 17 Porque no somos como mu-
chos, que trafican con la palabra de Dios, sino que sinceramen-
te, como de Dios, hablamos delante de Dios en Cristo.

Poco después de haber escrito la carta «en lágrimas», San Pablo hubo de salir precipitadamente de Efeso, debido al tumulto pro-

movido contra él por el platero Demetrio (cf. Act 20,1). El portador de la carta había sido Tito, uno de los más fieles colaboradores del Apóstol (cf. 8,23; Gál 2,1; Tit 1,4), y habían quedado en encontrarse en Tróade, ciudad de Misia (cf. Act 16,8), por donde San Pablo pensaba pasar, camino de Macedonia y Grecia. Mas, llegado a Tróade, no encontró allí todavía a Tito, y fue tal su ansiedad por tener noticias de los corintios, que salió en seguida para Macedonia (v.12-13), donde podría encontrarse con él más pronto, pues, al parecer, ése era el camino que Tito debía seguir de vuelta de la misión de Corinto. Y Pablo lo sabía.

Efectivamente, en Macedonia encontrará a Tito, que le da noticias bastante consoladoras de los corintios (cf. 7,5-7). Mas el estilo de Pablo es único. Antes de narrar ese encuentro, se entretiene en una serie de consideraciones sobre el ministerio apostólico (2,14-7,4), que, ante las buenas noticias de Tito, surgen espontáneamente de su corazón, como grito de reconocimiento a Dios, que se digna valerse de los apóstoles para difundir el Evangelio. Es pensando en el caso de los corintios por lo que exclama: «doy gracias a Dios, que nos hace triunfar en Cristo» (v.14); y eso le sirve de punto de partida para todas las consideraciones que vienen después, antes de narrar concretamente el encuentro con Tito.

La expresión «nos hace triunfar en Cristo» (θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ) no alude, directamente al menos, a los triunfos del Apóstol, sino al triunfo de Dios, a quien San Pablo imagina recorriendo el mundo como triunfador, a imagen de los generales victoriosos a su entrada en Roma, llevando en su cortejo a los apóstoles (cf. Col 2,15), que van difundiendo por todas partes, cual suave «aroma» que sube de la tierra al cielo, el conocimiento de Cristo; conocimiento que para unos es causa de vida y de salud eterna, y para otros, por su incredulidad, causa de muerte y de condenación (v.16; cf. 1 Cor 1,18; Lc 2,34). La pregunta final: «Y para esto, ¿quién es suficiente?» (v.16), surge en el ánimo del Apóstol como por reacción. El tiene plena conciencia de que ningún hombre se basta a sí mismo para esa misión de evangelizar; así lo dirá luego claramente (cf. 3,5). Pero sabe que hay otros que no piensan así; y su temperamento le lleva a encararse con ellos antes de dar la prueba directa, acusándoles de «traficar» (καπηλεύοντες) con la palabra de Dios, que presentan adulterada y no limpia y genuina, como deben hacer los verdaderos apóstoles y hace él (v.17; cf. 4,2).

Las cartas comendaticias de Pablo. 3,1-3

1 ¿Voy a comenzar de nuevo a recomendarme a mí mismo? ¿O necesito, como algunos, de cartas que nos recomienden a vosotros o en que vosotros me recomendéis? 2 Mi carta sois vosotros mismos, escrita en nuestros corazones, conocida y leída de todos los hombres, 3 pues notorio es que sois carta de Cristo,

expedida por nosotros mismos, escrita, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne que son vuestros corazones.

Sabe el Apóstol que sus adversarios de Corinto, apoyándose quizás en algunas frases de sus escritos (cf. 1 Cor 4,18-21; 9,1; 14,18; 15,10), le acusaban de arrogancia y ambición (cf. 7,2; 10,10; 11-22-23). Todo para ganarse admiradores. La alabanza que, comparándose con ellos, acababa de hacer de sí mismo (cf. 2,17), podía dar pie a nuevas críticas; por eso sale en seguida al paso, con dos preguntas que están cargadas de ironía (v.1). Son ellos, sus adversarios, los que necesitaron cartas de recomendación. Aquí no les dice más. Volverá a ocuparse de ellos en los c.10-13. Estas cartas informativas o de recomendación eran corrientes en la diáspora judía (cf. Act 28, 21), y también entre los cristianos (cf. Act 18,27; Rom 16,1-2).

San Pablo, con una metáfora atrevida, llama a los corintios su «carta» de recomendación (v.2). Quiere decir que su labor en Corinto era como una carta abierta, que todos podían leer, y que estaba indicando a todo el mundo qué clase de apóstol era él. Ya en otra parte había dicho que los cristianos de Corinto eran el «sello de su apostolado» (1 Cor 9,2). Esta carta la llevaba «escrita en su corazón», según era el amor y afecto con que siempre los estaba recordando (cf. 7,3). Claro que, más que carta suya, eran «carta de Cristo» (v.3), del que él era simple instrumento (cf. 1 Cor 3,5-9); y había sido escrita, no con tinta, sino con la virtud interna y vivificadora del Espíritu Santo, que es algo mucho más permanente que la tinta. La imagen «tablas de piedra» y «corazones de carne» está tomada del Antiguo Testamento (cf. Ex 24,12; 31,18; Jer 31,33; Ez 36,26), y con ella insinúa ya San Pablo la diferencia entre la Antigua y la Nueva Alianza, de que va a hablar a continuación.

Ministerio de la «letra» y ministerio del «espíritu». 3,4-18

4 Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios: 5 No
que nosotros seamos capaces de poner en cuenta cosa alguna
como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de
Dios. 6 El nos capacitó como ministros de la nueva alianza,
no de la letra, sino del espíritu, que la letra mata, pero el espíritu
da vida. 7 Pues si el ministerio de muerte escrito con letras sobre
piedras fue glorioso, hasta el punto de que no pudieran los hijos
de Israel mirar el rostro de Moisés a causa de su resplandor,
con ser transitorio, 8 ¡cuánto más no será glorioso el ministerio
del espíritu! 9 Si el ministerio de condenación es glorioso,
mucho más glorioso será el ministerio de la justicia. 10 Y en
verdad, en este aspecto aquella gloria deja de serlo, comparada
con esta otra gloria sobreeminente. 11 Porque si lo transitorio
fue glorioso, ¿cuánto más lo será lo que permanece?
12 Teniendo, pues, tal esperanza, procedemos con plena fran-
queza, 13 y no como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro
para que los hijos de Israel no pusiesen los ojos en una gloria

destinada a perecer. [14] Pero sus entendimientos estaban velados y lo están hoy por el mismo velo que continúa sobre la lección de la Antigua Alianza, sin percibir que sólo por Cristo ha sido removido. [15] Hasta el día de hoy, siempre que leen a Moisés, el velo persiste tendido sobre sus corazones; [16] mas cuando se vuelvan al Señor, será corrido el velo. [17] El Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor, está la libertad. [18] Todos nosotros a cara descubierta reflejamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el espíritu del Señor.

La idea fundamental de esta perícopa es hacer ver que los predicadores del Evangelio son ministros de una revelación o economía muy superior a la de Moisés. Como punto de partida, San Pablo toma el pensamiento desarrollado en 2,14-16, y dice que una tal «confianza», es a saber, la de poder considerarse como «buen olor de Cristo» y con capacidad para esa misión, le viene únicamente de la gracia de Dios por los méritos de Jesucristo (v.4). Y lo explica más en los v.5-6: de nosotros mismos no somos capaces de «poner en cuenta» (λογίσασθαι) cosa alguna, toda nuestra «suficiencia» (ἱκανότης) nos viene de Dios, que es quien «nos capacitó» (ἱκάνωσεν ἡμᾶς) como ministros de la Nueva Alianza [1].

A fin de poner de manifiesto la grandeza de esa Nueva Alianza, y, consiguientemente, la de sus ministros o servidores, San Pablo toma como punto de referencia la Antigua, que Dios había establecido con Israel en el Sinaí (v.6-11). De la Antigua dice que era Alianza de «la letra que mata..., ministerio de muerte escrito con letra sobre piedras..., ministerio de condenación»; de la Nueva, por el contrario, que es Alianza del «espíritu que da vida..., ministerio del espíritu..., ministerio de la justicia». Con todas estas expresiones, para nuestra mentalidad literaria bastante extrañas, trata el Apóstol de definir la naturaleza de ambas economías, la mosaica y la cristiana. Son expresiones cargadas de sentido y cuya inteligencia sería muy difícil, de no tener otros escritos del Apóstol que nos las aclaren. Sin duda que eran conceptos corrientes en su predicación, razón por la que fácilmente podrían ser entendidos por los destinatarios de las cartas, aunque a nosotros nos resulten oscuros. Es sobre todo en la carta a los Romanos (c.6-8) donde estas ideas han sido expues-

[1] Ha sido opinión bastante corriente entre los teólogos la de interpretar la «suficiencia» de que se habla en el v.5 como alusiva a toda la vida cristiana. El Apóstol establecería aquí un principio general: sin la ayuda de la gracia no podemos hacer ni pensar cosa alguna (ni acciones ni pensamientos) saludable en el orden sobrenatural. Es en este sentido que cita el texto paulino el concilio Arausicano II (Denz. 180). Luego, en el v.6, se haría una aplicación al caso concreto del apostolado, afirmando que es Dios quien hace a los apóstoles ministros idóneos del Evangelio, enriqueciéndolos con los dones necesarios para el desempeño de su misión.

Sin embargo, dado el contexto, más bien creemos, con la mayoría de los exegetas actuales, que San Pablo se refiere a la «suficiencia» *para el apostolado* ya desde el v.5. Eso no es obstáculo para que podamos decir también lo mismo de toda la vida cristiana, como ha definido la Iglesia contra pelagianos y semipelagianos. Añadamos que donde nosotros hemos traducido «poner en cuenta», muchos traducen «pensar alguna cosa», como hace también la Vulgata latina («cogitare aliquid»). La traducción es posible, aunque en este contexto la juzgamos menos probable. De suyo, eso no afecta a la cuestión de si en este lugar se trata de «suficiencia» para el apostolado o para toda obra buena en general.

tas con más detalle. Conforme a lo que allí dice el Apóstol, lo de «letra que mata» y «ministerio de muerte y condenación», aplicado a la Ley mosaica, no significa que la Ley no fuera en sí santa y buena, sino que la Ley, en cuanto tal, no sirvió sino para aumentar pecados, pues señalaba cuál era la voluntad de Dios, pero no daba fuerza interior para cumplirla (cf. Rom 7,7-24). Cierto que también hubo justos en el Antiguo Testamento, pero fueron tales, no merced a la Ley, sino merced a la gracia sobrenatural proveniente de los méritos previstos de Cristo, que, de suyo, era algo extrínseco a la Ley. Muy de otra condición es la Ley evangélica. En la economía del Evangelio, sin necesidad de ayuda proveniente de principios extraños, podemos conseguir la «justicia» (cf. Rom 1,17; 3,26), merced a los méritos de Jesucristo y al influjo vivificador del Espíritu que opera sobre nuestras almas (cf. Rom 5,5; 8,1-17). Supuesta esta superioridad de la nueva economía sobre la antigua, el Apóstol arguye de la siguiente manera: si el ministerio de los servidores de la antigua economía fue «glorioso», ¿cuánto más lo será el de los servidores de la nueva, entre los cuales está él? Para probar lo primero se fija en el caso de Moisés, cuya irradiación esplendorosa de gloria, al bajar de comunicar con Yahvé, no podían soportar los hijos de Israel (v.7; cf. Ex 34,29-30). En el hecho de que fuera transitorio aquel resplandor del rostro de Moisés, San Pablo ve como un símbolo del carácter *transitorio* del régimen del Sinaí, destinado a desaparecer para dar lugar al Evangelio *eterno* de Cristo (cf. v.7.11). Y dice que, en realidad, esa «gloria» pasajera de la antigua economía apenas merece llamarse gloria, si se compara con la del Nuevo Testamento (v.10). Algo así como la luz de una lámpara, muy brillante durante la noche, pero que, comparada con la luz del sol, ni siquiera merece llamarse luz.

En los v.12-18, con razonamientos muy del gusto rabínico, San Pablo hace numerosas aplicaciones del hecho de cubrirse Moisés la cara con el velo después de hablar con Dios (cf. Ex 34,29-35). Presenta ese velo como destinado, no tanto para ocultar una claridad que no podían soportar los israelitas, cuanto para impedir que se diesen cuenta de que el resplandor de su rostro iba desapareciendo a medida que pasaba el tiempo desde su última conversación con Dios (v.13). Evidentemente, San Pablo está pensando en el carácter transitorio de la Ley mosaica: ese resplandor del rostro de Moisés que los israelitas creen permanente, pero que desaparece bajo el velo, representa la gloria de la Ley, la cual es transitoria, aunque los judíos no se den cuenta. Y es que también ellos tienen un velo tendido sobre sus corazones cuando leen el Antiguo Testamento, cuyo carácter *transitorio*, que desemboca en Cristo, no comprenden (v.14-15). Cuando «se vuelvan» al Señor, aceptando el Evangelio, ya como individuos, ya como nación (cf. Rom 11,1-27), será removido ese velo, al igual que lo removía Moisés cuando volvía a hablar con Dios (v.16; cf. Ex 34,34). Eso, en cuanto a los judíos. Por lo que toca a los cristianos con conciencia de pertenecer a la economía *imperecedera* del Evangelio, no necesitamos, como necesitaba Moisés, tapar

nada, sino que procedemos con absoluta «franqueza» de lenguaje y de acción (v.12); y, a cara descubierta siempre, reflejando a manera de espejos la gloria del Señor, nos vamos asemejando más y más cada día a la imagen reflejada, conforme va operando en nosotros el espíritu (v.18). ¡Gran dignidad la del cristiano! Nada de velos ni de ocultaciones. Sin velo, como Moisés al hablar con Dios, estamos reflejando en nuestras almas el resplandor o gloria de Cristo, el cual a su vez es imagen de Dios (cf. 4,4; Col 1,15). Y este reflejo de la gloria de Cristo en nosotros es permanente, no transitorio, como era el de Moisés, haciéndonos cada día más conformes a su imagen (cf. Rom 8,29; 1 Cor 15,49; Flp 3,21), a través de la fe y de la caridad, movidas por el Espíritu.

En cuanto a la frase: «El Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor, está la libertad» (v.17), hay gran variedad de interpretaciones entre los autores [2]. Desde luego, el texto no es claro. Lo más probable es que el término «Señor» se refiera a Jesucristo, como es lo ordinario en San Pablo (cf. 1 Cor 8,6), del que se dice que es «espíritu», en el mismo sentido en que este término está contrapuesto a «letra» en el v.6. Es decir, Jesucristo es el sentido espiritual y profundo que late bajo la letra del Antiguo Testamento, verdadero *espíritu* vivificador de la antigua economía, en contraposición a la letra inerte que mata; y donde está el espíritu del Señor está la «libertad», esa libertad de que gozan los hijos de Dios independizados de la esclavitud del pecado y de la Ley (cf. Rom 8,1-17; Gál 4,21-31) y que el Apóstol poseía a plenitud (cf. v.12). En su anterior carta a los Corintios, San Pablo había dicho ya de Jesucristo que era «espíritu vivificante» (cf. 1 Cor 15,45). Todo esto no quiere decir que *in obliquo* no quede también aludido el Espíritu Santo. Jesucristo y el Espíritu Santo, que ciertamente son dos personas distintas, no tienen intereses contrapuestos en la santificación de las almas, sino perfectamente compenetrados. Podemos muy bien decir, desde el punto de vista espiritual, que vivimos por el Hijo y vivimos por el Espíritu; o, más exactamente, que vivimos del Espíritu enviado por el Hijo.

Pablo, heraldo de la verdad. 4,1-6

**1 Por esto, investidos de este ministerio de la misericordia,
no desfallecemos, 2 sino que, desechando todo indigno tapujo
y toda astucia, en vez de adulterar la palabra de Dios, manifestamos la verdad y nos recomendamos nosotros mismos a
toda humana conciencia ante Dios. 3 Si nuestro evangelio
queda encubierto, es para los incrédulos, para los que se pierden, 4 cuya inteligencia cegó el dios de este mundo, para que
no brille en ellos la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, que
es imagen de Dios. 5 Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor, y, cuanto a nosotros, nos pre-**

[2] Cf. F. PRAT, *La Théologie de S. Paul* II (París 1937) p.522-529; C. LATTEY, *Dominus autem Spiritus est:* Verbum Domini 20 (1940) 187-189; B. SCHNEIDER, *Dominus autem spiritus est* (Roma 1951).

dicamos siervos vuestros por amor de Jesús.
6 Porque Dios, que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios que brilla en el rostro de Cristo.

Sigue San Pablo en la misma línea temática de los versículos anteriores, pero en estilo ya más polémico. No es él como sus adversarios, que adulteran la palabra de Dios y usan de tapujos indignos, sino que, habiendo recibido toda su «suficiencia» de Dios (cf. 3,5-6), predica siempre con sinceridad y franqueza (v.1-2; cf. 3,12). Si no todos aceptan su predicación, es debido a sus malas disposiciones, provocadas y atizadas por el demonio o «dios de este mundo», que trata de restar almas a Cristo, impidiéndoles que conozcan el Evangelio, en el que resplandece Jesucristo, imagen de Dios (v.3-4; cf. 2,11; Ef 2,2; Jn 12,31). La afirmación de que Jesucristo es «imagen de Dios» la encontramos también en Col 1,15 y Heb 1,3; y prácticamente a ella equivale la expresión que viene luego: «gloria de Dios en el rostro de Cristo» (v.6). La gloria de Dios, que era inaccesible (cf. Jn 1,18), reverberando en el rostro de Cristo, como antes transitoriamente en el de Moisés (cf. 3,7), se hizo accesible; y nosotros podemos ver en Cristo, en su persona y acciones, como encarnadas las perfecciones divinas. Como Dios es imagen adecuada; como hombre, es imagen visible; y estas dos propiedades, adecuación y visibilidad, hacen que Jesucristo sea la única imagen perfecta de Dios.

Todavía insiste San Pablo, con ese «pues» del v.5, en que la culpa de que algunos no acepten el Evangelio no está de la parte del predicador. Ellos no tratan de predicarse a sí mismos para ganar aplausos, sino que predican únicamente a Cristo, que es el auténtico «Señor» (cf. 1 Cor 8,6), considerándose como simples «siervos de los fieles por amor de Jesús» (v.5). En sustancia, es la misma idea expresada ya en 1 Cor 3,22. Ha sido Dios, aquel mismo Dios que al principio del mundo hizo brillar la luz de entre las tinieblas (cf. Gén 1,3), quien ha iluminado también sus corazones para que prediquen a Jesucristo, reflejo de la gloria del Padre (v.6). No parece caber duda que San Pablo, aunque habla en plural y lo que dice se aplica a todos los apóstoles, está pensando sobre todo en su caso, cuando el Señor, con un milagro no menor al de la creación de la luz, le iluminó a él en el camino de Damasco (cf. Gál 1,15-16).

Vasos de barro en las manos de Dios. 4,7-18

7 Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra.
8 En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos;
9 perseguidos, pero no abandonados; derribados no nos anonadamos,
10 llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo.
11 Mientras vivimos

estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal.
[12] De manera que en nosotros obra la muerte, en vosotros la vida.
[13] Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: «Creí, por eso hablé», también nosotros creemos, y por esto hablamos;
[14] sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros;
[15] porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en muchos acreciente la acción de gracias para gloria de Dios.
[16] Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día.
[17] Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable,
[18] y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas.

En toda esta perícopa, San Pablo, refiriéndose particularmente a los apóstoles o ministros del Evangelio, no hace sino desarrollar una paradoja: la de que no somos nada de parte nuestra, pero podemos mucho con la ayuda de Dios. Precisamente, siendo nosotros tan poca cosa, es como resalta más la grandeza y poder divinos en la difusión del Evangelio.

La tesis fundamental está ya claramente enunciada en el v.7. La expresión «vasos de barro» parece ser literariamente una reminiscencia de Gén 2,7, aunque en este contexto no se refiera exclusivamente al cuerpo, sino al hombre todo entero, con capacidades tan limitadas y sujeto a mil miserias y debilidades. El «tesoro» de que los apóstoles son portadores es el ministerio mismo apostólico, dignidad sublime que Dios les ha confiado. A continuación (v.8-9), San Pablo, con gran riqueza de estilo y valiéndose de imágenes que recuerdan las luchas de los atletas, traza un breve cuadro de lo que es la vida de un apóstol: de una parte (la nuestra), debilidades y temblores; de otra (la gracia), fortaleza y triunfos.

Esos dos aspectos los resume en el v.10 diciendo que los apóstoles llevan siempre en el cuerpo la «mortificación» (νέκρωσις) de Jesús, para que también la «vida» de Jesús se manifieste en su cuerpo. Hay aquí un pensamiento sumamente interesante que vamos a intentar declarar. Trata San Pablo de dar a entender que la vida de un apóstol o ministro del Evangelio debe ser una reproducción de la vida de Cristo. Pues bien, la vida de Cristo tiene dos aspectos completamente distintos: *Cristo paciente*, que sufre y muere para redimir a los hombres, y *Cristo glorioso*, que vive vida pujante e indefectible, fruto de aquella redención dolorosa. Es lo que debe aparecer también en los apóstoles: de una parte, continuas tribulaciones, que se funden con las de Cristo y forman con ellas cierta unidad (cf. Col 1,24), y de otra, manifestación de vida pujante interior con que pueden resistir a tantas tribulaciones, y que, a su tiempo, aparecerá con todo su esplendor en el cielo, junto a Cristo resucitado. La misma idea se repite en el v.11; y prácticamente también en el v.12, aunque aquí el aspecto glorioso o de «vida»

se pone explícitamente sólo en los fieles, que se aprovechan de la obra redentora de los sufrimientos de Cristo, con los que van asociados los de los apóstoles. Sin embargo, no cabe duda que el primero que participa de esa vida es el mismo apóstol que la propaga (cf. v.16).

En los v.13-18 se declara más esa vida, atendiendo a su fase final de desarrollo, que es la vida de gloria en el cielo, y cuya esperanza sostiene a los apóstoles en sus tribulaciones. San Pablo comienza citando Sal 116,10, para decirnos que el mismo espíritu de fe y confianza en Dios que tenía el salmista tiene también él, sabiendo que Dios «le resucitará» a su debido tiempo y podrá «estar con sus fieles» en el cielo (v.13-14; cf. Rom 8,11). Esta última expresión está rebosando cariño, y debía servir de estímulo a los corintios, pensando también ellos en la suerte gloriosa que les esperaba. Les vuelve a repetir (v.15; cf. v.5) que los apóstoles están para los fieles, aunque, como fin último, buscan la gloria de Dios: habiendo más fieles, habrá más que den gracias (cf. 1,11). Insiste todavía en recordar (v.16-18) que la esperanza del premio futuro, de mucho más peso que las momentáneas tribulaciones presentes, da ánimo a los apóstoles para «no desmayar», sabiendo que, aunque el cuerpo u «hombre exterior» se vaya deshaciendo con las fatigas, el espíritu u «hombre interior» va creciendo progresivamente en la vida de gracia, que desembocará en la vida de gloria, llevando consigo incluso la glorificación del cuerpo (v.16-18; cf. Rom 8,11; 1 Cor 15,22-28).

Firme esperanza de los ministros del Evangelio. 5,1-10

1 Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión eterna se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos. 2 Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, 3 supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. 4 Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. 5 Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. 6 Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, 7 porque caminamos en fe y no en visión, 8 pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. 9 Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, 10 puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho mientras vivió en el cuerpo, bueno o malo.

Continúa San Pablo desarrollando la idea expresada ya en los últimos versículos del capítulo anterior, es a saber, nuestra firme y consoladora esperanza de una vida gloriosa en el cielo. Es uno de los pasajes más hermosos de San Pablo, y en él se inspira el

prefacio de la misa de difuntos: «para tus fieles, Señor, la vida se cambia, no se pierde, y al desmoronarse la casa de su cuerpo en el destierro de este mundo, entran en posesión de una mansión eterna en el cielo».

Efectivamente, la primera imagen usada por San Pablo es la de una «casa» o «tienda». El «vaso de barro», de que habló antes (cf. 4,7), se convierte ahora en una «tienda» o casa de poca consistencia, destinada a ser destruida después de algún tiempo, para dejar lugar a otra «casa» mucho más sólida y duradera (v.1). Evidentemente, San Pablo está aludiendo al *cuerpo* humano, al que considera como morada en que habita el alma, morada que ahora es corruptible y después será incorruptible y eterna (cf. 1 Cor 15,35-53). Es obvio que el Apóstol prefiera la morada incorruptible a la corruptible; es decir, el cuerpo glorioso del cielo al cuerpo mortal de aquí abajo. Es la idea que desarrolla en los v.2-5. Sin embargo, junto a esa idea fundamental, expresa otras marginales, que no son ya tan claras. La dificultad proviene sobre todo de los términos *desnudos, vestidos, sobrevestidos.* ¿Qué significan para San Pablo esos términos? No pocos autores, siguiendo al Crisóstomo, los han interpretado como si San Pablo estuviese aludiendo a la diversa suerte de justos y pecadores en la resurrección general, *revestidos* los unos con el cuerpo de gloria y los otros privados de él. Ni han faltado quienes supongan (Plümmer, Windisch) que lo que pretende el Apóstol es excluir para sí y para sus fieles la perspectiva de una etapa intermedia entre la muerte y la concesión del cuerpo glorioso, dejando traslucir que éste nos será concedido *en seguida después de la muerte.* Creemos, dado el contexto, que la interpretación es muy otra, la misma que hoy defienden la inmensa mayoría de los autores. Late aquí la idea enunciada en 1 Cor 15, 50-54 y 1 Tes 4,13-18, es a saber, la de que algunos fieles de la última generación no morirán, sino que su cuerpo terreno será transformado en cuerpo glorioso sin pasar por la muerte y corrupción. San Pablo manifiesta sus deseos de ser uno de ellos. Cambiando la imagen de «tienda» (v.1) por la de «vestido», dice que quiere ser «sobrevestido» del cuerpo glorioso (v.2), supuesto que se halle «vestido» y «no desnudo», es decir, supuesto que esté aún viviendo en el cuerpo y no despojado de él por la muerte (v.3). Y todavía lo repite con más fuerza en el v.4: «no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos». Ello no significa que dé por supuesto que haya de vivir hasta la *parusía,* y ni siquiera que lo dé como probable; lo da simplemente como posible y como *deseable.* Es la natural repugnancia hacia la muerte que sentimos todos; a todos nos gustaría que, sin tener que separarnos de este cuerpo que ahora tenemos, fuese despojado de sus miserias y revestido de las dotes del cuerpo glorioso. Es lo que desearía San Pablo. En el v.5 afirma que Dios mismo es quien «nos ha hecho así», poniendo en nosotros ese deseo de vida indefectible, y dándonos «las arras de su Espíritu», que es ya como un anticipo o primera entrega de la vida bienaventurada del cielo (cf. 1,22).

A continuación el Apóstol (v.6-8) concentra su mirada en Jesucristo, que nos está esperando en el cielo, nuestra verdadera patria, del que ahora, mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes, teniendo que caminar «en fe y no en visión» (cf. 1 Cor 13,12). De esta añoranza por la patria y estar con Cristo habla también en Flp 1,21-25 y 3,20-21. La relación de continuidad que el Apóstol establece entre *partir del cuerpo* y *estar presentes al Señor* (v.8), claramente deja entender que la reunión del cristiano con Cristo tendrá lugar en seguida después de la muerte individual. Serían vanos esos deseos de morir si, una vez separada el alma del cuerpo, no se le concediese la visión beatífica, teniendo que esperar hasta el final de los tiempos en la resurrección general. Es la misma doctrina que encontramos también en otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Lc 16,22-23; 23,43). Por lo demás, San Pablo, que, no obstante sus visiones y ansias místicas, sabía tener los pies muy fijos en el suelo de la dura realidad, se recuerda a sí mismo que su tarea presente consiste en hacer ahora *aquí* la voluntad de Cristo, al cual habremos de dar cuenta de todas las acciones realizadas mientras vivimos en esta carne mortal (v.9-10; cf. Act 10,42). Parece claro, en conformidad con el v.8, que San Pablo se refiere al juicio particular de cada uno después de la muerte, no al juicio universal al final de los tiempos (cf. Mt 25,31-46).

La caridad de Cristo, resorte del apostolado. 5,11-21

**11 Sabedores, pues, del temor del Señor, hacemos por sin-
cerarnos ante los hombres, que a Dios bien de manifiesto le
estamos; espero que también a vuestra conciencia. 12 No es
que otra vez pretendamos recomendarnos, sino daros ocasión
para gloriaros en nosotros, a fin de que tengáis qué responder
a los que ponen la gloria en lo exterior y no en lo interior.
13 Porque, si loqueamos, es por Dios; si juicioseamos, es por
vosotros. 14 La caridad de Cristo nos constriñe, persuadidos
como lo estamos de que, si uno murió por todos, luego todos
son muertos; 15 y murió por todos para que los que viven no
vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó.
16 De manera que desde ahora a nadie conocemos según la
carne; y aun a Cristo sí le conocimos según la carne, pero ahora
ya no así. 17 De suerte que el que está en Cristo es una criatura
nueva y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo. 18 Mas todo esto viene
de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo, y nos ha
confiado el ministerio de la reconciliación. 19 Porque a la ver-
dad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y
no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la pala-
bra de reconciliación. 20 Somos, pues, embajadores de Cristo,
como si Dios os exhortase por medio de nosotros. Por Cristo
os rogamos: Reconciliaos con Dios. 21 A quien no conoció el
pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en El fuéramos
justicia de Dios.**

Nadie podrá leer sin emoción estas líneas del Apóstol, que rebosan amor a Jesucristo, a cuya obra de salud aluden constante-

mente. La idea del juicio divino, últimamente mencionada, liga esta sección con la precedente.

Pablo, que sabe ha de dar cuenta ante el tribunal de Jesucristo de todas sus acciones (v.10), quiere dejar bien claro cuáles son los móviles de su apostolado. No quiere tapujos ni ocultaciones. La sinceridad de su proceder es manifiesta a Dios, pero quiere que lo sea también a los hombres (v.11). Y no va a hablar de esto porque de nuevo quiera alabarse (cf. 3,1), sino simplemente para que sus fieles puedan gloriarse en él y sepan cómo responder a los que le calumnian, llenos, sí, de *exterioridades* y palabrería, pero faltos de realidades auténticas *interiores* (v.12). El Apóstol no concreta más. Es posible que esos falsos apóstoles, adversarios de Pablo, hicieran ostentación de su origen judío y de su trato con los Doce (cf. 10,7; 11,18). Lo que sí parece claro es que a Pablo le acusaban de exaltado y de «loco». Así hará también más tarde Festo en Cesarea (cf. Act 26,24). Pablo recoge la acusación y dice que si hace el «loco», mostrando un celo apostólico que muchos toman por locura, sepan que lo hace por Dios; pero sepan, añade un poco humorísticamente, que sabe también hacer el «cuerdo», como está haciendo ahora con ellos, al tenerles que dar tantas explicaciones (v.13).

Después de estos preliminares, señala concretamente cuál es el móvil de su apostolado: «la caridad de Cristo» (v.14). He ahí lo que no le deja descansar, lo que le impele a una completa entrega a la obra apostólica, lo que es causa de sus «locuras» y de sus «corduras». Ese «amor de Cristo» (ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ), como se deduce de las expresiones que vienen a continuación, es sobre todo el *amor de Cristo a nosotros;* es claro, sin embargo, que ese amor está exigiendo la correspondencia, es decir, el *amor de nosotros a Cristo*, y en la mente de Pablo no se conciben separados. La afirmación de que «la muerte de Cristo es muerte de todos» (v.14), que sustancialmente vuelve a repetir en el v.15 y en el v.21, constituye el verdadero eje de la doctrina de la redención: un solo hombre, Cristo, ha muerto y resucitado por todos, en calidad de representante de la humanidad. Hay una doble corriente entre nosotros y Cristo: corriente de pecado, que va de nosotros a El, y corriente de justicia, que viene de El a nosotros. No se trata simplemente de que ha muerto y resucitado *en beneficio nuestro;* eso es verdad, pero no va hasta el fondo del problema. La clave de la solución ha de buscarse en el principio de solidaridad, como explicamos con más detalle al comentar otros textos paulinos parecidos a éstos (cf. Rom 8,3-4; Gál 3,13-14). La muerte y resurrección de Cristo fue un hecho histórico que tuvo lugar hace ya muchos años; aunque, tratándose de cada hombre en particular, la muerte y resurrección no tiene lugar sino en el bautismo, que es el momento en que, de hecho, se incorpora a Cristo muerto y resucitado (cf. Rom 6,3-11).

Como consecuencia de esta incorporación y de esta nueva vida a la que nace, el cristiano a nadie debe conocer «según la carne» (v.16), siendo en realidad como una «criatura nueva» (v.17; cf. Gál 6,15; Ef 4,24; Col 3,9-10). La expresión «conocer según la carne»

equivale prácticamente a conocer según las apariencias exteriores, guiados por consideraciones puramente humanas. Es el conocimiento que Pablo confiesa haber tenido de Cristo (v.16), en consonancia con los criterios de la corriente farisea en que estaba educado (cf. Gál 1,13-14; 1 Tim 1,13). Evidentemente, no se refiere a que hubiera conocido a Cristo *personalmente;* pues, en ese caso, ¿qué significaría lo de que «ahora ya no le conoce así»? Esta expresión no parece significar otra cosa sino que ahora, a partir de su conversión, le conoce cual corresponde a una «criatura nueva», renovada por la acción de la gracia, única que está capacitada para juzgar de las cosas de Dios (cf. 1 Cor 2,14-15).

Los v.18-21 constituyen como la conclusión de cuanto ha venido diciendo, pero aplicándolo directamente al ministerio apostólico, del cual una vez más hace la apología. Hace notar que la iniciativa en el procedimiento de «reconciliación» parte de Dios, la obra la lleva a cabo Jesucristo, y los apóstoles son los encargados de darla a conocer al mundo. ¡Gran dignidad la de los apóstoles, y, consiguientemente, la de los sacerdotes, que continúan su misión! Somos «embajadores de Cristo» (v.20), dice muy alto San Pablo. Las expresiones tan fuertes y cargadas de sentido con que en el v.21 caracteriza la obra redentora de Cristo, ya quedaron explicadas al comentar el v.14.

Azares apostólicos de Pablo. 6,1-10

**1 Cooperando, pues, con El, os exhortamos a que no recibáis
en vano la gracia de Dios, 2 porque dice: «En el tiempo propicio te escuché y en el día de la salud te ayudé». Este es el
tiempo propicio, éste el día de la salud. 3 Por nuestra parte,
en nada damos motivo alguno de escándalo, para que no sea
vituperado nuestro ministerio, 4 sino que en todo nos mostramos como ministros de Dios, en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias, 5 en azotes, en prisiones, en tumultos, en fatigas, en desvelos, en ayunos, 6 en santidad, en ciencia, en longanimidad, en bondad, en Espíritu
Santo, en caridad sincera, 7 en palabras de veracidad, en el
poder de Dios, en armas de justicia ofensivas y defensivas,
8 en honra y deshonra, en mala o buena fama; cual seductores,
siendo veraces; 9 cual desconocidos, siendo bien conocidos;
cual moribundos, bien que vivamos; cual castigados, mas no
muertos; 10 como tristes, pero siempre alegres; como pobres,
pero enriqueciendo a muchos; como quienes nada tienen,
poseyéndolo todo.**

Aletea aquí el espíritu del sermón de la montaña, tomando carne en San Pablo. Junto a un impresionante recuento de tribulaciones y debilidades, otro no menos impresionante de alegrías y actos de fortaleza. Es la conocida paradoja del cristianismo. Desde el punto de vista literario, es un pasaje de subido tono lírico y uno de los más hermosos que salieron de la pluma del Apóstol. Nada hay, sin embargo, que huela a rebuscado o artificial; todo fluye espontáneo,

La perícopa está estrechamente ligada a los últimos versículos del capítulo anterior, donde el Apóstol se refirió a la obra de «reconciliación» de Dios con los hombres, para cuya difusión en el mundo fueron ellos, los apóstoles, nombrados «embajadores». Por eso, en su condición de tal, debe «cooperar» con Dios en la obra de salud, exhortando a los hombres a que «no reciban en vano» la gracia de Dios (v.1; cf. 1 Cor 3,9). Parece que el Apóstol se refiere sobre todo a la gracia de la conversión a la fe, a la que los corintios deben cooperar, a fin de que produzca en ellos los frutos de renovación y santificación que está destinada a producir. Para más urgir su exhortación, les dice que no hay tiempo que perder, pues estamos «en el tiempo propicio, en el día de la salud» (v.2). La cita es de Is 49,8, y el profeta alude a los tiempos mesiánicos. Para San Pablo, ese «tiempo propicio» y «día de salud» es el tiempo intermedio entre la primera venida de Cristo (cf. Rom 3,21-26; Gál 4,4-5) y la segunda (cf. 1 Cor 1,8; Flp 1,10), tiempo destinado al arrepentimiento y conversión (cf. Rom 13,11-14; Act 3,18-21). Que ese tiempo sea corto o largo, San Pablo lo ignora (cf. 5,3; 1 Tes 5,1-3; Mt 24,36), aunque en ocasiones manifiesta sus deseos de que sea corto (cf. 5,2; 1 Cor 16,22).

Hecha esa exhortación general (v.1-2), pasa a hablar de su conducta personal en el ejercicio del ministerio, que es el modo como ha tratado de llevar a la práctica la «cooperación» con Dios que le exige su condición de apóstol (v.3-10). Ante todo, su empeño en «no dar motivo alguno de escándalo», a fin de no desacreditar la labor apostólica con perjuicio de las almas (v.3). Y, en verdad, ¡cuánto daño se puede hacer si la conducta no responde a la doctrina que se predica! Luego mostrarse siempre cual corresponde a los «ministros de Dios», sin rehuir las penalidades (v.4-5), aprovechando los dones de Dios (v.6-7), sin perder el dominio de la voluntad por el juicio erróneo de los demás (v.8-10). ¡Magnífico ideal para todo hombre apostólico! Entre las penalidades (v.4-5), muchas provienen de sucesos fortuitos o de la malicia humana, pero otras (ayunos) se las impone voluntariamente el Apóstol. Al hablar de las virtudes y dones de Dios, San Pablo pone, como si fuera uno más, «en Espíritu Santo» (v.6). Parece que es una alusión a los carismas, cuyo dador es el Espíritu (cf. 1 Cor 12,11), y que San Pablo ciertamente poseía. Las «armas de justicia» (v.7) son las virtudes propias de la lucha cristiana, en orden a promover (ofensivas) y defender (defensivas) la justicia, que San Pablo gusta de comparar a la armadura de un guerrero (cf. 10,4; Ef 6,11-17; 1 Tes 5,8). Por lo que respecta a los v.8-10, constituyen una serie de antítesis, con las que el tono lírico del pasaje llega a su punto culminante. Nada ha logrado quebrar el ánimo del Apóstol. Ha seguido impertérrito su camino, sin dejarse afectar por los *mueras* o por los *hosannas*, sabiendo que no seremos más ni menos de lo que nuestras obras digan.

Vibrante llamada a la reconciliación y a la enmienda. 6,11-18

11 Os abrimos, ¡oh corintios!, nuestra boca, ensanchamos
nuestro corazón; 12 no estáis al estrecho en nosotros, lo estáis
en vuestras entrañas; 13 pues para corresponder de igual modo,
como a hijos os hablo, ensanchaos también vosotros.
14 No os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué con-
sorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad
entre la luz y las tinieblas? 15 ¿Qué concordia entre Cristo y
Belial? ¿Qué parte del creyente con el infiel? 16 ¿Qué concierto
entre el templo de Dios y los ídolos? Pues vosotros sois templo
de Dios vivo, según Dios dijo: «Yo habitaré y andaré en medio
de ellos y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. 17 Por lo cual,
salid de en medio de ellos y apartaos, dice el Señor; y no to-
quéis cosa inmunda, y yo os acogeré 18 y seré vuestro padre,
y vosotros seréis mis hijos y mis hijas, dice el Señor todopo-
deroso».

Pablo no sabe ya qué otra cosa añadir para ganarse de nuevo la confianza de los corintios. Les ha contado con absoluta franqueza cuál ha sido su proceder para con ellos, siempre limpio y desinteresado, sin reparar en dificultades ni fatigas. Les sigue amando extraordinariamente. ¿Qué más puede hacer?

Los v.11-13 responden a esa situación psicológica. Pide el Apóstol reciprocidad: amistad por amistad. Los corintios no están «al estrecho» y mal tolerados en su corazón «ensanchado»; pues que ellos hagan lo mismo con él, «ensanchando» también su corazón y dándole allí cabida a él. La expresión «ensanchar» el corazón viene a equivaler prácticamente a amar con intensidad, conforme a la manera de hablar corriente de que el amor intenso *dilata* el corazón.

No es fácil explicar la ilación que tengan con todo esto los v.14-18, que siguen, en los que el Apóstol exhorta a los corintios a que estén en guardia contra las infiltraciones del paganismo. Como ya hicimos notar en la introducción a esta carta, no faltan autores que creen que estos versículos no están aquí en su lugar y que la continuación de la carta habría que buscarla en 7,2. Sin embargo, dado que se hallan en todos los códices y versiones, creemos que no hay motivo para sacarlos de aquí. Cierto que parecen romper el contexto, pero tengamos en cuenta que estos saltos de pensamiento no son infrecuentes en San Pablo, quien a veces interrumpe el hilo regular para exponer conceptos complementarios que acuden a su mente, reanudando luego el hilo cuando ha expresado esos conceptos. Por lo demás, es posible que el Apóstol, pensando en las causas profundas del porqué de la «estrechez» de corazón de los corintios hacia él, las encontrase en la excesiva familiaridad de trato con los infieles. En los v.14-18 iría, pues, al fondo del problema.

Lo que en estos versículos dice a los corintios es que huyan de contactos peligrosos con los paganos. Ya en otras partes había aludido a este tema, que constituyó un problema delicado en el

cristianismo primitivo, pues ciertos contactos eran inevitables (cf. 1 Cor 5,9-13; 10,27). Lo difícil era saber mantenerse en el punto justo. La expresión «yunta desigual» (v.14) está sugerida probablemente por el precepto de la Ley mosaica, prohibiendo uncir bajo el mismo yugo animales de diversa especie (cf. Dt 22,10; Lev 19,19). Con cinco certeras preguntas, recalcando las diferencias fundamentales entre cristianismo y paganismo, San Pablo pone en guardia a los corintios contra esa «yunta desigual» entre fieles e infieles. El yugo ata a dos para una obra común, y ¿qué puede haber de común entre *justicia e iniquidad, luz y tinieblas, Cristo y Belial* [1], *creyentes e incrédulos, templos de Dios e ídolos?* La cita de Escritura de los v.16-18 está formada bastante libremente a base de diversos textos del Antiguo Testamento, principalmente Lev 26,11-12 e Is 52,11. La finalidad de San Pablo es mostrar que la unión de los fieles con Dios implica apartarse de las religiones falsas.

Alegría por las buenas noticias que le dio Tito. 7,1-16

1 Pues que tenemos estas promesas, carísimos, purifiquémonos de toda mancha de nuestra carne y nuestro espíritu, acabando la obra de la santificación en el temor de Dios.

**2 Acogednos en vuestros corazones; a nadie hemos agraviado,
a nadie hemos perjudicado, a nadie hemos explotado. 3 No lo
digo para condenaros, que ya antes os he dicho cuán dentro
de nuestro corazón estáis para vida y para muerte. 4 Tengo
mucha confianza con vosotros; tengo en vosotros grande motivo de gloria, estoy lleno de consuelo, reboso de gozo en todas nuestras tribulaciones.**

**5 Pues aun llegados a Macedonia, no tuvo nuestra carne ningún reposo, sino que en todo fuimos atribulados, luchas por
fuera, por dentro temores. 6 Pero Dios, que consuela a los
humildes, nos consoló con la llegada de Tito: 7 y no sólo con
su llegada, sino también con el consuelo que él tuvo por causa vuestra, al anunciarnos vuestra ansia, vuestro llanto y vuestro
celo por mí, con lo que creció más mi gozo. 8 Porque si con
la epístola os entristecí, no me pesa. Y si estaba pesaroso viendo que aquella carta, aunque por un momento, os había contristado,
9 ahora me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia. Os contristasteis según Dios,
para que no recibieseis daño alguno de nuestra parte. 10 Pues
la tristeza según Dios es causa de penitencia saludable, de que jamás hay por qué arrepentirse; mientras que la tristeza según
el mundo lleva a la muerte. 11 Ved cuánta solicitud os ha causado esa misma tristeza según Dios, y qué excusas, qué enojos, qué temores, qué deseos, qué celo y qué vindicaciones. Totalmente limpios os habéis mostrado en este asunto. 12 Pues si**

[1] Evidentemente, bajo el término «Belial» se designa aquí al demonio. Muchos códices tienen *Beliar* en vez de Belial, lección que consideran críticamente preferible bastantes autores. Desde luego, en la literatura judía extrabíblica (*Testamento de los doce patriarcas, Libro de los jubileos*, etc.) es corriente el nombre de *Beliar* para designar al jefe de los espíritus malignos. Probablemente se trata de la palabra hebrea *beliyaal*, usada frecuentemente en el Antiguo Testamento como nombre común en sentido de «inútil» o «perverso» (cf. Dt 13,14; 1 Sam 1,16), y que luego el judaísmo tardío, con la grafía *Beliar*, convirtió en nombre propio para designar a Satanás.

yo os escribí, no fue por el que cometió el agravio ni por el que lo recibió, sino para que se manifestase vuestra solicitud por nosotros delante de Dios.
13 Con esto nos hemos consolado. Y a este consuelo nuestro vino a unirse el extremado gozo de Tito, cuyo espíritu habéis todos confortado.
14 Que si en algo me glorié con él de vosotros, no he quedado confundido, sino que así como en todo os habíamos hablado verdad, así resultó también verdadero nuestro gloriarnos con Tito.
15 Y su cariño por vosotros se ha acrecentado viendo vuestra obediencia y el temor y temblor con que le recibisteis.
16 Me alegro de poder en todo confiar en vosotros.

Los v.1-4, aunque los hemos puesto aquí para no entremezclar capítulos, pertenecen más bien a la perícopa precedente, a la que van ligados por la partícula «pues» (οὖν). San Pablo dice a los corintios (v.1) que no hagan inútiles las anteriores «promesas» divinas (cf. 6,16-18) con su adaptación al modo de vivir pagano, sino que vivan puros de cuerpo y alma, llevando hasta el final la obra de santificación comenzada en el bautismo (cf. Rom 6,12-13; 1 Cor 7, 34; 1 Tes 5,23). Luego, continuando en la idea de 6,11-13, de nuevo pide que correspondan a su amor (v.2-4). Probablemente al insistir hasta tres veces de que a nadie ha hecho daño (v.2), está aludiendo a las calumnias de sus adversarios de Corinto, que distingue muy bien del común de los fieles, a los que lleva muy «dentro del corarón» y en los que tiene plena «confianza» (v.3-4).

A partir del v.5 comienza San Pablo a describir la alegría que le produjo el encuentro con Tito en Macedonia por las buenas noticias que le traía de los corintios. Se reanuda, pues, la narración interrumpida en 2,13. Alude primeramente a su estado de angustia e intranquilidad antes de encontrar a Tito (v.5). Aunque no indica concretamente los motivos de esa angustia, pensemos que había tenido que salir precipitadamente de Efeso ante el motín promovido contra él por los plateros (cf. Act. 20,1); que de Jerusalén y de Galacia le llegaban noticias de hostilidad contra su obra (cf. Rom 15,31; Gál 1,7); que a Corinto había tenido que escribir una carta «en lágrimas», dada la situación de aquella iglesia (cf. 2,4). Eran motivos más que suficientes, aparte de los generales inherentes siempre a toda labor apostólica. Las noticias que acerca de los corintios le dio Tito le consolaron sobremanera (v.6-16).

La epístola a que alude el Apóstol (v.8) evidentemente es la carta «en lágrimas», de que ya hablamos al comentar 2,1-11. Esa carta produjo un magnífico efecto en los corintios, según lo que aquí se nos indica. Se contristaron «según Dios» (v.10), es decir, con una tristeza saludable, motivada por el reconocimiento de no haber obrado como debían. Es lo contrario de la tristeza «según el mundo» (v.10), nacida de motivos humanos y ambiciones personales contrariadas; ésta, más que al arrepentimiento, lleva al desánimo y a la desesperación. San Pablo recuerda a los corintios (v.12) que si les escribió en esa forma, no fue para vengarse del ofensor o para reparar el honor personal del ofendido, sino para que tuviesen ocasión de mostrar

su obediencia y afecto hacia él en presencia de Dios, que mira complacido que haya buena inteligencia entre apóstol y fieles. Es una manera delicada de indicarles que tenía confianza en ellos y como tratando de quitar importancia al pecado ya pasado. Y aún les añade (v.13-16) que también con Tito había hablado favorablemente de ellos, alegrándose ahora de haber quedado en bien, pues los hechos le han dado la razón. La alabanza es general. Esto no excluye, claro está, que aún le quedaran enemigos en Corinto (cf. 10,2; 11,5; 12,11).

II. LA COLECTA EN FAVOR DE LOS FIELES DE JERUSALEN. 8,1-9,15

***Llamada a la generosidad de los corintios.* 8,1-15**

1 También quiero, hermanos, haceros conocer la gracia que Dios ha hecho a las iglesias de Macedonia, 2 que la gran tribulación con que han sido probados abundó en gozo y su extremada pobreza se convirtió en riqueza de su liberalidad. 3 Doy testimonio de que, según sus facultades y aun por encima de sus facultades, de iniciativa propia, 4 instantemente nos rogaban que les hiciésemos la gracia de participar en el socorro a favor de los santos: 5 y no como esperábamos, sino que a sí mismos se entregaron, primeramente al Señor, y luego a nosotros, por la voluntad de Dios. 6 Así que encargamos a Tito que, según había comenzado, así también hiciese entre vosotros esta obra de caridad.

7 Y así como abundáis en todo, en fe, en palabra, en ciencia, en toda obra de celo y en amor hacia nosotros, así abundéis también en esta obra de caridad. 8 No os lo digo como imponiéndoos un precepto, sino en vista de la solicitud de otros y para que probéis lo sincero de vuestra caridad. 9 Pues conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza; 10 y os aconsejo esto, pues es lo que os conviene a vosotros, que, desde el año pasado, habéis sido los primeros no sólo en proponeros esta obra, sino en realizarla. 11 Procurad, pues, ahora llevarla a buen término, a fin de que, según la prontitud de la voluntad, así sea la ejecución de aquélla, conforme a vuestras facultades. 12 Cuando está pronta la voluntad, es acepta en la medida de lo que se tiene, no de lo que no se tiene, 13 porque no se trata de que, viviendo otros con desahogo, viváis vosotros en estrechez, sino que haya igualdad, y ahora 14 vuestra abundancia alivie la escasez de aquéllos, para que asimismo su abundancia alivie vuestra penuria, de manera que haya equidad, 15 según está escrito: «Ni el que recogió mucho abundaba, ni el que recogió poco estaba escaso».

Comienza San Pablo a tocar un tema nuevo, el de la colecta a favor de los fieles de Jerusalén, que recomienda vivamente a los corintios. Le dedica dos íntegros capítulos (8-9), lo que es señal de la gran importancia que le concedía. Esta colecta no la organizó sólo en Corinto, sino también en las otras iglesias por él fundadas

(cf. Rom 15,25-26; 1 Cor 16,1; Gál 2,10). Trataba con ello, sin duda, de acudir en ayuda de auténticas necesidades materiales; pero, tanto y más que eso, pretendía presentar una prueba visible de que las iglesias fundadas por él no eran algo aparte, disgregadas de la Iglesia madre, como propalaban sus adversarios judaizantes. Había, y quería que siguiera habiendo, perfecta unión fraterna entre todas. Por eso teme, ante las calumnias lanzadas contra él, que en Jerusalén no le quieran recibir la colecta (cf. Rom 15,30-31).

Por lo que respecta a la iglesia de Corinto, la idea de la colecta no era cosa que les propusiese ahora Pablo por primera vez. Ya les había hablado de ese asunto en su carta anterior (cf. 1 Cor 16,1-4). Más aún; antes incluso de esa carta, como entonces comentamos, los corintios pensaban ya en la colecta. Aquí San Pablo concretará (v.10; cf. 9,2): «desde el año pasado» (ἀπὸ πέρυσι). Sin embargo, debido sin duda a la crisis interna que había padecido la comunidad, las cosas se debían de haber enfriado bastante. Ahora, resuelta esa crisis y restablecida la mutua confianza, San Pablo insiste de nuevo en lo de la colecta; y no de pasada, como en la primera carta, sino largamente, aduciendo hermosas consideraciones de carácter doctrinal sobre la caridad cristiana. Un verdadero «sermón de caridad». Es de notar la extraordinaria delicadeza con que toca el tema, sin pronunciar la palabra *dinero*, y ni siquiera la de *colecta* o *limosna*, sustituidas por *bendición*, *obra de caridad*, *servicio en favor de los santos*, *gracia de Dios*.

La primera razón aducida por San Pablo para mover a los corintios a ser generosos es la del ejemplo de los cristianos de Macedonia (v.1-8). Sabe sacar provecho, elevando las cosas al plano sobrenatural, del espíritu de emulación entre las dos provincias: los de Macedonia, a pesar de las graves tribulaciones con que han sido probados y de su extremada pobreza, han dado por encima de sus posibilidades, ¿qué cabe, pues, esperar de vosotros, los de Acaya, que en todo sobresalís? No concreta el Apóstol cuáles fueron esas tribulaciones especiales de los cristianos de Macedonia ni si la «extremada pobreza» (v.2) tenía algo que ver con su conversión al cristianismo. Es probable que sí y que su conversión fuera causa de persecuciones e incluso a veces de pérdida de bienes (cf. Act 17,5-9; 1 Tes 1,6-7; 2,14). Lo de «entregarse a sí mismos» (v.5) parece aludir a que no sólo se desprendían de sus bienes, sino que ponían sus mismas personas al servicio de Cristo, ayudando a Pablo en el negocio de la colecta. Tanto entusiasmo y generosidad, concluye el Apóstol (v.6), le movió a enviar a Tito a Corinto (cf. v.16-17), en la seguridad de que allí mostrarían aún más entusiasmo; y enviaba precisamente a Tito, que era el que había comenzado ya a trabajar entre ellos en una misión anterior (cf. 7,6-7). La «fe», «palabra» y «ciencia», en que el Apóstol dice que abundaban los corintios, son esos dones carismáticos a que ha aludido ya en otras ocasiones (cf. 1 Cor 1,5; 12,8-9).

Otro motivo que debe mover a los corintios a ser generosos es el ejemplo de Cristo, que, siendo rico, se hizo pobre, a fin de

enriquecernos a nosotros (v.9; cf. Flp 2,6-8). Si, pues, El se privó de tantas cosas en beneficio nuestro, ¿no es justo que también nosotros nos privemos de alguna en beneficio de nuestros hermanos? Y San Pablo remacha el razonamiento haciendo hincapié en la buena voluntad de los corintios, quienes espontáneamente habían comenzado ya la colecta el año anterior (v.10-15). Les advierte que no importa la cantidad, sino la buena voluntad, de modo que dé cada uno según sus posibilidades (v.12; cf. Mc 12,41-44). La frase «para que asimismo su abundancia alivie vuestra penuria» (v.14), se presta a dos interpretaciones: que pueden volverse las tornas y ser los corintios los que necesiten de los de Jerusalén, o que la abundancia *espiritual* de los fieles de Jerusalén alivie la penuria, también *espiritual*, de los de Corinto. La interpretación tradicional es esta última, que es la que creemos más fundada; se trata, dice hermosamente Ricciotti, de «una ósmosis entre materia y espíritu en el gran cuadro de la comunión de los santos». Como remate, San Pablo cita (v.15) el texto de Ex 16,18, tratando de darnos a entender que la misma igualdad que el milagro producía en el maná, recogiesen mucho o recogiesen poco, debe producir en los cristianos la caridad.

Recomendación de Tito y sus dos compañeros, encargados de la colecta. 8,16-24

16 Y gracias sean dadas a Dios, que puso en el corazón de
Tito esta solicitud por vosotros, 17 pues no sólo acogió nuestro
ruego, sino que, solícito, por propia iniciativa, partió a vosotros.
18 Y con él enviamos a otro hermano, cuyo elogio en la predi-
cación del Evangelio está difundido por todas las iglesias: 19 y no
sólo esto, sino que también fue elegido por las iglesias para com-
pañero nuestro de viaje en esta obra de caridad que hacemos
para gloria del mismo Señor y para cumplimiento de nuestra
pronta voluntad, 20 mirando a que nadie nos vitupere con mo-
tivo de esta importante suma que administramos. 21 Pues pro-
curamos hacer el bien, no sólo ante Dios, sino también ante los
hombres. 22 Enviamos con ellos a nuestro hermano, cuya so-
licitud tenemos bien probada con frecuencia en muchos nego-
cios, y ahora se ha mostrado muy solícito por la gran confianza
que tiene en vosotros. 23 Por lo que hace a Tito, es mi compa-
ñero y cooperador entre vosotros; cuanto a nuestros hermanos,
enviados son de las iglesias, gloria de Cristo. 24 Mostrad, pues,
para con ellos vuestra caridad a la faz de las iglesias y la verdad
de los encomios que he hecho de vosotros.

Para llevar a cabo la obra de la colecta en Corinto, San Pablo, que determina permanecer todavía algún tiempo en Macedonia, les envía por delante a Tito con otros dos compañeros. Es casi seguro que fue Tito mismo quien llevó a Corinto la presente carta. El «partió (ἐξῆλθεν) a vosotros» del v.17, aunque está en tiempo pasado, parece que es un aoristo epistolar, con referencia no al momento en que se escribe la carta, sino al momento en que la recibe el destinatario (cf. Gál 6,11; Flm 19).

El Apóstol hace primeramente el elogio de Tito, cuyo celo y buenos deseos hacia los corintios hace resaltar (v.16-17). Luego hace el elogio de otro «hermano» que va con él, del que dice que se ha distinguido «en la predicación del Evangelio» y que ha sido «elegido por las iglesias» para compañero suyo en la recogida de la colecta (v.18-19). No da su nombre, aunque a buen seguro que es alguno de los indicados en Act 20,4-6, sus acompañantes en el viaje a Jerusalén. Es posible que se trate de Lucas, que entonces estaría en Filipos (cf. Act 16,12.40; 20,5), desde donde se escribía la carta. Con esa ocasión, advierte de su cuidado en prevenir cualquier sospecha en cuestión de dinero (v.20), pues, aunque su conciencia está tranquila «delante de Dios», se preocupa también de su reputación «ante los hombres» (v.21; cf. Mt 5,16).

Hace, por fin, el elogio del tercer enviado, del que tampoco da el nombre (v.22). Quizás se trate de Apolo (cf. 1 Cor 6,12) o de Aristarco (cf. Act 19,29; 20,4). Pero son meras conjeturas. Termina haciendo conjuntamente el elogio de los tres enviados (v.23) y rogando a los corintios que sean generosos en la colecta, con lo que le dejarán a él en bien, que siempre ha hablado favorablemente de los corintios (v.24).

Nueva llamada a la generosidad. 9,1-5

1 Pues cuanto al socorro en favor de los santos, no es necesario que yo os escriba; 2 conozco vuestra pronta voluntad, que es para mí motivo de gloria en vosotros ante los macedonios, pues Acaya está apercibida desde el año pasado, y vuestro celo ha estimulado a muchos. 3 A pesar de esto, envié a los hermanos, para que nuestra gloria en vosotros no resulte vana en este asunto, y que según he dicho estéis dispuestos, 4 no sea que al llegar los macedonios conmigo os encuentren desprevenidos, y quedemos confundidos nosotros, por no decir vosotros, en este negocio. 5 Por eso he creído necesario rogar a los hermanos que anticiparan el viaje y preparasen de antemano vuestra prometida bendición, y con esta preparación resulte obra de liberalidad y no de mezquindad.

En este c.9 se repiten en gran parte ideas expuestas ya en el c.8. Esta es la razón por la que bastantes autores modernos suponen que este capítulo no es continuación del anterior, sino que proviene de otro escrito de San Pablo y fue introducido aquí posteriormente. Creemos, sin embargo, que ambos capítulos guardan entre sí relación y nada impide que puedan ser considerados como pertenecientes a una misma carta, tal como nos los presentan ya desde el principio todos los códices y versiones.

En efecto, San Pablo conocía bien a los corintios, y, no obstante las repetidas alabanzas que de ellos hace, vemos que busca y rebusca motivos para urgirles a que sean diligentes en hacer la colecta. ¡Se ve que no las tenía todas consigo! Nada tiene, pues, de extraño que insista una y otra vez en el tema, completando y urgiendo más lo ya dicho anteriormente. Ese «pues» (γάρ) del v.1 parece claro que

está enlazando ambos capítulos. Su exhortación a que fueran generosos y demostraran así lo fundado de las alabanzas que él hacía de ellos (8,24) quiso remacharla con una nueva alabanza: es superfluo que yo me detenga a haceros recomendaciones sobre esto a vosotros, que ya desde el año pasado andáis con la colecta, y tanto, que vuestro celo ha estimulado a los de Macedonia (v.1-2); sin embargo, os envío los delegados para que todo esté pronto a mi llegada, no sea que ahora que van a ir conmigo algunos cristianos de Macedonia os encuentren desprevenidos, con vergüenza para mí, que tanto os he alabado delante de ellos, y para vosotros (v.3-5). ¡Es admirable cómo sabe aprovechar todos los recursos San Pablo! Antes (cf. 8,1-5) elogió a los macedonios, ahora (9,2) elogia a los corintios; pero el fin es el mismo: que los corintios, a quienes dirige la carta, se muestren generosos.

La limosna, fuente de bendiciones. 9,6-15

6 Pues os digo: El que escaso siembra, escaso cosecha; el que siembra con largura, con largura cosechará. 7 Cada uno haga según se ha propuesto en su corazón, no de mala gana ni obligado, que Dios ama al que da con alegría. 8 Y poderoso es Dios para acrecentar en vosotros todo género de gracias, para que, teniendo siempre y en todo lo bastante, abundéis en toda obra buena, 9 según que está escrito:

«Con largueza repartió, dio a los pobres; su justicia permanecerá para siempre».

10 El que da la simiente al que siembra, también le dará el pan para su alimento, y multiplicará vuestra sementera, y acrecentará los frutos de vuestra justicia. 11 Y en todo seréis enriquecidos para toda liberalidad, que por nuestra mediación produzca acción de gracias a Dios. 12 Pues el ministerio de este servicio no sólo remedia la escasez de los santos, sino que hace rebosar en ellos copiosa acción de gracias a Dios; 13 por cuanto, experimentando este vuestro servicio, glorifican a Dios por vuestra obediencia al Evangelio de Cristo y por la largueza de vuestra comunión con ellos y con todos; 14 y con su oración por vosotros manifiestan el afecto que os tienen, a causa de la sobreabundante gracia que Dios ha derramado en vosotros. 15 Gracias sean dadas a Dios por su inefable don.

Hermosa conclusión del «sermón de caridad». San Pablo, valiéndose de la imagen de la siembra y la cosecha, hace resaltar la maravillosa fecundidad de la limosna. Prácticamente no es sino un comentario, con aplicación al caso concreto de la limosna, de aquellas palabras de Jesucristo: «dad y se os dará» (Lc 6,38).

El Apóstol expone dos ideas fundamentales: que la limosna, hecha de buen ánimo y con alegría, no sólo no disminuye, sino que acrecienta los bienes (v.6-10), y que, además, es ocasión de acción de gracias a Dios y estrechamiento de vínculos entre los cristianos (v.11-15). Respecto de la primera idea, no parece caber duda que el Apóstol apunta directamente a los bienes materiales, de menor importancia, sin duda, que los espirituales, pero que Dios con-

cederá abundantemente a los que den limosna, de modo que, teniendo siempre lo bastante para sí, puedan repartir también con los demás (v.8.10). En apoyo de que las obras de caridad serán siempre bendecidas por Dios aquí y en el más allá, cita el Apóstol (v.9) una frase del Sal 112,9.

Respecto de la segunda idea, el Apóstol comienza diciendo que la limosna llevada a Jerusalén por mediación suya, no sólo remediará necesidades materiales, sino que producirá «copiosa acción de gracias a Dios» (v.11-12). Esa acción de gracias a Dios por parte de los fieles de Jerusalén tendrá como motivo no sólo el verse ayudados materialmente por los corintios, sino su «obediencia al Evangelio de Cristo», es decir, el que también los corintios hayan abrazado la fe y entrado en el camino de la salud (v.13). Es éste el fruto de la colecta que San Pablo ansía más: que los fieles de la iglesia-madre de Jerusalén se alegren y den gracias a Dios porque *también* los gentiles hayan abrazado la fe. En efecto, no era fácil acabar con la aversión de los judíos hacia los gentiles incluso después de su conversión al cristianismo (cf. Gál 2,12; Act 11,3). La colecta podía contribuir a romper ese muro. ¡Qué alegría si, a causa de la colecta, los fieles de Jerusalén ruegan por los de Corinto y se alegran de la «sobreabundante gracia» que Dios les ha concedido (v.14) llamándoles a la fe! Sería para San Pablo la consecución de su gran objetivo (cf. 1 Cor 12,23; Gál 3,28; Col 3,11). Como si ya fuese un hecho, exclama gozoso: «Gracias sean dadas a Dios por su inefable don» (v.15), es decir, por esa plena unificación de todos los cristianos, sea cualquiera su procedencia. Ello significa que el Espíritu está ejerciendo su poderoso influjo en Corinto y en Jerusalén.

III. PABLO Y SUS ADVERSARIOS. 10,1-13,10

***Hará valer su autoridad.* 10,1-11**

[1] Yo, pues, el mismo Pablo, que presente soy humilde entre vosotros, pero ausente soy resuelto con vosotros, [2] os ruego, por la mansedumbre y la bondad de Cristo, que cuando esté presente no tenga que atreverme con la energía con que pienso resueltamente obrar con algunos que nos tienen como si procediésemos según la carne. [3] Pues, aunque vivimos en la carne, no militamos según la carne; [4] pues las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por Dios para derribar fortalezas, destruyendo sofismas [5] y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegando todo pensamiento a la obediencia de Cristo, [6] prontos a castigar toda desobediencia una vez que sea perfecta vuestra obediencia.

[7] Mirad sólo lo que a la vista tenéis. Si alguno confía en que es de Cristo, piense también que como él lo es, así lo somos nosotros. [8] Porque, aunque con exceso me gloríe yo de la autoridad que me dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra, no por eso me avergonzaré. [9] Y que nadie crea que pretendo

amedrentaros con las cartas. [10] Porque hay quien dice que las cartas son duras y fuertes, pero la presencia corporal es poca cosa, y la palabra menospreciable. [11] Piense ese tal que cuales somos ausentes por las cartas, tales seremos presentes de obra.

Desde este momento el tono de la carta, hasta ahora afectuoso y conciliador, cambia bastante. Sin embargo, como ya indicamos en la *Introducción*, no creemos que esto sea motivo para suponer que se trata de fragmentos pertenecientes a otra carta, introducidos posteriormente aquí. De hecho, también en los capítulos anteriores hay atisbos polémicos (cf. 1,12; 2,17; 3,1; 4,2; 5,12; 7,2; 8,20), aunque Pablo parece que trata de reprimirse en seguida, como si quisiera dejar esa cuestión para ocuparse luego aparte de ella con más detenimiento. Es lo que hace en estos cuatro últimos capítulos.

Sabemos muy poco de esos adversarios del Apóstol contra los que aquí se enfrenta enérgica y decididamente. Parece ser que eran judíos de origen (cf. 11,22), y que de fuera habían llegado a Corinto con cartas de recomendación (cf. 3,1). Algunos autores los relacionan con los agitadores judaizantes que por esas mismas fechas turbaban las comunidades cristianas de Galacia (cf. Gál 1,7; 3,1; 4,17; 5,12); pero no hay razones para suponer positivo contacto entre ellos. Lo cierto es que trataban de desacreditar a Pablo, sembrando la desconfianza en torno a él, acusándole de ser un intruso en el apostolado y de proceder poco limpiamente, persona mediocre, muy fuerte desde lejos en las cartas, pero muy poca cosa en la realidad cuando se hacía presente (cf. v.2.10). Pablo, con todo el fuego de su ardiente temperamento, se encara abiertamente con ellos, usando incluso de la ironía y el sarcasmo (cf. 10,12; 11,14), a fin de hacerles perder crédito ante los fieles. Son quizás estas páginas, entre todos los escritos del Apóstol, los que más al vivo nos descubren la parte íntima de sus afanes apostólicos. También aquí podríamos aplicar el *oh felix culpa!* de la liturgia. Propiamente San Pablo no se dirige a la comunidad de los fieles, quienes, como se deduce de los capítulos anteriores, estaban ya reconciliados con él (cf. 2,9; 7,15), sino al grupo de agitadores venidos de fuera y a los pocos adeptos que tenían todavía dominados con sus intrigas. Respecto al común de los fieles, basta con que se enteren; a los agitadores intrusos hay que descubrirlos, aunque ninguna esperanza hay de que se conviertan; al grupo de adeptos, todavía engañados, hay que volverles al buen camino. Son tres categorías de personas y de mentalidades, que debemos distinguir bien al leer estas páginas del Apóstol si no queremos perdernos en un laberinto de cuestiones.

La manera de comenzar, poniendo por delante expresamente su nombre (v.1), da la impresión de que San Pablo quiere acentuar la nota personal de cuanto va a decir. Su primera afirmación, recogiendo irónicamente la acusación de sus adversarios (cf. v.10), es que no le obliguen, una vez que vaya a Corinto, a tener que obrar duramente «contra *algunos* que nos tienen como si procediésemos *según la carne*» (v.1-2). Parece que ese «algunos» se refiere al grupo de adeptos con que todavía contaban sus encarnizados adversarios,

los obreros engañosos disfrazados de «apóstoles de Cristo» (cf. 11,13); en cuanto a la expresión «proceder según la carne», es claro que equivale a dejarse guiar en su conducta apostólica por motivos e intereses humanos. San Pablo lo niega rotundamente, precisando que «vive en la carne», como cualquier hombre de aquí abajo, pero «no milita según la carne» (v.3). Y, siguiendo en la misma idea, con expresiones tomadas del lenguaje militar, añade que las armas con que milita, tratando de destruir cuanto se opone a la doctrina auténtica del Evangelio, no son carnales, sino espirituales, que reciben eficacia del mismo Dios (v.4-6; cf. 6,7). No es del todo claro a quiénes aluda en el v.6. Parece que distingue entre los intrusos agitadores rebeldes, que será necesario castigar, y el pequeño grupo de corintios todavía engañados, de quienes espera la sumisión. Será, una vez obtenida ésta, cuando él se encuentre más libre para proceder con todo rigor contra los rebeldes intrusos y acabar con ese foco de insubordinación.

Viene luego (v.7-8) una llamada a la reflexión y al buen sentido: los hechos hablan a favor de Pablo. Con mucha más razón que sus adversarios, que tanto se glorían de que son «de Cristo», se puede gloriar él, que tiene «autoridad» recibida de Cristo (cf. Gál 1,15-16), y sin miedo a tener que «avergonzarse» de que alguno se lo desmienta, como sucedería a los que tanto se ensalzan denigrándole a él. La frase «para edificación y no para destrucción» (v.8) alude a sus poderes apostólicos para edificar los templos de Dios, que son las iglesias cristianas, y no para llevarlas a la ruina (cf. 1 Cor 3,9.17), como están haciendo precisamente esos que tanto se glorían de que son «de Cristo» [1].

Termina el Apóstol advirtiendo a los corintios que también cuando esté presente, y no sólo en las cartas, sabrá usar con energía de sus poderes apostólicos, si es necesario (v.9-11). La alusión que a su «presencia corporal» y a su «palabra» hacen despectivamente sus adversarios (v.10) parece referirse a la postura mantenida en sus dos visitas a Corinto, adonde llegó en «debilidad» y «tristeza», sin usar de los artificios de la sabiduría humana (cf. 1 Cor 2,1-5; 2 Cor 2,1). No parece que de ahí pueda deducirse nada respecto a la presencia física de Pablo, si de alta o baja estatura, de constitución fuerte o endeble, de aspecto adusto o atrayente.

No ha usurpado campos de nadie. 10,12-18

12 Porque no osamos igualarnos o compararnos con los que a sí mismos se recomiendan: mas midiéndose a sí mismos y tomándose a sí mismos por medida, no tienen juicio. 13 Nosotros

[1] No es claro qué signifique la expresión «ser de Cristo» en boca de los adversarios de Pablo (v.7), de quienes parece que él la recoge. En realidad, todos los cristianos, en cuanto tales, somos «de Cristo» (cf. 1 Cor 3,23; Gál 3,29); pero parece que ellos le daban un sentido particular, de manera que fuese algo distintivo suyo, no nota común a todos los cristianos. Es por eso por lo que algunos autores relacionan estos agitadores judaizantes, con quienes ahora se enfrenta Pablo, con los del partido «de Cristo» de que habla en 1 Cor 1,12. Sin embargo, la cosa es dudosa. Bien puede ser que no quisieran significar sino que eran «apóstoles» o «ministros» de Cristo (cf. 11,13.23).

no nos gloriamos desmedidamente, sino según la regla que Dios nos ha dado por medida, de modo que llegásemos hasta vosotros.
[14] Porque no nos salimos fuera de los límites prescritos, como si no llegásemos hasta vosotros, pues hasta vosotros llegamos en el Evangelio de Cristo.
[15] No gloriándonos desmedidamente de trabajos ajenos, sino esperando que creciendo vuestra fe, crezcamos más y más entre vosotros, conforme a nuestra medida,
[16] evangelizando a los que están más allá de vosotros, sin entrar en campo ajeno, gloriándonos de la labor de otros.
[17] «El que se gloría, que se gloríe en el Señor».
[18] Pues no es el que a sí mismo se recomienda quien está probado, sino aquel a quien recomienda el Señor.

El presente pasaje tiene un estilo bastante alambicado, y no siempre resulta fácil precisar el sentido exacto de cada frase. En sustancia, la idea es ésta: Pablo no se ha salido nunca del campo de trabajo que Dios le ha señalado; ese campo incluye Corinto y también otras regiones más lejanas, a las que confía poder ir, una vez que se haya consolidado la fe entre los corintios.

Comienza ironizando cáusticamente a los adversarios, con los que él «no osa» compararse, los cuales, en cuestión de méritos, se ponen a sí mismos por medida, y, en realidad, lo que hacen es el ridículo (v.12). A continuación expone positivamente cuál ha sido su conducta (v.13-16): nunca se ha salido del propio campo, metiéndose en el ajeno, como han hecho sus adversarios, que tratan de aparecer como beneméritos de la comunidad de Corinto, vistiéndose con los trabajos y méritos que son de otro. Corinto pertenece a su campo, y la fundación de aquella iglesia es obra suya. Cuando la fe de los corintios se consolide, espera poder ir a evangelizar a otros que están «más allá», aunque sin invadir campos ajenos (v.16; cf. Rom 15,20-24).

Termina diciendo (v.17-18), aparte ya toda ironía, que «el que se glorie, se gloríe en el Señor» (v.17; cf. 1 Cor 1,31), y que de poco vale que nos alabemos a nosotros mismos si no tenemos la aprobación de Dios, que es el que ha de hacer fecundos nuestros trabajos (v.18; cf. 1 Cor 3,5-8).

Excusas por tener que alabarse. 11,1-15

[1] Ojalá soportéis un poco mi demencia. Pero soportadla;
[2] porque os celo con celo de Dios, pues os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen.
[3] Pero temo que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, también corrompa vuestros pensamientos, apartándolos de la sinceridad y de la santidad debidas a Cristo.
[4] Porque si viniese alguno predicando a otro Jesús que el que os hemos predicado, o dándoos otro Espíritu que el que os ha sido dado, u otro evangelio que el que habéis recibido, lo soportaríais.
[5] Pero yo creo que en nada soy inferior a esos preclaros apóstoles,
[6] y aunque imperito de palabra, no de ciencia, pues en todo y siempre la hemos manifestado entre vosotros.
[7] ¿O es que he cometido un pecado humillándome a mí mismo, para que

**vosotros fueseis ensalzados, predicándoos gratuitamente el
Evangelio de Dios? [8] Despojé a otras iglesias, recibiendo de
ellas estipendio para serviros a vosotros; [9] y estando entre
vosotros y hallándome necesitado, a nadie fui gravoso, pues a mis
necesidades subvinieron los hermanos venidos de Macedonia;
y en todo momento me guardé y me guardaré de seros gravoso.
[10] Y por la verdad de Cristo que está en mí, que esta gloria no
sufrirá mengua en las regiones de Acaya. [11] ¿Por qué? ¿Porque
no os amo? Eso Dios lo sabe. [12] Lo que yo ahora hago también
lo haré en lo futuro, para cortar toda ocasión a los que la buscan
de hallar en qué gloriarse igual que nosotros. [13] Pues esos falsos
apóstoles, obreros engañosos, se disfrazan de apóstoles de Cristo;
[14] y no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel
de luz. [15] No es, pues, mucho que sus ministros se disfracen de
ministros de la justicia. Su fin será el que corresponde a sus
obras.**

Contra lo que él mismo había criticado en sus adversarios (cf. 10,12.18), Pablo se ve obligado a alabarse a sí mismo. Por eso, una y otra vez pide disculpa (v.1; cf. v.16; 12,1.11). No puede, sin embargo, dejar sin contestación las calumnias con que trataban de desprestigiar su persona y su obra, pues sería en perjuicio de sus fieles. Es precisamente el amor apasionado que les tiene, cuando los ve en peligro, lo que le mueve a hacer estas manifestaciones íntimas, que, de lo contrario, a buen seguro nunca hubiera hecho.

Comienza manifestando su intenso amor a los corintios, por cuya fidelidad siente «celos», que son los «celos» de Dios, pues como en otro tiempo la serpiente engañó a Eva (cf. Gén 3,1-6), también ahora hay peligro de que ellos, la iglesia de Corinto, a la que él, haciendo de amigo del esposo, quiere «presentar a Jesucristo como casta virgen», se dejen seducir por esos falsos predicadores que tan pacientemente «soportan» (v.2-4). Se vale aquí San Pablo de una imagen muy frecuente en el Antiguo Testamento para designar las relaciones entre Dios y su pueblo, del que se considera como esposo celoso, que no admite competidores (cf. Ex 20,5; Is 62,5; Jer 3, 6-10; Ez 16,8-29). Esta imagen es usada también en el Nuevo Testamento (cf. Mt 9,15; Ef 5,25-32; Ap 21,9; 22,17). San Pablo se presenta como el intermediario entre el esposo y la esposa, participando de los mismos «celos» del esposo, vigilando cuidadosamente frente a los competidores rivales para que la esposa, que en este caso es la iglesia de Corinto, no sea seducida. Ese «para presentaros» (v.2) creemos que alude a la consumación de las bodas en la etapa escatológica (cf. Ap 19,7-9), a cuyo momento el Apóstol quiere que la esposa llegue con la frescura virginal, sin adulteraciones de ninguna clase (cf. 1 Cor 1,8; Flp 1,10; 1 Tes 5,23).

Hecha esta manifestación de celo, que es lo que dirige su conducta, sigue un ataque a sus adversarios, esos «preclaros apóstoles» [1] que los corintios tan pacientemente «soportan» (v.5-15). No

[1] Como es opinión corriente entre los autores modernos, interpretamos la expresión «preclaros apóstoles» (...τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων) como alusiva irónicamente a los falsos apóstoles contra los que San Pablo viene hablando. Creemos que es ésta la interpretación

sin ironía, dice que «cree que en nada es inferior a ellos» (v.5), pues su predicación, aunque carezca de artificios retóricos, está llena de ciencia de las cosas divinas (v.6). De este tema ya había tratado ampliamente en 1 Cor 1,17-3,4. Y si eso no le hace inferior, ¿será acaso inferior (v.7) por el hecho de que ha predicado el Evangelio gratuitamente en Corinto? Parece que sus adversarios incluso de esto se valían para calumniarle. Quizás haciendo notar que con el trabajo manual se rebajaba; y, además, al no exigir el sustento de sus evangelizados, como hacían los Doce (cf. 1 Cor 9,4-6), dejaba claramente entrever que no se consideraba con derecho a tal servicio y, consiguientemente, que no tenía verdadera misión de apóstol. San Pablo rechaza la calumnia poniendo las cosas en su punto. Efectivamente, no ha querido exigir de los corintios el sustento que, sin embargo, recibió de los de Macedonia, incluso cuando estaba predicando en Corinto (v.8-9; cf. Flp 4,15-16; 1 Tes 3,6-8; Act 18,3-5). Ni sólo eso, sino que a toda costa quiere seguir en el futuro haciendo lo mismo (v.10). Pero añade: bien sabe Dios que eso no es por falta de amor a los corintios; es sencillamente para no dar ocasión a sus enemigos, allí en Corinto tan encarnizados, de que puedan ponerse en el mismo plano que él, pues está seguro de que en ese terreno nunca intentarán competir (v.11-12). A continuación (v.13-15), los desenmascara abiertamente, lanzando contra ellos frases de terrible dureza: obreros engañosos, ministros de Satanás, que se disfrazan de apóstoles de Cristo, cuyo fin será el que corresponde a sus obras.

Sigue gloriándose de su obra apostólica. 11,16-33

**16 Una vez más os digo que nadie me tenga por insensato, y en
todo caso, toleradme como insensato, permitiéndome que un
poco me gloríe. 17 Lo que voy a decir, no lo digo según el Señor,
sino como en locura, que me da pie para gloriarme. 18 Puesto
que muchos se glorían según la carne, también yo me gloriaré.
19 Pues con gusto soportáis a los insensatos, siendo vosotros sen-
satos. 20 Soportáis que os esclavicen, que os devoren, que os en-
gañen, que se engrían, que os abofeteen. 21 Con sonrojo mío lo
digo, es que nosotros nos hemos mostrado débiles.**

**En aquello en que cualquiera ose gloriarse, en locura lo digo,
también osaré yo. 22 ¿Son hebreos? También yo. ¿Son israelitas?
También yo. ¿Son descendencia de Abraham? También yo.
23 ¿Son ministros de Cristo? Hablando en locura, más yo; en
muchos trabajos, en muchas prisiones, en muchos azotes, en
frecuentes peligros de muerte. 24 Cinco veces recibí de los ju-
díos cuarenta azotes menos uno. 25 Tres veces fui azotado con
varas, una vez fui apedreado, tres veces padecí naufragio, un**

más en consonancia con todo el contexto (cf. 10,12; 11,13.23). Debemos notar, sin embargo, que en la antigüedad, empezando por San Juan Crisóstomo, se vio ahí una alusión a los Doce, afirmando Pablo que en nada era inferior a ellos. La ironía que parece llevar consigo el término «preclaros», recaería no sobre los mismos apóstoles, contra cuya conducta Pablo no tenía nada que objetar, sino contra sus adversarios de Corinto, que abusaban del nombre y autoridad de los Doce para rebajarle a él. Sería el mismo caso que en Gál 2,2-9, cuando les llama «los que eran algo» (οἱ δοκοῦντες).

día y una noche pasé en los abismos del mar; [26] muchas veces en viaje me vi en peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi linaje, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre los falsos hermanos, [27] trabajos y miserias, en prolongadas vigilias, en hambre y sed, en ayunos frecuentes, en frío y en desnudez; [28] esto sin hablar de otras cosas, de mis cuidados de cada día, de la preocupación por todas las iglesias. [29] ¿Quién desfallece que no desfallezca yo? ¿Quién se escandaliza que yo no me abrase?

[30] Si es menester gloriarse, me gloriaré en lo que es mi flaqueza. [31] Dios y Padre del Señor Jesucristo, que es bendito por los siglos, sabe que no miento. [32] En Damasco el etnarca del rey Aretas puso guardia en la ciudad de los damascenos para prenderme, [33] y por una ventana, en una espuerta, fui descolgado por el muro, y escapé a sus manos.

Ya anteriormente Pablo había hecho recuento a los corintios en dos ocasiones de sus trabajos y penalidades (cf. 4,8-12; 6,3-10). Ahora vuelve a lo mismo, y con una lista todavía más impresionante. Trata de comparar, pues las circunstancias le obligan, sus propios servicios a Cristo y al Evangelio con los de los falsos apóstoles, que seguían todavía ejerciendo nefasto influjo sobre algunos fieles de Corinto.

Primeramente pide de nuevo perdón por tener que gloriarse (v.16). Lo va a hacer como en locura, no «según el Señor», que nos prohibió alabarnos (cf. Mt 6,1-6; Lc 17,10); pero, puesto que sus enemigos se glorían «según la carne» y hacen impresión en los corintios (cf. 12,11), se ve también él obligado a combatirlos en el mismo terreno, haciendo resaltar sus cualidades humanas y sus méritos. Claro que, añade con mordaz ironía, a ellos gustosamente los soportáis, pues despiadadamente os explotan y esclavizan, mientras que yo, para vergüenza mía lo digo, soy en eso inferior a ellos, ya que siempre me he mostrado «débil» con vosotros (v.19-21a).

Luego, dejada toda ironía, afirma abiertamente que no teme la comparación (v.21b); cosa que hace acto continuo, mostrando que, por lo que toca a la ascendencia hebrea, es igual a ellos (v.22), y por lo que toca al apostolado, es muy superior (v.23-33). Las expresiones *hebreo, israelita, descendiente de Abraham* (v.22), prácticamente vienen a significar lo mismo. Quizás, si es que no pretende simplemente presentar la comparación con más énfasis, los términos aludan respectivamente a *origen judío, religión santa de Israel, herederos de las promesas mesiánicas.* La lista de sufrimientos por Cristo en el ejercicio de su ministerio apostólico (v.23-33) es impresionante. San Pablo habla primero de sufrimientos físicos (v.23-27), de muchos de los cuales no nos queda más noticia que la que aquí nos da él; luego habla de sufrimientos morales, preocupado por la suerte de tantas comunidades cristianas como había fundado (v.28) y también por la de cada uno de los individuos (v.29).

Resumiendo: después de haber enumerado sus sufrimientos, dice que, «si es menester gloriarse», es así, en sus «flaquezas», como se gloriará él (v.30; cf. v.17-18), pues ellas son la mejor prueba de

que tiene el apoyo de Cristo (cf. 12,9). En confirmación de que es verdad cuanto dice, pone a Dios por testigo (v.31). Los v.32-33, aludiendo a su huida de Damasco, parecen aquí un añadido fuera de lugar. Quizás Pablo, cerrada la lista de «flaquezas», se acordó de improviso de este episodio, uno de los primeros en su vida de apóstol, y, sin más, lo introdujo aquí, como apéndice a la lista de «flaquezas». Del episodio en sí ya hablamos al comentar Act 9,23-25.

Las revelaciones divinas de Pablo. 12,1-10

1 Si es menester gloriarse, aunque no conviene, vendré a las visiones y revelaciones del Señor. 2 Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años—si en el cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo tampoco lo sé, Dios lo sabe—fue arrebatado hasta el tercer cielo; 3 y sé que este hombre—si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe—4 fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir. 5 De tales cosas me gloriaré, pero de mí mismo no he de gloriarme, si no es de mis flaquezas. 6 Si quisiera gloriarme, no haría el loco, pues diría verdad. Me abstengo, no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí 7 a causa de la alteza de mis revelaciones. Por lo cual, para que yo no me engría, fueme dada una espina en la carne, un emisario de Satanás, que me abofetea, para que no me engría. 8 Por esto rogué tres veces al Señor que se retirase de mí, 9 y El me dijo: «Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder». Muy gustosamente, pues, continuaré gloriándome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo. 10 Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias por Cristo; pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte.

Continúa San Pablo haciendo el recuento de sus glorias. Aquí, sin embargo, más que en sus fatigas y penalidades, se fija en las revelaciones con que Dios le ha favorecido.

Aunque habla de «visiones y revelaciones», en plural (v.1), concretando no describe sino una (v.2-4). Que tuvo muchas, nos consta por otros lugares (cf. Act 9,3-9; 16,9; 18,9; 22,18; 27,23; 1 Cor 9,1; 15,8; Gál 1,12; 2,2), y al menos algunas de ellas, como la de Damasco, eran perfectamente conocidas de los fieles. Aquí, sin embargo, se fija en una, a la que da una importancia especial y que describe como quien está haciendo la confidencia de un hecho desconocido. No da su nombre, sino que usa la perífrasis «sé de un nombre en Cristo» (v.2), pero es claro que está refiriéndose a sí mismo (cf. v.7). La visión había tenido lugar hacía «catorce años» (v.2). Si, pues, la carta está escrita a fines del año 57, hemos de colocarla hacia los años 43-44, en los principios de sus tareas apostólicas. Del tiempo se acuerda perfectamente; el modo, en cambio, lo ignora. No sabe si fue «en el cuerpo» o «fuera del cuerpo», es decir, si solamente fue su alma la que fue arrebatada «hasta el tercer cielo» o fue conjuntamente con el cuerpo. La expresión «el tercer cielo» (v.2), para de-

signar el lugar donde mora Dios, está tomada del lenguaje que le era familiar, en conformidad con la ciencia astronómica de entonces, distinguiendo el cielo atmosférico, el de los astros y el superior o empíreo. Se corresponde con la otra expresión «paraíso» (v.3), que es de sabor más judío (cf. Gén 2,8), y ya fue empleada por Jesucristo para designar el lugar donde van las almas de los justos después de la muerte (cf. Lc 23,43). Allí, en ese «paraíso» o «tercer cielo», San Pablo oyó «palabras inefables que el hombre no puede decir» (v.4). Se considera impotente para expresar lo que allí contempló. Todo hace suponer que el Apóstol llegó hasta el máximo que puede alcanzar un hombre en la vida, acercándose a la directa contemplación de Dios.

Después de estas manifestaciones, San Pablo da como un paso atrás, temiendo que alguno le considere más de lo que es, y dice que, aunque pudiera gloriarse de la alteza de esas revelaciones que Dios le ha concedido, él prefiere gloriarse de sus «flaquezas», que es cosa más suya (v.5-6). Con esta ocasión hace (v.7) una declaración importante: la de que, para que no se engriese con esas revelaciones, Dios le dio «una espina en la carne, un emisario de Satanás, que le abofetee» (σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ). Mucho se ha discutido sobre el sentido de estas expresiones. Creemos, con la mayoría de los autores modernos (Cornely, Fillión, Prat, Allo, Spicq), que el Apóstol alude a alguna enfermedad corporal que le hacía sufrir fuertemente, sea en sentido físico, sea también en sentido moral, en cuanto parecía un obstáculo a su labor misionera. Lo más probable es que esta enfermedad, sobre cuya naturaleza es aventurado afirmar nada concreto, sea la misma que la aludida en Gál 4,13-14. Nada tiene de extraño que la llame «emisario de Satanás», pues era corriente entre los judíos atribuir las enfermedades al demonio (cf. Lc 13,16; Job 2,6); y, además, siempre es verdad que el demonio se aprovecha de todos los tantos (cf. 2,11) para hacernos daño y llevarnos al pesimismo [1].

San Pablo rogó «tres veces» al Señor, como Jesús en Getsemaní (cf. Mt 26,44), que le quitara esa enfermedad (v.8); pero, como Jesús, también él hubo de aceptar la prueba, confortado con la respuesta del mismo Jesús: «Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder» (v.9). Respuesta sublime, que constituye

[1] Que San Pablo aluda a una enfermedad, fue ya opinión de algunos Padres, como San Basilio y San Agustín. Otros, en cambio, como Teodoreto y el Crisóstomo, interpretaron las expresiones del Apóstol cual si estuviera aludiendo a las persecuciones continuas que hubo de sufrir, particularmente de parte de los judíos, sus hermanos según la carne. Esta opinión la defienden todavía hoy algunos modernos (Bonnard, Andriesen, Gutiérrez). Creemos, sin embargo, que no es fácil aplicar a las persecuciones la imagen de «espina en la carne», ni que sean las persecuciones lo más apto para no engreírse, sobre todo si vienen también triunfos, como acaeció a San Pablo.

En la Edad Media, a partir ya de San Gregorio Magno y Casiano, prevaleció otra interpretación. Fue corriente, particularmente entre los autores espirituales, ver en las expresiones de San Pablo una alusión a la concupiscencia o tentaciones de lujuria. Creemos que esta opinión tiene todavía menos apoyo en el texto que la anterior. Parece incomprensible que San Pablo, descubriendo cosas de su intimidad, hiciese el juego a sus adversarios, que fácilmente tomarían de ahí ocasión para calumniarle; además, puesto que la «espina en la carne» la incluye entre sus «debilidades», no es fácil que el Apóstol dijera que «gustosamente se gloriaba» en las tentaciones (v.9).

un magnífico resumen de la doctrina que Pablo ha venido inculcando en toda la carta. No es extraño, pues, que, apoyado en ella, vuelva a hacer lista de sus «debilidades» para gloriarse en ellas (v.10).

Por qué ha hecho su apología. 12,11-21

**11 He hecho el loco: vosotros me habéis obligado. Porque
necesitaba ser estimado de vosotros, pues en nada fui inferior
a esos preclaros apóstoles, aunque nada soy. 12 Las señales de
apóstol se realizaron entre vosotros en mucha paciencia, en se-
ñales y prodigios y milagros. 13 ¿Pues en qué habéis sido inferio-
res a las otras iglesias sino en que no os fui gravoso? Perdonad-
me este agravio. 14 He aquí que por tercera vez estoy para ir a
vosotros, y no os seré gravoso; porque no busco vuestros bienes,
sino a vosotros; pues no son los hijos los que deben atesorar para
los padres, sino los padres para los hijos. 15 Yo de muy buena
gana me gastaré y me desgastaré hasta agotarme por vuestra
alma, aunque, amándoos con mayor amor, sea menos amado.
16 Bien, en nada os fui gravoso, pero en mi astucia os cacé con
engaño. 17 ¿Os he explotado acaso por medio de alguno de los
que os envié? 18 Yo animé a Tito a ir y envié con él al hermano;
¿acaso Tito os explotó? ¿No procedimos ambos según el mismo
espíritu? ¿No seguimos los mismos pasos?**

**19 Hace tiempo creéis que tratamos de justificarnos ante vos-
otros. Ante Dios, en Cristo, hablamos; y todo, carísimos, para
vuestra edificación. 20 Pues temo que cuando vaya no os halle
cual querría y no me halléis vosotros cual querríais; temo que
haya contiendas, envidias, iras, ambiciones, detracciones, mur-
muraciones, hinchazones, sediciones; 21 que al llegar de nuevo
a vosotros sea de Dios humillado a causa vuestra, y tenga que
llorar por muchos de los que antes pecaron y no hicieron
penitencia de su impureza, de su fornicación y de su lascivia.**

El Apóstol se queja de la pasividad de los corintios, que no han sabido defenderle frente a las calumnias de los adversarios. Por eso ha tenido que hacer «el loco», defendiéndose y alabándose él (v.11). Y tenían motivos para conocerle, pues había vivido entre ellos «en mucha paciencia, en señales y prodigios y milagros» (v.12). Estos tres últimos términos prácticamente son equivalentes, y aluden a los milagros realizados por Pablo en Corinto; cosa, sin embargo, de que Lucas, al describirnos la estancia del Apóstol en aquella ciudad (cf. Act 18,1-18), guarda silencio. Aparece, pues, claro que las narraciones de Lucas en los Hechos no siempre son completas.

La única cosa en que podéis quejaros de mí, añade irónicamente el Apóstol, es que no os fui «gravoso» (v.13), recibiendo de vosotros el sustento, como recibí de algunas otras iglesias (cf. 11,9) y, en general, exigían los demás apóstoles a las suyas (cf. 1 Cor 9,4-6). Y aún recalca la ironía: «perdonadme este *agravio*». Luego, dejada toda ironía, dice que, al ir ahora a Corinto «por tercera vez» (cf. 13,1), piensa seguir con el mismo proceder, y que está dispuesto a «gastarse

y desgastarse» por el bien de sus almas, aunque ellos cada vez le amen menos (v.14-15). Revela aquí San Pablo todo el amor de su corazón.

A continuación (v.16-18) responde a una calumnia que parece propalaban contra él sus adversarios: la de que engañaba astutamente a los corintios, diciendo que no les exigía nada, y enviando luego a sus colaboradores o delegados para recibir donativos, de los que él se aprovechaba. Pablo no responde directamente, sino que apela a la experiencia misma de los corintios. «¿Es que Tito os explotó? ¿No seguimos siempre ambos los mismos pasos?» La alusión a la conducta de Tito parece referirse al tiempo de su estancia entre los corintios, cuando fue portador de la carta «en lágrimas» (cf. 7,6-7), no al de la visita para la colecta que ahora, en la presente carta, les notificaba (cf. 8,17). Eso no obsta para que el primer inciso: «*animé* a Tito a ir y *envié* con él al hermano» (v.18a), pueda referirse a la visita de la colecta, siendo aoristos epistolares, como en 8,17.

Ultimamente (v.16-21), San Pablo deshace un reparo. Que no crean, como sin duda vienen pensando algunos desde que comenzaron a leer la carta, que trata de justificarse ante ellos, cual si fuera él el acusado y ellos los jueces. No; si ha hecho su apología, es simplemente porque la cree necesaria para «edificación» de los corintios, es decir, para su bien espiritual, de modo que no se dejen seducir por los que tratan de apartarles del recto camino (v.19). Quiere evitar sentirse «humillado» al llegar a Corinto, por la conducta indigna de los que más bien debieran serle motivo de orgullo (cf. 1,14; 3,2; 7,4; 8,24; 9,2), viéndose obligado a castigar (v.20-21).

***Exhortaciones varias en relación con su próxima visita.* 13,1-10**

**1 Por tercera vez voy a vosotros: «Por el testimonio de dos
o de tres es firme toda sentencia». 2 Os lo he dicho ya, y ahora
de antemano lo repito ausente, como cuando por segunda vez
estuve presente, y declaro a los que han pecado y a todos los
demás que cuando otra vez vuelva no perdonaré; 3 puesto que
buscáis experimentar que en mí habla Cristo, que no es débil
para con vosotros, sino fuerte en vosotros. 4 Porque aunque fue
crucificado en su debilidad, vive por el poder de Dios. Y así
somos nosotros débiles en El, pero vivimos con El para vosotros
por el poder de Dios. 5 Examinaos a vosotros mismos si estáis
en la fe; probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesu-
cristo está en vosotros? A no ser que estéis reprobados. 6 Pero
confío que conoceréis que nosotros no estamos reprobados.**

**7 Y rogamos a Dios que no hagáis ningún mal, no para que
nosotros aparezcamos aprobados, sino para que vosotros practi-
quéis el bien y nosotros seamos como reprobados; 8 pues nada
podemos contra la verdad, sino por la verdad. 9 Nos gozamos
siendo nosotros débiles y vosotros fuertes. Lo que pedimos es**

vuestra perfección. 10 Por eso os escribo esto ausente, para que presente, no necesite usar de la autoridad que el Señor me confirió para edificar, no para destruir.

No obstante la dificultad de interpretación de algunas expresiones, la idea fundamental de la perícopa es transparente: Pablo avisa a los corintios de que está dispuesto a ejercer enérgicamente su autoridad de apóstol castigando a los rebeldes, pero quiere y suplica que no le obliguen a ello.

Es la «tercera vez» que va a ir a Corinto (v.1a; cf. 2,1-11). Valiéndose de una sentencia de la Ley (Dt 19,15), que también había recordado Jesucristo (cf. Mt 18,16; Jn 8,17), les anuncia que piensa juzgar a los culpables con todas las formalidades legales, recogidos testimonios de la culpa y pronunciando luego la sentencia (v.1b). Hay algunos autores que, apoyados en el v.2, relacionan el texto del Deuteronomio no con los testigos, sino con las tres visitas del propio Pablo, que constituirían otros tantos testimonios para poder proceder contra los culpables. En realidad, la idea apenas cambia; pues lo que quiere decir el Apóstol es que no procederá a la ligera, sino después de la suficiente información y llevando las cosas con todo rigor.

En los v.3-4, conforme a la idea para él tan querida de que el cristiano, y mucho más el apóstol, debe reproducir en sí mismo las vicisitudes de Cristo paciente y glorioso (cf. 1,5-7; Rom 6,3-11; 8,17; Col 2,12), dice que, así como Cristo se mostró débil en su pasión y muerte, pero se mostró potente en su resurrección y gloria, así también él, que ha venido mostrándose débil (cf. 1,23), podrá usar del fuerte poder de Cristo no sólo para obrar milagros y señales extraordinarias, como ya tiene demostrado (cf. 12,12), sino para castigar duramente a los rebeldes. Esa será la prueba que «buscan experimentar» (v.3). Parece que con esta expresión alude San Pablo a insinuaciones maliciosas sembradas por sus adversarios, poniendo en duda su autoridad de apóstol y pidiendo una *prueba* de que Cristo hablaba verdaderamente en él. San Pablo responde que, si se ve obligado, aportará esa *prueba*, obrando con energía en nombre de Cristo.

En relación con esa *prueba* han de entenderse los términos «examinaos..., probaos..., reprobados...» de los v.5-7. Dice el Apóstol que, en vez de andar pidiéndole a él pruebas, lo mejor sería que ellos mismos se pusiesen a prueba, para ver si Jesucristo está verdaderamente en ellos y son auténticos cristianos; si no lo encuentran, es señal de que están «reprobados» o, como hoy diríamos, descalificados, pues no han resistido la prueba (v.5). Por lo que a mí toca, añade el Apóstol, confío que con ese examen os daríais cuenta de que no estoy «reprobado», es decir, descalificado, sino que soy verdadero apóstol (v.6). Y todavía añade: prefiero que os portéis bien, aunque yo tenga que aparecer «reprobado», es decir, sin poder usar la *prueba* de mi autoridad de apóstol, castigando a los culpables (v.7); pues ciertamente yo no la podría usar, ya que «nada podemos contra la verdad», o lo que es lo mismo, no tenemos

poder para castigar sin motivo, simplemente para mostrar nuestra autoridad (v.8). En los v.9-10 repite prácticamente la misma idea de los v.7-8, mostrando sus deseos de que no tenga que ejercer su autoridad, pues ello es señal de que los corintios están «fuertes» en la vida cristiana; y lo que él quiere es que sus hijos sean «perfectos», reformando lo defectuoso y caminando siempre hacia Dios. Su persona no cuenta; es el bien de sus hijos lo que le preocupa.

EPILOGO. 13,11-13

11 **Por lo demás, hermanos, alegraos, perfeccionaos, animaos, tened un mismo sentir, vivid en paz, y el Dios de la caridad y de la paz será con vosotros.**
12 **Saludaos mutuamente en el ósculo santo. Todos los santos os saludan.**
13 **La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros.**

A este breve epílogo con que San Pablo termina su carta, bien pudiéramos poner por título el conocido adagio latino: *Post nubila phoebus!* Sin duda quiso dejar a los corintios un gusto de suavidad, después de tantas cosas fuertes y amargas como les ha dicho: que se muestren siempre alegres [1], que tiendan a la perfección, que tengan un mismo sentir, sin divisiones ni rivalidades, y Dios estará con ellos (v.11). La expresión «ósculo santo» (v.12), símbolo de la fraternidad cristiana, ya la explicamos al comentar 1 Cor 16,20. Los «santos» de quienes manda saludos son los cristianos de Macedonia, desde donde escribía la carta (cf. 9,2-4).

En el augurio final (v.13) tenemos un testimonio explícito del dogma de la Trinidad. Probablemente no hay ningún otro pasaje en las cartas paulinas donde, con la concisión y brevedad con que aquí se hace, se exprese tan claramente ese dogma. San Pablo coloca en una misma línea a Jesucristo y al Espíritu Santo con Dios Padre, contribuyendo los tres por igual, cada uno en su esfera de apropiación, a la obra común de nuestra salud. Si pone en primer lugar a Jesucristo, es debido probablemente a que lo primero que acudió a su pensamiento fue la fórmula que le era familiar: «Que la gracia de Jesucristo sea con todos vosotros» (cf. Rom 16,20; 1 Cor 16,23; Gál 6,18), pero que aquí desarrolló más, mencionando también al Padre y al Espíritu Santo.

[1] Es significativa la abundancia en los primeros siglos de nombres que indican alegría: *Gaudentius, Hilarius, Iucundus, Laetus, Victorinus*, etc.

EPISTOLA A LOS GALATAS

INTRODUCCION

Los gálatas

San Pablo dirige su carta a «las iglesias de Galacia» (1,2; cf. 3,1); pero ¿qué Galacia es ésa? Puede decirse que hasta principios del siglo XIX a nadie se le ocurrió dudar. Se tomaba el término «Galacia» como equivalente de la conocida región de Galacia de que nos hablan historiadores griegos y romanos, situada en el centro del Asia Menor, lindante al norte con Bitinia, al este con Capadocia, al oeste con Frigia y al sur con Licaonia. Fue J. P. Mynster, en 1825, el primero que lanzó la hipótesis de que la Galacia aludida por San Pablo era no simplemente la región de Galacia, sino la provincia romana de Galacia, que, aparte de esa región, incluía otros muchos territorios de las regiones vecinas, particularmente de Paflagonia y Ponto, al norte, y de Pisidia y Licaonia, al sur [1]. En consecuencia, dentro de la expresión «iglesias de Galacia» quedaban también incluidas las cristiandades de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, fundadas por Pablo y Bernabé en su primer viaje apostólico (cf. Act 13,11-14,22) y visitadas de nuevo en el segundo (cf. Act 16,1-5). Los notables estudios histórico-arqueológicos de W. Ramsay, a fines del pasado siglo y principios del presente, sobre el Asia Menor [2] dieron carta de ciudadanía a esta opinión, que se hizo bastante común tanto entre autores acatólicos (Th. Zahn, C. Clemen) como entre católicos (R. Cornely, F. Amiot, J. Holzner), aunque ligeramente modificada. Según estos autores, la «Galacia» aludida por San Pablo no sería *toda* la provincia romana de ese nombre, como suponía Mynster, sino sólo la parte *meridional*, es a saber, la evangelizada por él y Bernabé en el primer viaje apostólico y visitada luego en el segundo. La parte norte de la provincia, donde se hallaba la Galacia propiamente dicha, parece que no había sido nunca, según ellos, evangelizada por San Pablo; al menos, dicen, de ello no hay constancia en los Hechos, silencio por parte de Lucas que sería difícil de explicar.

No obstante esas razones, la mayoría de los autores, tanto acatólicos (J. B. Lightfoot, H. Lietzmann, H. Schlier) como católicos (M. J. Lagrange, D. Buzy, A. Wikenhauser), sigue defendiendo la opinión tradicional. Desde luego, resulta difícil creer que San Pablo llamase «gálatas» a los habitantes de Pisidia y Licaonia no obstante su incorporación administrativa a la provincia de Galacia, pues, como aparece en las inscripciones, el uso corriente seguía

[1] J. P. MYNSTER, *Einleitung in den Brief an die Galater* (Copenhague 1825) p.58.

[2] Cf. W. M. RAMSAY, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (Londres 1899); *What were the Churches of Galatia?:* The Expositor Times 24 (1912-1913) 19-22.61-63.122-125.219-223.280-283.331-333.378-379.471-473.563-566.

designándolos como «písidos» y «licaonios». Además, el mismo San Pablo dice que evangelizó a los gálatas con ocasión de una enfermedad (Gál 4,13), cosa que no parece pueda aplicarse a la evangelización de las ciudades meridionales de la provincia de Galacia, a las que acudió muy de propósito y con un plan preconcebido (cf. Act 13,13-14). Y aún podemos añadir otra razón. Si San Pablo estuviese refiriéndose a los fieles de esas ciudades meridionales de la provincia de Galacia, difícilmente hubiera escrito, al menos sin dar alguna explicación, que los apóstoles de Jerusalén «nada impusieron sobre lo que él predicaba» (Gál 2,6); pues, aunque sustancialmente aprobaron su actuación, no fue sin añadir, por razones disciplinares, lo de «abstenerse de idolotitos, sangre y ahogado» (Act 15,29), y expresamente se hace notar que Pablo transmitió a esas iglesias las decisiones de los apóstoles (Act 16,4). Por el contrario, la dificultad desaparece si los destinatarios de la carta son los habitantes de la región de Galacia, mucho más al norte, los cuales no tenían por qué estar enterados del decreto de los apóstoles, pudiendo Pablo hablarles con mucha más libertad, tomando del decreto apostólico sólo lo que era verdaderamente sustancial, sin aludir a esas añadiduras disciplinares que en esa región, donde los judíos eran mucho menos numerosos, no pensaba aplicar.

Ni se diga que no nos consta de que San Pablo visitara la *región de Galacia*. Ya explicamos en el comentario a los Hechos que la frase «atravesaron... el país de Galacia» (Act 16,6) debe aplicarse a la Galacia propiamente dicha. Parece que la intención de San Pablo, una vez visitadas las comunidades cristianas fundadas en su primer viaje apostólico, era la de dirigirse a Bitinia «atravesando» simplemente las regiones de Frigia y Galacia; pero una enfermedad le habría obligado a detenerse, siendo ello ocasión de la evangelización de los gálatas. Estos gálatas, como también explicamos en el comentario a los Hechos, descendían de una tribu celta procedente de las Galias, y se habían establecido ahí a fines del siglo III antes de Jesucristo. San Jerónimo afirma que, en su tiempo, los gálatas conservaban todavía el mismo dialecto que él había escuchado a orillas del Rhin, en Tréveris [3]. Del carácter voluble y ligero de los «galos», que, consiguientemente, muchos aplican también a los gálatas, habla repetidas veces Julio César en su obra *De bello gallico* [4].

Ocasión de la carta

En líneas generales se deduce con bastante claridad de la simple lectura del texto. Antes de la carta San Pablo había visitado ya dos veces las iglesias de Galacia (cf. 1,2; 4,13). Sabemos que en su

[3] *In Epist. ad Gal.* pról. (ML 26,382): «... Galatas, excepto sermone graeco, quo omnis Oriens loquitur, propriam linguam eamdem pene habere quam Treveros, nec referre si aliqua exinde corruperint...»

[4] Damos los tres pasajes más característicos: «Mobilitate et levitate animi... quum intelligeret omnes fere Gallos novis rebus studere...» (l.2,1). «Sunt in consiliis capiendis mobiles et novis plerumque rebus student...» (l.3,10); «de summis saepe rebus consilia ineunt, quorum eos in vestigio praenitere necesse est...» (l.4,5).

primera visita a los gálatas, llenos de afecto para con él, le habían recibido «como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús... y, si hubiera sido menester, hasta los ojos se hubieran arrancado para dárselos» (4,14-15). De la segunda visita no tenemos datos. Dada la sorpresa que el Apóstol muestra ahora en su carta ante el cambio ocurrido (cf. 1,6), parecería deducirse que cuando pasó por allí la segunda vez no había disminuido aún ese antiguo afecto y veneración; sin embargo, otros textos de la carta, declarando que insiste *de nuevo* en lo que les había dicho anteriormente (cf. 1,9; 5,3), dan pie para suponer que el peligro que ahora denuncia había sido denunciado ya oralmente en su segunda visita.

Sea de eso lo que fuere, el hecho es que en Galacia, un poco más pronto o un poco más tarde, se habían infiltrado entre los fieles ciertos agitadores judaizantes, que atacaban duramente el evangelio predicado por Pablo. Se trataba de cristianos que admitían la doctrina y persona de Jesucristo; pero, junto con la fe en Jesucristo, exigían la observancia de la circuncisión y de las prescripciones mosaicas, cosa que iba directamente contra lo que enseñaba Pablo (cf. Gál 2,16; 5,2). No sabemos si estos nuevos predicadores, a lo que parece llegados de fuera (cf. 1,7-9), habían conseguido ya seducir a muchos. El principio de la carta, tan alarmante y enérgico (1,6-9), parecería dar a entender que sí; sin embargo, el tono más bien genérico de los restantes capítulos da la impresión de que los seducidos eran aún poco numerosos, aunque con grave peligro de que la defección se hiciese pronto general. Tampoco es fácil saber con qué grado de obligación exigían la observancia de la Ley mosaica esos predicadores judaizantes de Galacia. La cuestión ha sido muy discutida. La opinión tradicional, y que siguen todavía defendiendo muchos (Lagrange, Buzy, Jacono), es la de que predicaban la observancia de la Ley particularmente en lo que atañe a la circuncisión, como algo *necesario para salvarse*, coincidiendo en todo con lo que ya otros anteriormente habían tratado de imponer a Pablo y Bernabé en Antioquía y Jerusalén (cf. Act 15,1-5). Hay, sin embargo, algunos autores (Cornely, Brassac, Toussaint) que no llegan tan lejos en la interpretación de esa «necesidad», afirmando que los judaizantes de Galacia eran menos virulentos e intransigentes que los que habían motivado el concilio de Jerusalén, exigiendo a los gentiles convertidos la observancia de la Ley mosaica solamente como algo de *mayor perfección*, no como algo esencial para conseguir la salud. Sería una nueva etapa en el error de los judaizantes. Condenados en el concilio de Jerusalén (cf. Act 15,28; Gál 2,3-9), no se mostrarían ya tan exigentes como entonces (cf. Act 15,1), sino más mitigados, contentándose con presentar la Ley como norma que debían seguir observando los judíos convertidos (cf. Act 21,20; Gál 2,12) y como ideal al que debían aspirar los gentiles si querían participar *plenamente* de los beneficios mesiánicos. Desde luego, con esta interpretación parece que todo procede más lógicamente; pero no olvidemos que, en el campo de la historia, más que atender a lo que *a priori* nos parece más probable o lógico, hay que atender

a lo que dicen los documentos. Pues bien, el texto de la carta, único documento de que disponemos en este caso, favorece la opinión tradicional. Lo que Pablo trata de rechazar con todas sus fuerzas es que la observancia de la Ley sea necesaria para conseguir la salud (cf. 2,16.21; 5,4), dando con ello a entender que ése era el error que enseñaban los judaizantes. Además, la misma energía con que ataca a los adversarios (1,6-8) y propugna la identidad de su evangelio con el de los demás apóstoles (2,1-10), claramente da a entender que no eran matices más o menos de superficie los que le separaban de esos nuevos predicadores, sino algo sustancial. Ni debe extrañarnos que, incluso después del concilio de Jerusalén, siguieran defendiéndose públicamente esas doctrinas. Es la historia de casi todas las herejías. También los arrianos siguieron por mucho tiempo perturbando a la Iglesia después del concilio de Nicea, propagando y defendiendo errores ya reprobados en el concilio.

Cuando Pablo tuvo noticia del peligro que corrían sus amados gálatas, a los que se intentaba separar de la pureza del evangelio que él les había predicado, escribe de una sentada esta carta, que es toda ella un grito de amor y de dolor. Ninguna otra de sus cartas está tan dominada como ésta por el fuego de la pasión (cf. 1,6-9; 3,1-5; 4,19-20; 5,4-12). Y es que el problema era muy serio, tocando en lo más vivo la medula misma del cristianismo, cuyas consecuencias Pablo intuyó desde el primer momento con toda claridad. El mismo Pedro no había visto el problema en todas sus dimensiones y consecuencias (cf. 2,11-14). En el fondo, lo que se ventilaba era la suficiencia o insuficiencia redentora de la muerte de Cristo; afirmar que el hombre necesitaba de las obras de la Ley para conseguir la salud era hacer una injuria a la cruz de Cristo, y eso a Pablo le hería en lo más vivo de su fe (cf. 2,21). De ahí su reacción súbita y apasionada.

No está claro en qué fecha exactamente escribió San Pablo esta carta. El dato quizás más significativo a este respecto es el de que antes de la carta había visitado ya a los gálatas dos veces (cf. 4,13). En efecto, dado que se trate de la Galacia propiamente dicha, conforme tratamos de probar más arriba, parece claro, en armonía con la narración de los Hechos, que la primera visita, que es la de la evangelización, había tenido lugar hacia el año 50, durante el segundo viaje apostólico (Act 16,6), y la segunda hacia el año 53, durante el tercero (Act 18,23); en consecuencia, la carta no puede estar escrita hasta después de esas fechas [5]. Determinar en qué

[5] Los autores que dan al término «gálatas» un sentido amplio y sostienen que se trata de la Galacia meridional y no de la septentrional o propiamente dicha, necesariamente han de seguir otro camino. Según ellos, la primera visita habría sido la señalada en Act 13,13-14,20, durante el primer viaje apostólico; la segunda, o se considera ya como tal el regreso por las mismas ciudades (Act 14,21-24), conforme suponen Belser, Amiot, etc., o es la señalada en Act 16,1-6, al comienzo del segundo viaje apostólico, conforme interpretan Cornely, M. Sales, etc. En cualquiera de los casos, la fecha de la carta a los Gálatas habrá de ponerse con anterioridad al tercer viaje apostólico, en contra de lo que necesariamente hemos de sostener nosotros. De hecho, algunos de los autores aludidos, como Amiot y Belser, suponen escrita esta carta hacia el año 48-49, antes ya del concilio de Jerusalén, cuando Pablo se hallaba probablemente en Antioquía preparando el viaje para subir a la Ciudad Santa (cf. Act 15,1-2). Así explican el que el Apóstol no cite en su carta el decreto del concilio, siendo así que le hubiera venido tan a propósito para su tesis y reducir al silencio a sus ad-

año concretamente resulta difícil. Hay muchos autores (Lagrange, Ruffini, Wikenhauser) que suponen escrita la carta hacia el año 54, en los primeros tiempos de la estancia de Pablo en Efeso (cf. Act 19,1); pues, a juzgar por Gál 1,6, parece que hacía aún muy poco tiempo que había pasado por Galacia. Otros (Prat, Buzy, Ricciotti), sin embargo, retrasan la fecha de la carta hasta el 57-58, y habría sido escrita desde Macedonia o quizás desde Corinto (cf. Act 20, 1-2). Es la opinión que juzgamos más probable. La razón fundamental es su estrecho parentesco con la carta a los Romanos, que sabemos fue escrita desde Corinto hacia el año 58. Son tales las afinidades entre ambas cartas en el fondo y en la forma, que sería muy difícil explicarlas de no suponer que una y otra carta fueron escritas por Pablo con muy poca diferencia de tiempo [6]. La carta a los Gálatas, más polémica e improvisada, serviría a Pablo como de esbozo para la carta a los Romanos, tratado doctrinal maduro y completo.

Contenido y disposición

Conforme acabamos de señalar, el contenido de la carta a los Gálatas es muy semejante al contenido de la carta a los Romanos. Trátase en ambas del mismo tema central: justificación por la fe en Jesucristo, sin necesidad de las obras de la Ley. San Pablo, de manera vibrante y gráfica, lo dirá a los gálatas con estas otras palabras: «Cristo nos ha hecho libres; manteneos, pues, firmes y no os dejéis sujetar al yugo de la servidumbre» (5,1). Esa es la tesis a que apunta en toda su exposición, desde el principio hasta el fin.

En el desarrollo de esa tesis necesita el Apóstol tener presente, como es obvio, el camino seguido por sus adversarios judaizantes, a quienes trata de combatir. Ello hace que, después de la obligada presentación o prólogo (1,1-10), insista en defender su condición de verdadero apóstol (1,11-2,21), al parecer fuertemente atacada por éstos, quienes le presentaban ante los gálatas como de poca o ninguna autoridad (cf. 1,10), y, desde luego, inferior a la de los Doce, pues ni siquiera había visto al Señor. Puesta a salvo su autoridad apostólica, entra directamente en la exposición y prueba de la tesis (3,1-4,31), para concluir exhortando a los gálatas a mantenerse firmes en la libertad que tienen en Cristo; libertad, sin embargo, que no arguye *libertinaje* (5,1-6,10), como parece insinuaban maliciosamente ante los gálatas los predicadores judaizantes. Termina con unas líneas que sirven de epílogo o conclusión (6,11-18).

Tiene esta carta, aparte su valor doctrinal dogmático, un valor histórico incalculable para conocer los orígenes de la Iglesia en lo

versarios judaizantes. Esta opinión, sin embargo, no logra convencer a muchos, y con razón; pues, como ya explicamos al comentar Act 15,2-5, es claro que en Gál 2,1-10 el Apóstol está aludiendo a esa asamblea o concilio de Jerusalén; de ahí que la carta ha de tener fecha posterior. Por eso, la inmensa mayoría entre los defensores de la Galacia meridional (Cornely, Brassac, Jacquier, M. Sales, Jacono) juzgan que la carta está escrita entre los años 51-53, durante el segundo viaje misional, probablemente desde Corinto (cf. Act 18,1), donde fueron escritas también las dos cartas a los Tesalonicenses.

[6] Compárense, v.gr., los siguientes pasajes: Gál 2,16 = Rom 3,28 (la misma tesis con términos casi idénticos); Gál 3,6-18; 4,21-24 = Rom 4,1-25; 9,7-9 (historia de Abraham y consiguientes aplicaciones); Gál 3,6.11.12 = Rom 4,3-9; 1,17; 10,5 (idénticas citas bíblicas con el oportuno razonamiento); Gál 1,20; 3,6.12.27; 5,14 = Rom 9,1; 4,3; 10,5; 13,14; 13,9 (expresiones comunes).

que se refiere a su vinculación con el judaísmo. En este sentido es un precioso complemento del relato de los Hechos. Quizás en ningún otro escrito aparezcan tan al vivo como en esta carta las graves dificultades con que hubo de luchar el cristianismo para separarse del judaísmo, y la parte extraordinaria que cupo a San Pablo en este asunto. Con esta carta, el Apóstol sacudió definitivamente para la Iglesia el yugo de la Ley de Moisés; de ahí que con toda razón haya sido llamada la *Carta magna de la libertad cristiana*.

Damos a continuación el esquema de la carta:

Introducción (1,1-10).

Saludo epistolar (1,1-5) y entrada *ex abrupto* en materia (1,6-10).

I. *Autoridad apostólica de Pablo* (1,11-2,21).

Su «evangelio» no tiene origen humano, sino divino (1,12-24); fue aprobado por los apóstoles de Jerusalén (2,1-10), y públicamente lo defendió en una ocasión memorable, cuando el incidente de Antioquía (2,11-21).

II. *Solidez de la doctrina de justificación por la fe y no por las obras de la Ley* (3,1-4,31).

Así lo prueban las manifestaciones carismáticas que siguieron a la conversión de los gálatas (3,1-5), y así lo enseña la Escritura, que atribuye la justificación a la fe, y la maldición a la Ley (3,6-14). Insiste luego San Pablo en que la promesa hecha a Abraham en gracia a su fe es como un testamento, que la Ley, venida posteriormente, no puede anular (3,15-18); ésta fue simplemente un pedagogo que debía conducir hasta Cristo, con cuya venida cesaba su tutela (3,19-29), dejando paso a la plena filiación o herencia (4,1-11). A continuación, el Apóstol, haciendo resaltar su gran ansiedad por la suerte de los gálatas (4,12-20), presenta la historia de Agar y Sara como ilustración escrituraria de la libertad de los cristianos respecto de la Ley (4,21-31).

III. *Consecuencias morales* (5,1-6,10).

Exhortación a no dejarse arrebatar la libertad que nos trajo Cristo, volviendo a la servidumbre de la Ley (5,1-12). Pero hay que evitar otra servidumbre: la de la carne, de la que nos libraremos caminando en espíritu y en caridad (5,13-26). Consejos varios para quienes traten de caminar en espíritu y en caridad (6,1-10).

Epílogo (6,11-18).

Pablo escribe de propia mano las últimas líneas de la carta, contraponiendo su predicación desinteresada a la de los judaizantes (6,11-17), para terminar con el saludo acostumbrado (6,18).

BIBLIOGRAFIA

Además de los comentarios citados en la *Bibliografía* general al epistolario paulino (p.248-49), añadiremos:

S. Hieronymus, *Comm. in Epist. ad Gal.:* PL 26,307-438; S. Augustinus, *Epist. ad Gal. expositio:* ML 35,2105-2148; F. Windischmann, *Erklärung des Briefes an die Galater* (Mainz 1843); F. Reithmayr, *Kommentar zum Briefe an die Galater* (München 1865); D. Palmieri, *Comm.*

in Epist. ad Galatas (Galopiae 1886); A. SCHÄFER, *Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater* (Münster 1890); V. WEBER, *Die Abfassung des Galaterbriefes* (Ravensburg 1903); A. STEINMANN, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes* (Münster 1906); J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Epístola de San Pablo a los Gálatas* (Madrid 1964).

*J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Galatians* (Londres 1865); *W. M. RAMSAY, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (Londres 1899); *A. LOISY, *L'Épître aux Galates* (París 1916); *A. PERIS, *L'Épître aux Galates* (Neuchâtel 1959).

INTRODUCCION. 1,1-10

Saludo epistolar. 1,1-5

**1 Pablo, apóstol, no de hombres ni por hombres, sino por Jesu-
cristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos,
2 y todos los hermanos que conmigo están, a las iglesias de Ga-
lacia: 3 La gracia y la paz sean con vosotros de parte de Dios,
nuestro Padre, y del Señor Jesucristo, 4 que se entregó por nues-
tros pecados, para librarnos del presente siglo malo, según la
voluntad de nuestro Dios y Padre, 5 a quien sea la gloria por los
siglos de los siglos. Amén.**

No obstante su apenado ánimo por el comportamiento de los gálatas, San Pablo no se dispensa del acostumbrado saludo, deseándoles «la gracia y la paz» de parte de Dios Padre y de Jesucristo (v.3; cf. Rom 1,7). Hay, sin embargo, en este saludo algo que lo distingue del de otras cartas, como es la insistencia en hacer resaltar su condición de *apóstol* (v.1) y el interés en poner de relieve ya en el saludo la eficacia redentora de la muerte de Cristo (v.4). Llama también la atención el que designe a secas a los destinatarios («iglesias de Galacia», v.2), sin elogio de ninguna clase, como suele hacer en las otras cartas (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2). Todo esto indica que están presentes en su mente ya desde un principio los predicadores judaizantes, que difundían doctrinas directamente opuestas a esas verdades, a los que los gálatas, con su curiosidad característica, parece que prestaban gustosamente oídos. De hecho, no los alaba.

La frase, pues, «apóstol no *de* (ἀπό) hombres ni *por* (διά) hombre, sino *por* (διά) Jesucristo y Dios Padre» (v.1), es como la presentación de sus cartas credenciales. Se le acusaba de no ser apóstol como los «notables» (2,2), como las «columnas» (2,9), sino, todo lo más, un apóstol de segunda línea, cuya autoridad estaba sujeta a discusión; por eso urge recalcar desde un principio que también él es «apóstol» o, lo que es lo mismo, mensajero auténtico del Evangelio, escogido directamente por Dios, igual que lo habían sido los Doce (cf. 1 Cor 9,1; 15,5-10). Las dos preposiciones ἀπό-διά, tomadas en su genuina significación, indicarían origen e intermediario, fuente y canal. San Pablo niega, pues, que su «apostolado» tenga origen en los hombres (ἀπό), cosa en fin de cuentas que es pro-

pia de todo verdadero apostolado cristiano; pero niega también que le haya sido conferido por ministerio de ningún hombre (ἀπό), cosa que sólo es propia de los Doce o de los que de modo extraordinario a ellos hayan sido agregados (cf. Act 1,15-26; 13,1-3). Los demás reciben su misión o investidura a través de otros hombres (cf. Act 6,6; 14,23; 1 Tim 4,14). El, sin embargo, la ha recibido «por (διά) Jesucristo y Dios Padre» (cf. v.12.15). Es curioso que ponga sólo la preposición διά, que cuadra bien respecto de Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, pero no parece que hubiera de tener aplicación al Padre, respecto del cual esperaríamos la preposición ἀπό. Y es que el Apóstol trata como de identificar la acción del Padre y de Cristo, lo mismo que hará también en el v.3 («de parte [ἀπό] de Dios... y el Señor Jesucristo»), con la diferencia que aquí usa la preposición ἀπό y no διά, dado que menciona antes al Padre que a Jesucristo. En ambos casos, lo mismo διά que ἀπό, están incluyendo los dos sentidos *(origen-mediación)*, tomando uno u otro según que se apliquen al Padre o a Cristo. Y es importante hacer notar que esta íntima asociación de Cristo con el Padre, contraponiéndolo a los «hombres», es clara señal de que San Pablo no considera a Cristo como puro hombre, sino algo muy superior, es a saber, Dios igual al Padre, como aparece claro en otros textos (cf. Rom 9,5; Flp 2,6; Tit 2,13).

La segunda idea que San Pablo trata de hacer resaltar ya en el saludo es, como antes dijimos, la de la eficacia redentora de la muerte de Cristo (v.4). Las doctrinas difundidas por los predicadores judaizantes exigiendo la observancia de la Ley en orden a poder obtener la salud, equivalían a negar la eficacia del sacrificio redentor de Cristo (cf. 2,17.21); de ahí la preocupación de San Pablo por inculcar a los gálatas esa verdad a él tan querida. La expresión «se entregó...», repetida en otros muchos lugares de sus cartas (cf. 2,20; Ef 5,2; 1 Tim 2,6), indica que Cristo ha dado su vida libre y espontáneamente; eso, sin embargo, no se opone a que, como ahí mismo indica el Apóstol, sea siempre «la voluntad del Padre», motor último de la historia, la que hayamos de ver al fondo de todo (cf. Rom 3, 24-25; 8,32; 2 Cor 5,21; Flp 2,8; Col 1,13). Algo más difícil de explicar, al menos en su sentido exacto y preciso, resulta la expresión «librarnos *del presente siglo malo*» (... ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονεροῦ). Parece que el Apóstol califica de «*presente* siglo malo» el período de tiempo anterior al Evangelio, período de perversidad y corrupción, en que ejercen su dominio el pecado y la muerte, y del que nos saca Cristo para introducirnos en otro período mejor, el siglo «venidero» o mesiánico, que El inaugura (cf. 4,3-5; Rom 5, 12-21). Claro que muchos hombres se empeñan en no hacer caso a Cristo y siguen esclavizados por las fuerzas del mal; para ellos continuará perdurando el «presente siglo malo», período que ya terminó para los cristianos. Puede, pues, decirse que los dos períodos coexisten temporalmente, y sólo en la *parusía* la desaparición del primero será total. En la actualidad, los hombres pertenecerán a uno u otro, según la actitud que adopten respecto de Cristo.

Sobre el término «iglesia» con que designa a las comunidades cristianas de Galacia (v.1), así como sobre el título de «Señor» aplicado a Cristo (v.3), nada hemos de añadir a lo ya dicho al comentar Act 5,11 y 11,20.

Dolorido reproche a los gálatas. 1,6-10

6 Me maravillo de que tan pronto, abandonando al que os
llamó a la gracia de Cristo, os paséis a otro evangelio. 7 No es que
haya otro; lo que hay es que algunos os turban y pretenden per-
vertir el Evangelio de Cristo. 8 Pero aunque nosotros o un ángel
del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos
anunciado, sea anatema. 9 Os lo hemos dicho antes, y ahora de
nuevo os lo digo: Si alguno os predica otro evangelio distinto del
que habéis recibido, sea anatema. 10 ¿Busco yo ahora el favor
de los hombres o el de Dios? ¿Acaso busco agradar a los hom-
bres? Si aún buscase agradar a los hombres, no sería siervo de
Cristo.

Al saludo epistolar no hace seguir aquí San Pablo, como es habitual en sus cartas (cf. Rom 1,8; 1 Cor 1,4; Flp 1,3; 1 Tes 1,2), la rendida acción de gracias a Dios por los beneficios concedidos a los destinatarios. Entra *ex abrupto* en materia, mostrando así desde un principio la gravedad de la situación. Que no le vayan diciendo que hay dos evangelios: el predicado por él y el que posteriormente han predicado sus adversarios; sólo hay un Evangelio, el de Cristo, y ése es precisamente el que él les ha predicado (v.6-10). He ahí indicado en estos versículos, por vía indirecta, el tema central de la carta. No le queda al Apóstol sino probar esa tesis (c.1-4) y sacar las adecuadas consecuencias (c.5-6).

Cuando dice a los gálatas que se maravilla de que «tan pronto» (οὕτως ταχέως) se pasen a otro evangelio (v.6), ese «tan pronto» no implica necesariamente que la defección tenga lugar a poco de haberse convertido los gálatas o a poco de haber pasado por allí San Pablo, como ha sido frecuente interpretar esa frase. Puede muy bien referirse el Apóstol, y esto es lo más probable, a la facilidad con que los gálatas aceptan las doctrinas de los judaizantes, admirándose de que tan rápidamente, al primer ataque del enemigo, se pasen al campo contrario. Vendría, pues, a decirles: *han comenzado* esos perturbadores a atacar el evangelio que os he predicado, y *en seguida* os pasáis a ellos. La expresión «abandonar al que os llamó a la gracia de Cristo» (... τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ, v.6) está refiriéndose al Padre, a quien el Apóstol suele atribuir la vocación o llamada a la fe (cf. Rom 8,28-30; 1 Cor 1,9; 1 Tes 2,12; 2 Tes 2,14). No está claro si hemos de traducir «a la gracia de Cristo» (sentido final), como hemos hecho nosotros, o más bien «por medio de la gracia de Cristo» (sentido instrumental). En realidad, el significado de fondo apenas si se altera, pues en cualquiera de las dos interpretaciones aparece Cristo como centro y eje de esa nueva economía sobrenatural que sucede a la Ley mosaica (cf. Rom 6,14), en la que nos introduce el Padre.

Lo más característico de todo este pasaje es la seguridad que muestra el Apóstol sobre la verdad de su evangelio. Imposible ser más categórico: aunque yo mismo o, hipótesis todavía más inverosímil, un ángel del cielo os predicara otro evangelio distinto del que os he predicado, sea anatema (v.8-9). Es la fórmula que luego adoptó la Iglesia en muchos de los concilios contra los que osen rechazar sus definiciones solemnes e infalibles [1]. Y a este respecto será oportuno notar cómo el Apóstol, en su manera de expresarse, da claramente a entender que el cristianismo es una «religión de autoridad», cuyas doctrinas no quedan sujetas a la libre interpretación de cada uno; sin que ello quiera decir, claro está, que no sea esencialmente una «religión del espíritu», como en esta misma carta hará también resaltar (cf. 2,20; 3,2; 4,4-7; 5,22-25). Escribe San Pablo que lo que ahora dice a los gálatas ya se lo había dicho «antes» (v.10). ¿A qué se refiere ese «antes»? Es posible que el Apóstol esté refiriéndose a haberlo dicho de palabra durante su segunda visita a Galacia, en que habría notado ya el peligro, aunque sin sospechar que la defección iba a ser tan rápida (cf. v.6). Si así fuera, se explicaría mejor el plural «os *hemos dicho* antes», incluyendo también los compañeros de Pablo. Sin embargo, bien puede ser que con ese «antes» el Apóstol se refiera simplemente a haber afirmado ya la misma cosa en v.8, y que la vuelve a repetir para más inculcarla. El plural sería un plural mayestático de autor, como es frecuente en San Pablo (cf. 2 Cor 1,13; 5,11; 10,7; 13,6).

Después de señalar lo seguro que está de su doctrina y de lanzar anatema contra todos los que la atacan y deforman, el Apóstol deduce la conclusión: «¿busco yo *ahora* (ἄρτι) el favor de los hombres?» (v.10). Como diciendo: me acusáis, lo mismo que han hecho en otras partes (cf. 1 Tes 2,4), de que soy un oportunista y de que, si no exijo la circuncisión a los gentiles, es simplemente para mejor ganarlos a mi causa; pues bien, ¿también ahora, lanzando esos anatemas, busco agradar a los hombres? Si así fuese, no tendría más que ceder, y fácilmente me granjearía su estima; mas eso sería renunciar a mi condición de «siervo de Cristo», entregado en cuerpo y alma a defender su causa (cf. Rom 1,1). No quiere decir San Pablo que no sea a veces conveniente buscar el agrado de los hombres (cf. 1 Cor 10,33; Act 17,22; 24,10); mas eso nunca podrá hacerse si para ello hay que renunciar a nuestra condición de «siervos de Cristo», transigiendo en desfigurar su doctrina. Eso es lo que de manera tan categórica excluye el Apóstol. Cuando dice: «si *aún* (ἔτι) buscase...» (v.10), parece insinuar que hubo un tiempo de su vida en que lo hacía, refiriéndose quizá al período anterior a su conversión; con todo, podría también interpretarse la frase sin darle por parte de Pablo ese sentido concesivo, aludiendo más bien a que, después de lo que sabe y ha dicho de los judaizantes, pervertidores del Evangelio de Cristo, si *aún* pretendiera agradarles, sería traicionar su condición de «siervo de Cristo».

[1] Sobre el significado del término «anatema» ya hablamos al comentar Rom 9,3.

I. AUTORIDAD APOSTOLICA DE PABLO. 1,11-2,21

Pablo, llamado al apostolado directamente por Dios. 1,11-24

11 Porque os hago saber, hermanos, que el evangelio por mí predicado no es de hombre, 12 pues yo no lo recibí o aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo. 13 En efecto, habéis oído mi conducta de otro tiempo en el judaísmo, cómo con gran furia perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, 14 aventajando en el celo por el judaísmo a muchos de los coetáneos de mi nación, y mostrándome extremadamente celador de las tradiciones paternas. 15 Pero, cuando aquel que me segregó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, 16 se dignó revelar en mí a su Hijo para que lo anunciase a los gentiles, al instante, sin pedir consejo a la carne y a la sangre 17 ni subir a Jerusalén a los apóstoles que eran antes de mí, partí para la Arabia y de nuevo volví a Damasco. 18 Luego, pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas, a cuyo lado permanecí quince días. 19 A ningún otro de los apóstoles vi, si no fue a Santiago, el hermano del Señor. 20 En esto que os escribo, bien sabe Dios que no miento. 21 En seguida vine a las regiones de Siria y de Cilicia, 22 pero era personalmente desconocido para las iglesias de Cristo en Judea; 23 sólo oían decir: «El que en otro tiempo nos perseguía, ahora anuncia la fe que antes pretendía destruir». 24 Y glorificaban a Dios en mí.

Lo primero que Pablo necesitaba dejar bien claro ante los gálatas, dado el ambiente formado contra él por los agitadores judaizantes, era su condición de verdadero apóstol. Sin ese presupuesto era inútil pasar a la cuestión doctrinal. Fácilmente le hubieran respondido que él podía pensar como quisiera, pero que los auténticos apóstoles de Cristo, los Doce, seguían observando las prescripciones de la Ley, y a eso había que atenerse. De ahí la necesidad de comenzar por la cuestión personal, y dejar bien sentado que también él, Pablo, era auténtico apóstol de Cristo, no inferior a los Doce, por lo que resultaba inútil tratar de oponer su evangelio al de ellos. Es lo que hace en la primera parte de su carta (1,11-2,21).

En la perícopa que ahora comentamos (1,11-24) insiste sobre todo en dos puntos: ha recibido su evangelio directamente de Dios (v.11-16), ni ha tenido necesidad de ponerse en contacto con los Doce para que le den información doctrinal (v.17-24). Trataremos de ir recogiendo ordenadamente y explicando las frases más características de San Pablo referentes a estos dos puntos.

Comienza el Apóstol afirmando (v.11-12) que su evangelio no es «de hombre» (κατὰ ἄνθρωπον) o, dicho de otra manera, que no lo «ha recibido ni aprendido» (οὐδὲ παρέλαβον... οὔτε ἐδιδάχθην) de hombres, sino «por revelación de Jesucristo» (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Aquí tenemos indicado ya el punto base de su argumentación ante los gálatas. La expresión «de hombre» (v.11) equi-

vale a decir que no es doctrina elaborada por hombres, con los defectos inherentes a todo lo que es humano; de suyo, esta expresión no es del todo equivalente a «recibida o aprendida de hombres» (v.12), a pesar del «pues» con que San Pablo enlaza ambos versículos, pues una doctrina que se «reciba» por tradición puede también ser divina y no necesariamente «de hombre». Sin embargo, parece que en este caso, a juzgar por el v.12, San Pablo amplía el significado de la expresión «no de hombre», con la que no solamente negaría que su evangelio sea doctrina «humana», elaborada en las escuelas de los hombres, sino que también que sea una doctrina que le haya sido «transmitida» por hombres. Eso piden los dos verbos «no recibí... ni aprendí de los hombres», y eso exige la frase positiva que pone como contrapartida: «... sino por revelación de Jesucristo» [2]. Desde luego, San Pablo podía haber llegado al conocimiento del Evangelio, doctrina «divina», a través de otros hombres, como de hecho llegamos nosotros. Pero no fue así; y esa su independencia en el apostolado, colocándose en la misma línea que los Doce, es lo que trata de recalcar aquí. Se ha preguntado qué es lo que incluye San Pablo bajo el término «evangelio» (v.11), cuando dice que no lo ha recibido ni aprendido de hombres, sino «por revelación de Jesucristo» (v.12). ¿Es que no había recibido información alguna sobre Jesucristo y su doctrina a través de la catequesis apostólica y de conversaciones mismas con testigos oculares de la vida del Señor? Evidentemente que sí. Incluso antes de convertirse tenía ya noticias de los dogmas principales del cristianismo, y por eso precisamente, por considerarlo incompatible con sus doctrinas de celoso fariseo, perseguía furiosamente a los cristianos (cf. Act 8,3). ¿Cómo dice, pues, sin más, que el «evangelio» que él predica lo ha recibido no de hombres, sino «por revelación de Jesucristo»? Hay autores que, para resolver la dificultad, dicen que en este lugar, con la palabra «evangelio», San Pablo se refiere únicamente a la doctrina de salud por la fe sin necesidad de las obras de la Ley, que era lo que estaba en litigio. Sin embargo, no nos parece que haya motivos para hacer esa limitación. Más bien creemos que el término «evangelio», lo mismo que en otros pasajes de los escritos del Apóstol (cf. Rom 16,25), incluye, en general, el contenido de la predicación cristiana, y si San Pablo dice que ese contenido lo ha recibido «por revelación de Jesucristo», no es excluyendo cualquier otra clase de información, sino recalcando que para él la fuente principal de la doctrina que predica ha sido la «revelación», hasta el punto de que incluso lo recibido de otra manera está filtrado a través de la luz sobrenatural que recibió en la gran revelación de Damasco (cf. Act 9,13-19) y en otras que la siguieron (cf. Act 22,17; 26,16).

[2] Al hablar de «revelación *de Jesucristo*», parece claro, dado el contexto, que se trata de genitivo de autor: revelación que viene de Jesucristo y no doctrina que viene de hombres. Con razón algunos Santos Padres se apoyan en este pasaje para probar la divinidad de Jesucristo, dada la oposición que San Pablo establece entre los hombres, de una parte, y Jesucristo, de otra.

En el v.16 se completará el pensamiento, afirmando que Jesucristo es también el objeto de esta revelación (genitivo objetivo).

En los v.13-14, a fin de que aparezca mejor que todo lo debe a la intervención directa de Dios, San Pablo hace una breve historia de su vida anterior a la gran revelación de Damasco, haciendo notar cómo se distinguía entre todos sus compatriotas por su furor persecutorio contra los cristianos (cf. Act 8,3; 9,1-2). Esta su furia persecutoria contra la «Iglesia de Dios» (v.13; cf. Act 5,11) es un pecado que frecuentemente se echa en cara a sí mismo (cf. 1 Cor 15,9; Ef 3,8), aunque alegando en su descargo que lo hacía por ignorancia (cf. 1 Tim 1,13). Y llega el momento de la gran «revelación», que lo transforma en apóstol, igual a los Doce. San Pablo presenta ese momento con toda solemnidad: «Pero cuando Aquel que me segregó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelar en mí a su Hijo (εὐδόκησεν... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) para que lo anunciase a los gentiles..., no pedí consejo a la carne y a la sangre...» (v.15-16). Son frases cargadas de ideas que, al mismo tiempo, rezuman agradecimiento. Es Dios, dice, quien en sus inescrutables designios, igual que había hecho con otros para otras misiones (cf. Is 49,1; Jer 1,5; Lc 1,15), me «segregó» o eligió ya desde antes de nacer y me «llamó» por pura misericordia (v.15; cf. 1 Cor 15,10). No está claro si con esos dos verbos «segregó..., llamó» (ἀφορίσας... καλέσας) San Pablo está aludiendo a fases sucesivas del plan divino sobre él, el acto eterno de predestinación y el temporal de vocación (cf. Rom 8,29-30), o más bien «elección» y «llamamiento» vienen en este caso a significar lo mismo, designando, en general, el plan providencial de Dios sobre él, anterior al «llamamiento» histórico del camino de Damasco, a que aludirá luego en el v.16. La construcción gramatical del período, no obstante la acepción contraria del término «llamar» en otros pasajes (cf. Rom 1,1; 8,30), parece aconsejar esto último. En cuanto a la frase: «... se dignó revelar en mí a su Hijo para que lo anunciase a los gentiles» (v.16), también hay algo que no es del todo claro. Nos referimos a la expresión «en mí» (ἐν ἐμοί), que muchos interpretan como dativo instrumental (= por mi medio), otros como de provecho (= a mí) y otros como locativo (= en mi interior). Nos inclinamos, dado el contexto, a esta última interpretación. Lo que San Pablo trataría de hacer notar es que Dios le manifestó a Jesucristo en visión interior, inmediata y penetrante, a fin de que luego él lo diese a conocer a los gentiles: era una exigencia de su nueva condición de «apóstol», testigo de Jesús y de su obra (cf. Act 1,8), del mismo rango que los Doce. Naturalmente, lo que aquí dice San Pablo, recalcando el aspecto interior de la visión, en modo alguno excluye el carácter *objetivo* de la misma, como ya explicamos al comentar Act 9,3-9.

Lo que resta de la perícopa (v.17-23) es consecuencia y al mismo tiempo confirmación de lo dicho. En efecto, supuesta esa revelación plena y auténtica de Jesucristo, por la que Dios elegía directamente a Pablo para apóstol, éste ya no necesitaba pedir instrucciones a nadie en orden a la predicación del Evangelio, ni siquiera al grupo de los Doce. Es precisamente lo que en estos versículos va

haciendo resaltar. La expresión «la carne y la sangre» (v.16) es frase hebrea, que equivale prácticamente a «naturaleza humana» (cf. Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Ef 6,12); por tanto, al decir el Apóstol que «no pidió consejo a la carne y a la sangre», no quiere decir sino que no tuvo necesidad de contar con ningún hombre para comenzar a ejercer el apostolado [3]. En esta afirmación universal están de suyo incluidos también los apóstoles; y si luego se fija en ellos expresamente (v.17) es recalcando la misma verdad, de modo que quede bien clara su independencia apostólica.

A continuación nos informa de sus desplazamientos a Arabia, Damasco, Jerusalén, Siria y Cilicia (v.17-21); con la intención manifiesta de hacer ver que no ha recibido su evangelio de los apóstoles, de los que sólo ha visto a dos, y brevemente. De la estancia en Arabia y vuelta a Damasco ya hablamos al comentar Act 9,19-25. En cuanto a la subida a Jerusalén (cf. Act 9,26-28), expresamente nos dice que fue «para conocer personalmente (ἱστορῆσαι) a Pedro», y que de los demás apóstoles sólo vio a Santiago (v.18-19). Es de notar ese interés por conocer y hablar con Pedro, lo que revela la posición eminente de que gozaba el príncipe de los apóstoles también en la mente de Pablo, no obstante su independencia apostólica que tan enérgicamente viene defendiendo. El haberse visto con Santiago fue, dado el tenor de la narración, algo incidental, no buscado, como la visita a Pedro [4]. No se ve claro el porqué de esa especie de juramento que San Pablo intercala en el v.20, interrumpiendo la narración. Quizá porque los gálatas habían oído de esa visita a Jerusalén, cuya finalidad desfiguraban, considerándola como una especie de investidura por parte de los Doce, San Pablo necesitaba recalcar, en defensa de su tesis, cuál había sido el verdadero motivo de la visita. La ida luego a las «regiones de Siria y Cilicia» (v.21) parece referirse, en conformidad con lo que sabemos por los Hechos, a su regreso a Tarso (Cilicia) desde Jerusalén (cf. Act 9,30) y a su predicación en Antioquía (Siria) años más tarde, junto con Bernabé (cf. Act 11,25-26). San Pablo habría unido ambos momentos, aunque cronológicamente separados, cual si se tratase de un viaje único preconcebido; y si pone antes *Siria* que *Cilicia*, sería no porque en realidad hubiese sido ése el orden, sino porque, siendo Siria más importante que Cilicia, ésa era la manera ordinaria de expresarse cuando había que nombrar ambas regiones. Otra explicación sería que San Pablo no esté aludiendo a su predicación en

[3] La Vulgata, traduciendo «non acquievi carni et sanguini», da más bien a estas palabras el sentido de «consanguinidad» o «parentela», como si aludiera el Apóstol a que no había dudado en renunciar a lazos de familia y de patria por seguir la llamada de Dios. Creemos que tal significado está aquí fuera de contexto.

[4] Damos por supuesto que el Santiago hermano del Señor de que aquí habla San Pablo, es Santiago el Menor, uno de los Doce (cf. Act 1,14 y 12,17). Así parece exigirlo la frase «a ningún otro de los apóstoles vi, *si no fue* a Santiago» (...εἰ μὴ 'Ιάκωβον), es decir, a excepción de Santiago, el cual, por tanto, se supone que es uno de los apóstoles. Queremos advertir, sin embargo, que hay autores que dan a εἰ μή, no sentido de excepción, sino sentido adversativo, como diciendo: no vi a ningún otro apóstol, *sino solamente* a otro personaje notable, Santiago el hermano del Señor; en cuyo caso, expresamente se negaría que dicho Santiago fuese apóstol. Nuestra opinión es que esta última es una traducción violenta, que supone muchos sobrentendidos.

Antioquía junto con Bernabé, sino a otra predicación anterior que hubiese realizado en tierras de Siria durante los años de su permanencia en Tarso, como parece insinuarse en Act 15,41. Con lo que luego añade en los v.22-24, haciendo notar cómo su apostolado en las regiones de Siria y Cilicia fue motivo de que las «comunidades cristianas de Judea», no obstante serles «personalmente desconocido», se alegrasen y «glorificasen a Dios» en él, parece perseguir claramente un fin: el de mostrar a los gálatas cómo las iglesias mismas de Judea, con ese «glorificar a Dios» por su apostolado, confirmaban a su manera lo que él venía defendiendo, es a saber, que, sin la intervención de los Doce, el antiguo perseguidor se había convertido en auténtico apóstol, debido a la acción directa de Dios. Lo de ser «desconocido personalmente» de las comunidades cristianas de Judea ha de entenderse sobre todo de las establecidas fuera de Jerusalén, aunque es probable que también en Jerusalén, donde sólo había estado «quince días» (v.18), fuera poco conocido.

La asamblea o concilio de Jerusalén y el evangelio de Pablo. 2,1-10

**1 Luego, al cabo de catorce años, subí otra vez a Jerusalén,
acompañado de Bernabé y llevando conmigo a Tito. 2 Subí en
virtud de una revelación, y les expuse el evangelio que predico
entre los gentiles, particularmente a los que eran algo, no sea
que corriese o hubiese corrido en vano. 3 Pero ni Tito, que iba
conmigo, con ser gentil, fue obligado a circuncidarse, 4 a pesar
de los hermanos intrusos que se infiltraron solapadamente para
espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús y reducirnos a
servidumbre; 5 a los cuales ni por un momento cedimos, para
que la verdad del Evangelio se mantuviese íntegra entre vosotros. 6 De los que eran algo—lo que hayan sido en otro tiempo
no me interesa, que Dios no es aceptador de personas—, éstos
que eran algo, digo, nada me añadieron; 7 antes al contrario,
cuando vieron que yo había recibido el evangelio de la incircuncisión, como Pedro el de la circuncisión—8 pues el que obró en
Pedro para el apostolado de la circuncisión, obró también en
mí para el de los gentiles—, 9 Santiago, Cefas y Juan, los que
eran tenidos como columnas, reconocieron la gracia a mí dada,
y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión,
para que nosotros nos dirigiésemos a los gentiles y ellos a los
circuncisos. 10 Solamente nos pidieron que nos acordásemos de
los pobres, cosa que procuré yo cumplir con mucha solicitud.**

Prosigue el Apóstol defendiendo ante los gálatas la genuinidad del evangelio que les había predicado. Si hasta aquí ha tratado de mostrarles que tiene un origen divino (1,11-24), ahora va a completar la exposición añadiendo que los mismos apóstoles de Jerusalén, tan ensalzados por los que tratan de denigrarle a él, han dado su plena aprobación a ese evangelio y le han confirmado a él en su misión entre los gentiles, sin que le pidiesen hacer cambio alguno (2,1-10). Es ésta una perícopa fácil de comprender en cuanto a esa

idea o plan general; sin embargo, por lo que toca a matices e interpretaciones de textos concretos, hay no pocos puntos oscuros, como iremos haciendo notar.

Primeramente, el problema histórico. Habla San Pablo de una segunda «subida» a Jerusalén, al cabo de catorce años (v.1). Pues bien, ¿a cuál subida, de las cinco que conocemos por los Hechos (9,26; 11,30; 15,4; 18,22; 21,15), se alude aquí? Ello tiene importancia, no sólo porque, una vez lograda la identificación, con una narración podremos completar la otra, sino también porque ese dato de los «catorce años» nos podrá dar un valioso punto de apoyo para la cronología paulina. Pero, desgraciadamente, la cosa ha sido y sigue siendo muy discutida. Hay quienes el viaje de que aquí habla San Pablo lo identifican con el llamado de las «colectas», mencionado en Act 11,30; otros, en cambio, lo identifican con el de la subida a Jerusalén para el concilio, mencionado en Act 15,2. Ni faltan, desde hace algunos años, quienes sostienen que Act 11,30 y 15,2 aluden a un mismo viaje a Jerusalén, el segundo que Pablo realizaba después de su conversión, que sería el aludido en Gál 2,1, pero que Lucas en los Hechos, debido a la diversidad de fuentes utilizadas, presenta como desmembrado [1]. Creemos que no hay motivos para negar la realidad de dos viajes distintos, como Lucas los presenta. De otra parte, también nos parece claro que la correspondencia de Gál 2,1 es con Act 15,2 y no con Act 11,30. De ello hablamos ya al comentar esos dos pasajes de los Hechos, y no hay por qué volver a repetir aquí las razones. Si Pablo habla de que subió, acompañado de Bernabé y de Tito, «en virtud de una revelación» (v.2), eso no se opone a lo que dice Lucas de que habían ido comisionados por la iglesia de Antioquía (Act 15,2). Una cosa no impide la otra. En cuanto al dato «catorce años» (v.1), no es fácil saber si Pablo cuenta desde la subida que mencionó anteriormente (1,18), como parece pedir la gramática, o desde la conversión, que constituiría el eje de la narración y punto de partida para ambas fechas. En el primer caso, suponiendo que la asamblea de Jerusalén se celebrara el año 49, como con bastante probabilidad podemos concluir a base de Act 18,12, tendríamos que la conversión del Apóstol había tenido lugar 14 + 3 años antes; en el segundo caso, serían sólo catorce años antes y, por tanto, hacia el año 36, que es la fecha que, al tratar de la cronología paulina, propusimos como más probable. En realidad, incluso en la primera hipótesis, puede tratarse sólo de catorce años, y ni siquiera completos; pues en la manera bíblica de contar, conforme era uso en el antiguo Oriente, el año empezado, aunque se tratase sólo de pocos días, se contaba como completo, de ahí que «tres años» podrá equivaler en realidad a un año y algunos meses, y catorce años a doce y algunos meses.

Esto supuesto, pasemos a la cuestión fundamental. ¿A qué subió Pablo a Jerusalén? Atendida la narración de los Hechos, la cosa es clara. Sube porque era la única manera de cortar las disensiones

[1] Cf. P. Benoit, *La deuxième visite de St. Paul à Jérusalem:* Biblica 40 (1959) 778-79...

surgidas en la comunidad de Antioquía a raíz de las exigencias de los judaizantes: «si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos» (Act 15,1-2). Pablo, evidentemente, no podía ceder. Pero, mientras no apareciese claro que también los apóstoles de Jerusalén pensaban lo mismo y le daban la razón, la unidad de la Iglesia estaba en peligro. He ahí la necesidad, perentoria y urgente, de subir a Jerusalén. Mientras se le pudiese objetar, como parece hacían esos judaizantes de Antioquía (cf. Act 15,1.24), que no era así como pensaban los Doce, todo su trabajo apostólico podía resultar vano, al menos en gran parte, deshecho en seguida por las discordias y divisiones. Creo que todo esto, deducido de la narración de los Hechos, puede darnos mucha luz para interpretar la perícopa de la carta a los Gálatas, que estamos comentando.

En efecto, es así como resultan más fáciles de entender algunas frases que, de lo contrario, podrían parecer oscuras. Cuando San Pablo, v.gr., dice (v.2) que sube a Jerusalén y les expone, particularmente a los que eran algo, el evangelio que predicaba entre los gentiles «no sea que corriese o hubiese corrido en vano» (μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον), no ha de entenderse esto como si el Apóstol no estuviese seguro de la verdad de su evangelio mientras no contara con la aprobación de los Doce y particularmente de Pedro. Esa duda y angustia de ahora no sería compatible con sus rotundas afirmaciones anteriores sobre lo seguro que estaba de su doctrina (1,8-9) y del origen divino de su evangelio (1,12). Equivocadamente, pues, interpretaron la frase algunos autores antiguos, como Tertuliano, y la interpretan algunos predicadores modernos, que la citan, buscando en ella la prueba de que las revelaciones personales no dan seguridad, si no son confirmadas externamente por las autoridades de la Iglesia. No es que neguemos la verdad, en general, de esa tesis; pero negamos que tenga aquí algo que ver el texto bíblico citado. De lo que San Pablo manifiesta temor no es de que pueda o no ser falso su evangelio, sino de que el fruto de su predicación pueda resultar en gran parte vano, si no aparece claro que también los apóstoles de Jerusalén aprueban su doctrina [2].

Otra frase que puede también recibir luz de la narración de los Hechos es aquella con que San Pablo caracteriza a los que se oponen a su evangelio, llamándoles «pseudohermanos intrusos (παρεισάκτους ψευδαδέλφους), que se infiltraron solapadamente (παρεισῆλθον) para espiar (κατασκοπῆσαι) la libertad que tenemos... y reducirnos a servidumbre» (v.4). Piénsese en el gran éxito del primer viaje apostólico de Pablo entre los gentiles y la alegría que esto produjo (cf. Act 13,48; 14,27; 15,3), y cómo esos judaizantes de

[2] La frase «correr o haber corrido en vano» está inspirada en las carreras del estadio, imagen muy del gusto de San Pablo (cf. 5,7; 1 Cor 9,24-27; Flp 2,16). No está claro si ese «no sea que» (μή πως) tiene simplemente sentido final de temor o preocupación, como hemos traducido nosotros; o hemos de darle más bien el sentido de interrogación indirecta (cf. Lc 22,35), con respuesta negativa sobrentendida: «[para que dijesen] si yo corría...» De esta última manera interpretan la frase Cornely, Lagrange, Prat, Buzy, etc.; con cuya interpretación, supuesta en la mente de Pablo la obligada respuesta negativa por parte de los Doce, no hay inconveniente en entender la frase «correr en vano» como alusiva, no simplemente al resultado de sus trabajos, sino a ir o no por el recto camino.

Jerusalén se infiltraron, por así decirlo, en el campo de Pablo (cf. Act 15,1.5.24), tratando de reducirlos a la servidumbre de la Ley, y se verá con cuánta razón el Apóstol habla de esa manera. A esa pretensión de los judaizantes Pablo se opone con todas sus fuerzas (cf. Act 15,2), a fin de que, como dice a los gálatas, la verdad del Evangelio «se mantuviese íntegra entre vosotros» (v.5). Evidentemente, ese «entre vosotros» ha de tomarse en sentido inclusivo, no exclusivo; pues Pablo al obrar de ese modo no pensaba solamente en los gálatas, sino en los gentiles en general, convertidos y por convertir, cuya suerte defendía, y entre los cuales estaban también los gálatas. Falsamente, pues, algunos autores han pretendido apoyarse en este texto para deducir que la evangelización de los gálatas, a quienes escribe San Pablo, es anterior al concilio o asamblea de Jerusalén.

Y queda un último punto, el principal. Nos referimos a la aprobación del evangelio de Pablo por parte de los apóstoles de Jerusalén. Esta aprobación está expresada en nuestra perícopa de varias maneras. Primeramente, con el hecho mismo de no exigir la circuncisión de Tito (v.3), a quien seguramente Pablo, en un rasgo de valentía y juego claro muy propio de su temperamento (cf. v.11-12), había querido llevar consigo para obligar a provocar una respuesta de aplicación inmediata [3]; en segundo lugar, con la expresión «nada me añadieron» (ἐμοὶ... οὐδὲν προσανέθεντο) con que se responde a lo que el Apóstol había dicho antes de que «les expuso el evangelio que predicaba entre los gentiles» (v.2); y, por fin, con esa locución metafórica final tan expresiva de «reconocieron la gracia que

[3] Damos por cierto que Pablo afirma aquí que Tito no fue circuncidado, no obstante la opinión contraria de algunos autores antiguos, como Tertuliano y el Ambrosiáster, a los que siguen algunos protestantes modernos. ¿Tienen para ello algún punto de apoyo?

Desde luego, reconocemos que toda esta perícopa, particularmente en los v.4-6, tiene una construcción gramatical bastante enmarañada. Una de las mayores dificultades está en el comienzo del v.4, con las partículas διὰ δέ, correspondientes al «sed propter» de la Vulgata, y que nosotros hemos traducido, un poco libremente, «a pesar de». En efecto, no se ve claro cuál sea la ligazón sintáctica de ese v.4 con el anterior v.3. Hay autores (Cornely, Lagrange, Prat) que interpretan el δέ del v.4, no en su sentido corriente de oposición o adversativo, sino en sentido explicativo, es a saber, partícula que introduce proposiciones explicativas (cf. Rom 3,22; Ef 5,32; Flp 2,8). El sentido será: «Ni Tito... fue obligado a circuncidarse; y esto [se trató] a causa de los falsos hermanos...» Prácticamente, a eso viene a equivaler la traducción «a pesar de» que hemos dado en el texto. Pero hay autores que conservan a la partícula δέ su sentido corriente adversativo; en cuyo caso, una de dos: o suponemos que la frase está gramaticalmente inacabada, una prótasis sin apódosis (Bover, Lyonnet, Ricciotti), o, apoyándonos en que están omitidas en algunos códices, suprimimos las palabras «a los cuales ni» (οἷς οὐδέ, v.5), como hacen los autores a que aludimos al principio de esta nota. En el primer caso, el sentido, en realidad, no cambia del que dimos anteriormente: «Ni Tito... fue obligado a circuncidarse; pero, a causa de los falsos hermanos..., servidumbre (hubo que luchar). A los cuales ni por un momento», etc. Sin embargo, en el segundo caso, el sentido cambia totalmente: «Ni Tito... fue obligado a circuncidarse; pero, a causa de los falsos hermanos..., servidumbre, por un momento cedimos», etc. Tito habría sido circuncidado, cediendo Pablo por el bien de la paz y concordia.

Creemos que esta última explicación debe ser en absoluto rechazada. Estaría contra todo el contexto, pues Pablo viene conminando a los gálatas a que resistan a los judaizantes, ¿cómo iba a decirles ahora que él cedió, aunque sólo fuese por un momento? El hecho de que algunos pocos códices omitan las palabras «a los cuales ni», se debe probablemente a cierto deseo de concordismo con Act 16,3, en que se habla de la circuncisión de Timoteo. Sin embargo, el caso era muy distinto.

Otro versículo también bastante enmarañado gramaticalmente es el v.6. Comienza el período con construcción en pasiva: «De los que eran algo...»; pero al reanudarlo, una vez terminado el paréntesis, se emplea la construcción activa: «éstos, que eran algo, digo, nada me añadieron». La idea, sin embargo, es clara.

me había sido dada a mí, y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión, para que nosotros nos dirigiésemos a los gentiles y ellos a los circuncisos» (v.9). Notemos únicamente que esa división de zonas, unos con dedicación a los gentiles y otros con dedicación a los judíos, no ha de entenderse en sentido absoluto, como si Pedro y su grupo hubiesen de predicar exclusivamente a los judíos, y Pablo y el suyo exclusivamente a los gentiles; sabemos que Pablo solía comenzar siempre su evangelización por los judíos (cf. Act 13,5), y es de creer que Pedro, después del caso de Cornelio (cf. Act 10,28.47; 11,17), tampoco se eximiría de evangelizar a los gentiles (v.14; cf. Act 15,11; 21,25). Pero, al menos entonces, en aquel momento histórico, ésas iban a ser principal y preferentemente las zonas de evangelización de cada uno. Téngase en cuenta, además, que más que de una repartición de carácter étnico, parece que se trataba de una repartición de carácter geográfico o territorial, designando por «circuncisos» el apostolado en Palestina, y por «gentiles» el apostolado en el mundo gentil. Por lo demás, sabemos que Pablo tenía empeño en mantener cierta delimitación territorial para el apostolado (cf. Rom 15,20; 2 Cor 10,16), aunque eso no era obstáculo para que, si llegaba el caso, interviniese también en campo trabajado por otros (cf. Rom 1,13; Act 28,31). Desde luego, no se trataba de repartir entre Pedro y Pablo la *suprema* autoridad en la Iglesia. El primado de Pedro no entraba aquí en cuestión.

En cuanto a la expresión «los que eran algo» o, más literalmente, «los que figuraban ser algo» (οἱ δοκοῦντες εἶναί τι), con que San Pablo designa hasta cuatro veces a los apóstoles de Jerusalén (v.2.6.9), y más directamente a tres de ellos (cf. v.9), conviene que hagamos algunas precisiones. La frase, sobre todo en su traducción de la Vulgata *(qui videbantur esse aliquid)*, podría dar la impresión de que el Apóstol hablaba de ellos con cierta ironía, tratando de rebajar su autoridad, como dando a entender que no eran tanto como parecían. Igual se diga de aquella otra, especie de paréntesis, en el v.6: «lo que hayan sido en otro tiempo no me interesa, que Dios no es aceptador de personas» (ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει. πρόσωπον ὁ Θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει), con la que parecería insinuar cierto sentimiento de desprecio hacia ellos. Desde luego, sacadas las frases de su contexto, no negamos que pudieran tener ese sentido peyorativo; mas dicho sentido queda aquí excluido por el contexto. Pablo ha venido hablando de ellos con respeto (cf. 1,17-19), y se precia de que «le den la mano en señal de comunión» (v.9). Lo que sucede es que la frase οἱ δοκοῦντες, y así es usada ya en los autores clásicos griegos, pierde ese aspecto ambiguo de su etimología *(parece, y no es)*, y significa simplemente *los notables, los que sobresalen entre los demás, los jefes*... Tal es el sentido en que aquí la usa San Pablo. Si hubiéramos de ver en ella algo de ironía, esa ironía estaría más bien en el hecho de repetirla hasta cuatro veces en pocas líneas; y la ironía recaería no sobre los apóstoles, sino sobre los adversarios de Pablo, quienes es probable que gustasen de esa expresión «los notables» para designar a los Doce, con el intento

de rebajar a Pablo, y por eso el Apóstol la recogería y repetiría varias veces, como diciendo: pues bien, esos tan «notables» nada me añadieron..., esos tan «notables» me dieron la mano... Algo parecido habrá que decir de la frase-paréntesis del v.6, puesta también por Pablo pensando en sus adversarios. Al Apóstol le interesaba hacer constar que «los notables» habían aprobado su evangelio; pero le interesaba no menos recalcar que era apóstol como ellos, habiendo recibido directamente de Dios su evangelio, conforme les había expuesto anteriormente (cf. 1,11-12). Y como había peligro de que sus adversarios desorbitasen el alcance de lo primero en perjuicio de lo segundo, como si la legitimidad de su evangelio dependiese de la aprobación de los Doce que había ido a buscar a Jerusalén, intercala el paréntesis y dice: cualquiera haya sido su situación privilegiada (alude probablemente a las ventajas históricas de los Doce sobre él, que no había convivido con el Señor), en realidad nada me interesa, pues Dios no mide por esas cosas externas, y soy tan apóstol como ellos...; pero, en fin, esos «notables» (con ello cerraba todo posible escape a sus adversarios) nada me añadieron. Hay autores que interpretan el paréntesis como una alusión al origen humilde de los apóstoles, simples pescadores incultos, a los que San Pablo trataría de defender, señalando que Dios no es «aceptador de personas»; sin embargo, esa interpretación no encaja en este contexto, pues los judaizantes de Galacia no negaban la autoridad de los Doce, sino que, al contrario, la sobrevaloraban, con el intento de rebajar a Pablo.

La frase que cierra la perícopa: «Solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres...» (v.10), es ya fácil de entender. San Pablo aludirá muchas veces a este su compromiso moral con los fieles de Jerusalén (cf. Rom 15,26; 1 Cor 16,3; 2 Cor 8,4; Act 24,17).

El incidente de Antioquía. 2,11-14

**11 Pero cuando Cefas fue a Antioquía, en su misma cara le
resistí, porque se había hecho reprensible; 12 pues antes de venir
algunos de los de Santiago, comía con los gentiles; pero en cuanto aquéllos llegaron, se retraía y apartaba, por miedo a los de la
circuncisión. 13 Y consintieron con él en la misma simulación
los otros judíos, tanto, que hasta Bernabé se dejó arrastrar a su
simulación. 14 Pero cuando yo vi que no caminaban rectamente
según la verdad del Evangelio, dije a Cefas delante de todos:
Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué
obligas a los gentiles a judaizar?**

Este incidente entre Pedro y Pablo en Antioquía parece que tuvo lugar poco después del concilio de Jerusalén, antes de que el Apóstol saliera para su segundo viaje misional (cf. Act 15,30-35). San Pablo lo cuenta aquí a los gálatas como nuevo e impresionante argumento a favor de la independencia de su evangelio, recibido directamente de Dios. Aunque expresamente no se dice, es claro que se da por supuesto que Pedro cedió ante las razones de Pablo, pues de lo contrario no sería argumento a su favor, sino viceversa.

En qué consistió el incidente, lo vemos con bastante claridad. Parece que Pedro, que había bajado a Antioquía no sabemos con qué motivo, no tenía inconveniente en comer y mezclarse con los cristianos procedentes del gentilismo, sin atender a las prescripciones judaicas sobre trato con gentiles y pureza de los alimentos (cf. Act 10,14.28; 11,3). Y esto, a juzgar por el tono de la narración, lo venía haciendo habitualmente desde que bajó a Antioquía (v.12. 14). Pero llegan de Jerusalén «algunos de los de Santiago»[4], y desaparece aquella pacífica convivencia, pues Pedro, por miedo a los de la circuncisión, comienza a «retraerse» de los cristianos no judíos, a tenor de las prescripciones de la Ley, aparentando una obligación que en su fuero interno negaba (v.12). Y a Pedro, dada la autoridad de que gozaba, siguen «otros judíos» antioquenos, que comienzan también a evitar mezclarse con sus hermanos cristianos no judíos, consintiendo en la misma «simulación» (v.13). Lo mismo hace Bernabé, el gran amigo y compañero de Pablo en sus viajes misionales (cf. Act 9,27; 11,25; 13,2; 15,2), lo cual debió de impresionar a éste extraordinariamente.

Tal era el hecho. De suyo, el que un judío hecho cristiano siguiera observando las prescripciones de la Ley no estaba por entonces prohibido. Así se hizo en los primeros días de la Iglesia (cf. Act 2,46; 3,1; 10,14), y así seguían haciendo, mucho tiempo después, los fieles de Jerusalén (cf. Act 21,20). El mismo Pablo parece que observaba muchas de las prácticas piadosas mosaicas (cf. Act 18,18; 24,11-12; 28,17). ¿Qué había, pues, de malo en la conducta de Pedro? Está claramente indicado en una de las frases que Pablo le dirige: «¿Por qué tú, que has vivido como gentil y no como judío, *obligas a los gentiles a judaizar?*» (v.14). He ahí la falta de Pedro, falta que no era de error doctrinal, puesto que estaba convencido de la no obligación de la Ley (cf. Act 15,10-11), y el mismo Pablo califica su conducta de «simulación» (v.13), sino de imprevisión de consecuencias, que podían resultar fatales para el cristianismo. Efectivamente, en otras circunstancias, la conducta de Pedro, observando fielmente la Ley, como parece lo siguió haciendo hasta su muerte Santiago (cf. Act 21,18-20), es probable que

[4] No está claro cuál era la finalidad concreta con que bajaban a Antioquía estos «de los de Santiago» (ἀπὸ Ἰακώβου) ni qué parte debe atribuirse Santiago en la misión que llevaban. Es posible, referente a esto último, que se trata sólo de afirmar que eran del grupo de Santiago, es decir, que pertenecían a la iglesia de Jerusalén, cuyo jefe era Santiago, aunque también es posible que llevasen comisión del mismo Santiago, como gramaticalmente parece pedir la frase, en cuyo caso se explicaría, además, mejor el que tenga fuerza moral suficiente para intimidar a Pedro. Y en cuanto a lo primero, nótese que ya antes, en el concilio de Jerusalén, había sido también Santiago quien con su intervención hizo que se pusieran en el decreto aquellas restricciones de «idolotitos-sangre-ahogado-fornicación (Act 15,29), y todo en atención a los judío-cristianos, quienes, como con ello claramente se da a entender, seguían observando todo eso escrupulosamente. Querría, pues, Santiago, con esa misión a Antioquía, que las comunidades judío-cristianas, cuya carga en gran parte llevaba él, permaneciesen observantes a la Ley, al igual que la de Jerusalén (cf. Act 21,18-25), que estaba bajo su inmediata dirección. No es que dudara de que la justificación la obtenemos por la fe en Jesucristo y no por la observancia de la Ley (cf. Act 15,14-19), pero sí parece que se inclinaba, aunque no fuese más que por cierto atavismo venerable, a que sus hermanos nacidos en el judaísmo no cambiasen nada de las legítimas tradiciones mosaicas que habían también practicado los antiguos profetas. Sin duda influyó en él, que vivió siempre en ambiente judío, el no haber sentido por experiencia el problema de comunidades mixtas, como lo sintió ya desde un principio Pablo, y como ahora en Antioquía lo comenzaba a sentir Pedro.

no hubiera provocado por parte de Pablo reprensión alguna. El mismo Pablo, porque juzgó que así convenía mejor en aquel momento, hizo circuncidar a Timoteo (cf. Act 16,3), y en Jerusalén no tuvo inconveniente en ceder a lo que se le pedía, apareciendo como observador de la Ley (Act 21,21-26; cf. 1 Cor 9,20-22). Pero, en todos esos casos, ningún daño se hacía a la condición de los gentiles. No así ahora, en el caso de Antioquía. Esa «simulación» por parte de Pedro, cuyo ejemplo arrastró a otros muchos e incluso a Bernabé, podía resultar de fatales consecuencias, dado que era como una retractación de lo que había venido haciendo, y esto ante numerosos cristianos procedentes del gentilismo, que con ello se veían como obligados o a «judaizar» o a resignarse a una especie de aislamiento y de inferioridad respecto de los cristianos procedentes del judaísmo.

Por eso Pablo considera «reprensible» (κατεγνωσμένος) el modo de obrar de Pedro (v.11), haciéndole frente «en su misma cara» (v.11) y «delante de todos» (v.14), es decir, en una reunión pública, estando él presente. El caso era público, y públicamente había que solucionarlo. Hubo autores, ya desde Clemente de Alejandría, que, tratando de salvar el prestigio de Pedro, sostuvieron que el «Cefas» con quien aquí se enfrenta San Pablo no es el apóstol Pedro, sino otro cristiano, para nosotros hoy desconocido, por nombre Cefas; opinión, sin embargo, que no tiene ningún fundamento, pues este Cefas, el mismo evidentemente que el aludido en 1,18 y 2,9, aparece revestido de una autoridad y prestigio que sólo a Pedro apóstol pueden aplicarse. Tampoco tiene fundamento la opinión defendida por algunos Santos Padres, de que se trata de reprensiones fingidas, convenidas de antemano entre los dos apóstoles, con el fin de que los cristianos «judaizantes» se dieran cuenta de su equivocación. Y decimos que no tiene fundamento, pues Pablo da claramente la impresión de que está hablando a Pedro muy en serio, como ya en su tiempo hacía observar San Agustín a San Jerónimo, quien en un principio se había inclinado a dicha opinión.

Ni se crea que esta escena, de ser histórica y real, compromete la dignidad de Pedro, como jefe y pastor supremo de la Iglesia. Pablo no ataca la persona de Pedro ni su doctrina, ni siquiera sus intenciones, que, a lo que parece, no eran sino mantener la paz y evitar fricciones con «los de la circuncisión». Lo que ataca es su actitud práctica, no regulada por «la verdad del Evangelio» (v.14), que afirma plena libertad respecto a las prescripciones rituales de la Ley mosaica; y la ataca no en general, pues también Pablo había obrado de modo parecido en otras ocasiones, sino en esas circunstancias concretas de Antioquía, por las consecuencias dañosas que para el cristianismo podía traer. Hubo, pues, en Pedro una falta de previsión, cosa que no es incompatible con la condición de jefe de la Iglesia, pues la Providencia tiene muchos medios de poner remedio, y en este caso se valió de Pablo.

Apretada síntesis del evangelio de Pablo. 2,15-21

[15] Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad; [16] y sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley, pues «por las obras de la Ley nadie se justifica». [17] Mas si, buscando ser justificados por Cristo, somos aún tenidos por pecadores, ¿será que Cristo es *ministro de pecado? De ninguna manera.* [18] Porque si vuelvo a edificar lo que había destruido, a mí mismo me doy por transgresor. [19] En efecto, yo por la Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, [20] y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. [21] No desecho el don de Dios; pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo.

Pocos pasajes como éste de la carta a los Gálatas, en que en tan pocas líneas encontremos una síntesis tan completa de lo que constituye, pudiéramos decir, el evangelio de Pablo. Otro pasaje parecido es el de Rom 3,21-26. Por lo que a este de Gálatas se refiere, son frases densas de sentido y escasas de palabras, en que el Apóstol acumula toda una serie de razonamientos, tratando de hacer ver la inconsecuencia lógica en que se encuentran todos aquellos que, después de haber creído en Cristo, buscan todavía la justicia en la observancia de la Ley. Tres son las ideas fundamentales, íntimamente enlazadas, que dominan todo el pasaje: justificación por la fe, Cristo causa de esa justificación, nuestra unión mística con El. Dicho de otra manera, Cristo es presentado como solución única y plenaria del problema de la «justificación», que, en fin de cuentas, no es sino el problema de la «salud», meta ansiada de judíos y gentiles, como explicamos al comentar Rom 1,16-17.

Se ha discutido, y aún se sigue discutiendo, si estos versículos forman parte del discurso de Pablo en Antioquía, o más bien se trata de reflexiones que el Apóstol hace a los gálatas, una vez terminado en el v.14 lo relativo al incidente antioqueno. La opinión tradicional, y que todavía hoy defienden la mayoría de los autores (Cornely, Lagrange, Bover), es que Pablo sigue refiriéndose al discurso de Antioquía. En efecto, eso parece pedir la expresión «*nosotros*... judíos de nacimiento» (v.15), con que comienza la perícopa, sin que haya motivos para suponer que en los versículos siguientes, incluso cuando se deja el pronombre plural y se usa el singular de sentido genérico (v.18-21), cambien los interlocutores. Además, ese «insensatos gálatas» (3,1), que viene a continuación de esta perícopa, parecido al «me maravillo» de principios de la carta (1,8), parece pedir principio de sección en una distribución lógica del pensamiento, siendo, por tanto, un nuevo indicio de que la narración del incidente antioqueno no termina hasta 2,21. Cierto que la doctrina que aquí desarrolla y defiende San Pablo—justificación por la fe

en Jesucristo y no por las obras de la Ley—sobrepasa el caso de Pedro, que en modo alguno negaba esa doctrina (cf. Act 15,11); pero téngase en cuenta que Pablo está hablando en una reunión pública, y que no miraba sólo a Pedro y a los arrastrados por él a la misma *simulación*, sino a un público más amplio, en el que cabían tendencias judaizantes mucho más cerradas. Pensando en ese público y abarcando el problema en toda su amplitud, Pablo habría juzgado oportuno exponer ahí en Antioquía la teoría de la justificación por la fe, idea maestra de su evangelio, y cuyo resumen nos habría conservado en este pasaje de la carta a los Gálatas.

Comienza exponiendo (v.15-16) la tesis fundamental: todos, incluso los judíos, son justificados por la fe en Jesucristo (parte positiva), y no por las obras de la Ley (parte negativa). Aduce como prueba el hecho de que también ellos, Pedro, Pablo Bernabé..., judíos de nacimiento y no pecadores de la gentilidad (cf. 1 Mac 2,48; Mt 5,47 = Lc 6,32; Rom 9,4-5), han buscado en Cristo la justicia, sabiendo (εἰδότες) que no se la daban las obras de la Ley. Como confirmación escriturística cita (v.16), sin fórmula explícita, el texto de Sal 143,2, cosa que hace también en Rom 3,20, dentro de un contexto muy semejante [5]. Sobre el concepto de «justificación» y qué incluya esa «fe» que se nos exige para la justificación, ya hablamos al comentar Rom 1,16-17 y 3,21-31, sin que haya por qué volver a insistir en lo dicho allí. Notemos únicamente que si Pablo niega el valor justificante de las obras de la Ley, ello no quiere decir que en el Antiguo Testamento no fuese obligatoria la observancia de la Ley; pero, aun entonces, la justificación de los patriarcas y demás personas justas no era fruto de las solas obras legales, sino que se daba en virtud de los méritos previstos de Cristo, mediante la fe en las promesas divinas de redención (cf. Rom 2,6; 3,20; 4,1-25).

Por lo que toca a los v.17-18, parece que la intención de Pablo es hacer ver lo absurdo e inconsecuente que resultaría, después de haber abandonado la Ley y buscado la justificación por la fe en Cristo (como habían hecho Pedro, Pablo, Bernabé...), volver ahora a la observancia de esa Ley, como si de ella dependiese nuestra justificación. Sería algo así como volver a construir un edificio que antes hubiéramos destruido, declarándonos con ello «transgresores» de una Ley que no debíamos haber dejado (v.18); además, sería hacer una injuria a Cristo, que fue quien nos indujo a dejar la Ley y seguirle a El, convencidos como íbamos de que conseguiríamos la justificación, cuando, en realidad, lo que hacía con nosotros era reducirnos al mismo nivel de los gentiles o «pecadores» (v.17). San Pablo, por respeto a Jesucristo, considera eso tan blasfemo que pone la conclusión en forma interrogativa, rechazándola con un enérgico «De ninguna manera».

[5] Parece que Pablo cita el texto bíblico bastante libremente. Propiamente el salmista no habla de si se puede adquirir o no la justificación por las obras de la Ley, sino que, dirigiéndose a Dios, dice de manera general: «No entres en juicio con tu siervo, pues *ante ti no hay nadie justo*». Sin embargo, la tesis de Pablo queda ahí implícita, pues el salmista reconoce que, si Dios se dejara guiar por estricta justicia, no habría nadie justo ante El, y por eso pide misericordia.

En los v.19-20 añade un nuevo argumento que, de no tener en cuenta otros escritos del Apóstol, podría parecer poco menos que un jeroglífico, particularmente en algunas frases: «por la Ley he muerto a la Ley..., estoy crucificado con Cristo..., ni vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí». Ello supone, si es que esas frases habían de resultar inteligibles para los gálatas, que hemos de ver en ellas las líneas maestras de una enseñanza anterior, que probablemente era corriente en la predicación del Apóstol. La idea central en estos versículos, que lo penetra y llena todo, es la idea de la solidaridad con Cristo, cabeza de la humanidad regenerada, igual que lo es Adán de la humanidad caída (cf. Rom 5,12-21). Hemos de reconocer que nuestro actual individualismo, aflojando los lazos de familia y de nación, comprende bastante peor que antiguamente esta idea de solidaridad. Para San Pablo, en el orden sobrenatural, es idea básica: los cristianos todos estamos unidos a Cristo, formando con El un todo, que sigue las mismas vicisitudes (cf. Ef 2,5-6); esa unión se realiza en cada uno de nosotros mediante el bautismo, por el que quedamos incorporados y como sumergidos en Cristo, en su muerte y en su vida, haciéndonos así aptos para participar de los beneficios del Calvario (cf. Rom 6,3-11).

Esto supuesto, añadida la idea de que una ley, sea cual sea, no cuenta con los muertos (cf. Rom 7,1-4), es ya más fácil entender lo que aquí dice San Pablo. Su afirmación fundamental es que el cristiano «ha muerto a la Ley» (v.19), es decir, ha quedado desligado de sus dominios, rompiendo con ella toda relación, como la rompen los muertos respecto de las funciones vitales, que es de donde se toma la metáfora. Y ¿cuándo ha muerto el cristiano a la Ley? La respuesta la da San Pablo en ese mismo v.19: «estoy crucificado con Cristo»; es decir, el cristiano muere a la Ley al ser incorporado místicamente a la muerte de Cristo mediante el bautismo, formando un todo con Cristo muerto. Y un segundo paso: como la Ley, provocando pecados que no podía reparar (cf. Rom 3,20; 4,15; 5,20; 7,7-11), fue en cierto sentido la causa de la muerte de Cristo (cf. 3,13-14; Rom 7,24-25; 8,3-4; Col 2,14), resulta que, en fin de cuentas, es también la causa de nuestra muerte mística con Cristo, lo que equivale a decir que «*por la Ley* hemos muerto a la Ley» [6]. Esa muerte, sin embargo, no es final de carrera, como si hubiéramos de quedar ahí, sino que es punto de partida hacia la resurrección con Cristo, dejando muerto el hombre viejo y comenzando a «vivir para Dios» (v.19) o, dicho de otro modo, a «no vivir ya nosotros, sino Cristo en nosotros» (v.20). De esta nueva «vida» a la que nace el cristiano por su inserción a Cristo en el bautismo, habla con mucha frecuencia San Pablo en sus cartas (cf. Rom 5,17-18; 6,4-11;

[6] Cómo la Ley haya sido causa de que el cristiano muera a la Ley, no todos lo explican de la misma manera. Hemos dado la explicación que nos parece más fundada. Hay autores, sin embargo, que dan al término «ley» distinto significado en cada caso, y traducen: «Por la ley de *la fe* (que nos incorpora a la muerte y resurrección de Cristo) hemos muerto a la *Ley de Moisés*». Otros, aun reteniendo el mismo significado al término «ley» (= ley mosaica), dicen que morimos a la Ley *por la Ley*, en cuanto que la Ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo (cf. 3,24), y, por tanto, llegado Cristo, no tiene ya razón de ser, pues ha cumplido su oficio, con lo que ella misma se da el golpe de muerte.

2 Cor 5,15-17; Col 3,9-11). La expresión «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (v.20) la considera el P. Bover como un «arranque sublime de lirismo místico», con la que el Apóstol suprime de un plumazo su persona y su vida, para dar lugar a la persona y vida de Cristo. Claro es que eso no quiere decir que en el cristiano desaparezca su personalidad física; también el cristiano, como luego aclara el Apóstol, habrá de seguir «viviendo en carne», es decir, con esa vida física que es común a todos los mortales, pero será una vida espiritualizada por la fe, nuevo principio sobrenatural y vital resultante de nuestra incorporación a Cristo (cf. Rom 8,1-17; Ef 3,17). El inciso «que me amó y se entregó por mí» (v.20), es como una exclamación agradecida del Apóstol al dador de esa nueva «vida», exclamación que han continuado repitiendo los cristianos de todos los tiempos y que comentaba así San Agustín: Si Cristo se entregó por mí, ello significa que yo era pecador y que la Ley no me había podido justificar.

Con razón, pues, San Pablo, como resumiendo toda su argumentación anterior y yendo al fondo del problema, dice que la actitud de los judaizantes equivale a «desechar el don de Dios» (v.21), es decir, la obra amorosa de redención contrapuesta a la Ley, llevada a cabo por Cristo y planeada por el Padre (cf. v.20; 3,18). En efecto, si es por la Ley como conseguimos la justicia, Cristo ha muerto en vano (v.21), o, lo que es lo mismo, ha muerto sin razón suficiente, puesto que nos podíamos haber salvado igualmente sin contar con Él, consecuencia absurda que es una injuria a Cristo y que debe hacer pensar a los judaizantes.

II. SOLIDEZ DE LA DOCTRINA DE JUSTIFICACION POR LA FE Y NO POR LAS OBRAS DE LA LEY. 3,1-4,31.

***La experiencia de los gálatas: evidencia de los hechos.* 3,1-5**

1 ¡Oh insensatos gálatas! ¿Quién os fascinó a vosotros, ante cuyos ojos fue presentado Jesucristo clavado en cruz? 2 Esto sólo quiero saber de vosotros: ¿Habéis recibido el Espíritu por virtud de las obras de la Ley o por virtud de la predicación de la fe? ¿Tan insensatos sois? 3 ¿Habiendo comenzado por el Espíritu, ahora acabáis por la carne? 4 ¿Tantos dones habréis recibido en vano? Sí que sería en vano. 5 El que os da el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la Ley o por la predicación de la fe?

Pablo ha terminado lo que pudiéramos llamar parte *histórica* de su carta, exponiendo a los gálatas el origen divino de su evangelio y cómo no era distinto del de los Doce (1,11-2,21); ahora entra ya de lleno en la tesis doctrinal, tratando de mostrarles en forma directa que la justificación no depende de las obras de la Ley, sino de la fe en Jesucristo (3,1-4,31). Su argumentación se apoyará sobre todo

en la Escritura; pero antes, a modo de introducción, les recuerda unos hechos de experiencia acaecidos entre ellos que les deben hacer pensar y que deberían serles suficientes para dirimir la cuestión. De estos hechos trata nuestra perícopa.

Comienza el Apóstol lamentándose de que los gálatas, como niños incautos, se hayan dejado «fascinar» por las razones especiosas de los judaizantes, olvidando la imagen de «Jesucristo clavado en cruz», que él les había presentado en su predicación, y que debía haber continuado siendo el norte fijo de sus miradas (v.1). Claramente da a entender, con este su reproche a los gálatas, que la doctrina de la redención por la muerte y resurrección de Cristo constituía la base de su catequesis (cf. 1 Cor 15,3-11). Notemos, además, que esta idea de la eficacia redentora de la cruz de Cristo, instrumento único de salvación, había sido ya aludida anteriormente (cf. 2,21), no haciendo ahora el Apóstol sino aplicar a los gálatas la lección que resultaba de lo expuesto en Antioquía. Con esto, ambas partes de la carta, la histórica y la doctrinal, quedan unidas literariamente sin solución de continuidad.

Desahogado su corazón con esa queja preliminar, San Pablo recuerda a los gálatas, en forma interrogativa para mayor viveza, que no han sido las obras de la Ley, en la que no pensaban y seguramente ni siquiera conocían, sino la fe en Jesucristo, cuando se convirtieron, lo que motivó el que recibieran el Espíritu Santo con plena transformación interior de sus vidas y abundancia de gracias carismáticas (v.2-5). Alude aquí el Apóstol a esa efusión del Espíritu Santo sobre los fieles, que los profetas habían señalado como nota distintiva de la época mesiánica (cf. Is 44,3; Ez 36,26-27; Jl 2,28-32), y que, al igual que en otras comunidades de la primitiva iglesia (cf. Act 8,17-18; 10,46; 19,6; 1 Cor 14,26-29), San Pablo afirma haberse dado también entre los gálatas. El argumento era contundente. Claramente se veía que Dios, enviando su Espíritu sobre los fieles, aprobaba la actitud y fe de éstos, sin exigir ninguna otra cosa. También los gálatas, como San Pedro en circunstancias bastante parecidas, podían haber respondido a los judaizantes: «¿Quiénes somos nosotros para oponernos a Dios?» (cf. Act 11,17).

Aunque la idea general de la argumentación de Pablo es clara, no así algunas frases concretas, particularmente en los v.3-4. Eso de «comenzar por el Espíritu» y «terminar por la carne» (ἐναρξάμενοι πνεύματι... σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε), alude a que los gálatas iniciaron su cristianismo con la suscepción del Espíritu al creer en Cristo, y ahora tratan de *consumar* la obra con la práctica de la circuncisión («carne») y observancia de la Ley mosaica. ¡Qué insensatez!, comenta San Pablo. En vez de ir de lo menos perfecto a lo perfecto, vosotros lo hacéis al revés. Es de notar que los términos «iniciar-consumar» pertenecen al lenguaje de los ritos de iniciación, y fácilmente habían de ser entendidos por los gálatas, en tiempo en que estaban tan extendidas las así llamadas «religiones de los misterios». Otra frase que tampoco es clara es la que hemos traducido: «Sí que sería en vano» (εἴ γε καὶ εἰκῇ). Nuestra traducción supone

que San Pablo no hace sino confirmar lo que ya insinuaba con la pregunta anterior, como diciendo: En efecto, todos esos dones con que os ha favorecido el Espíritu, en realidad no os van a valer para nada, pues, al tratar de buscar la justicia en la Ley, quedáis desligados de Cristo (cf. 5,4). Otros, sin embargo, traducen: «no sé si en vano», con lo que el Apóstol trataría más bien de atenuar la expresión anterior, mostrando confianza de que los gálatas, por fin, no se dejarían seducir. Gramaticalmente ambas traducciones son posibles [1].

Por la fe, no por la Ley, entramos a participar de las bendiciones hechas a Abraham. 3,6-14

6 Así «creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia».
7 Entended, pues, que los nacidos de la fe, ésos son los hijos de
Abraham; 8 pues previendo la Escritura que por la fe justificaría
Dios a los gentiles, anunció de antemano a Abraham: «En ti
serán bendecidas todas las gentes». 9 Así que los que nacen de la
fe son benditos con el fiel Abraham. 10 Pero cuantos confían en
las obras de la Ley se hallan bajo la maldición, porque escrito
está: «Maldito todo el que no se mantiene en cuanto está escrito
en el libro de la Ley, cumpliéndolo». 11 Y que por la Ley nadie
se justifica ante Dios, es manifiesto, porque «el justo vive de
la fe». 12 Y la Ley no se funda en la fe, sino que «el que cumple
sus preceptos, vivirá por ellos».
13 Cristo nos redimió de la maldición de la Ley haciéndose
por nosotros maldición, pues escrito está: «Maldito todo el que es
colgado del madero», 14 para que la bendición de Abraham se
extendiese sobre los gentiles en Jesucristo y por la fe recibamos
la promesa del Espíritu.

Parece que los agitadores judaizantes de Galacia, como insinúa ese «entended, pues» del v.7, insistían en que era necesario incorporarse a la descendencia de Abraham, mediante la circuncisión y la Ley, para poder participar de las «bendiciones» mesiánicas. San Pablo, que no niega el papel importante de Abraham en la economía de la salud, va a poner en su punto las cosas, cortando de raíz todas esas objeciones de los judaizantes y dándonos una visión maravillosa de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento. Lo que, en resumen, viene a decir es que es por la fe como entramos a formar parte de la verdadera «descendencia» de Abraham y que la Ley, en que tanto insistían los judaizantes, es más bien un régimen de «maldición», del que nos libró Cristo, a fin precisamente de que

[1] No queremos dejar de notar que algunos autores, y entre los Santos Padres fue la opinión más corriente, dan al v.4 otro sentido distinto del que, siguiendo a la gran mayoría de los autores modernos (Lagrange, Amiot, Buzy, Lyonnet), le hemos dado nosotros. No traducen: «habéis experimentado tantos favores» (τοσαῦτα ἐπάθετε), sino «habéis padecido tanto», dando al verbo πάσχω su sentido ordinario de *sufrir* o *padecer*. Ello ha motivado el que los teólogos acudan con frecuencia a este pasaje de San Pablo al hablar de la pérdida de los méritos por nuestras buenas obras si pecamos. Creemos, sin embargo, dado el contexto, que debe preferirse la traducción de «experimentar en sí mismo» algo que favorece (= gozar, disfrutar) y no algo que perjudica (= sufrir, padecer). San Pablo no viene hablando de sufrimientos, sino de favores recibidos.

las «bendiciones» hechas a Abraham pudiesen llegar hasta los gentiles.

Tal es la idea general de nuestra perícopa. El primer punto que toca el Apóstol es el de que Abraham fue justificado por la fe, no por la Ley, exactamente igual que, andando el tiempo, lo habían de ser también los gentiles (v.6-9). Es el mismo tema que desarrolla ampliamente en Rom 4,1-25, a cuyo comentario remitimos. La base es el texto de Gén 15,6: «Creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia», afirmación que toma no como caso aislado restringido a Abraham, sino como primer jalón de la economía de justificación por la fe, que Dios establece en el mundo, preanunciando ya entonces el modo como habían de ser justificados los gentiles en la época del Evangelio. El que San Pablo nombre únicamente a los «gentiles» (v.8) no quiere decir que no sea también modo de justificación para los «judíos» (cf. 2,15-16), sino que habla de «gentiles», porque era lo que directamente le interesaba en orden a los gálatas. Trataba de hacerles ver que con la aceptación de la fe, imitando al «fiel Abraham» (v.9), habían sido ya incluidos en el ámbito de su descendencia y, consiguientemente, podían participar de las «promesas» a él hechas (v.8; cf. Gén 12,3; 18,18). Es más, San Pablo insistirá en que sólo los «nacidos de la fe» (v.7), es decir, los engendrados a la vida sobrenatural por la fe, constituyen, en los planes divinos, la verdadera «descendencia» de Abraham, a la que están hechas las promesas. La descendencia carnal, como concretará en Rom 4,11-12, ni es necesaria ni basta.

Y todavía sigue más adelante San Pablo: la Ley, muy al revés que la fe, no sólo no nos hace entrar en la economía de la bendición prometida a Abraham, sino que nos hace objeto de «maldición» (v.10-12). Realmente, el modo de hablar de San Pablo, encarándose con los judaizantes, no puede ser más valiente. ¡Decir a un judío que la Ley, su máxima gloria (cf. Rom 2,17), nos hacía objeto de maldición! Pero San Pablo no sólo lo afirma, sino que lo prueba; y lo prueba valiéndose de textos de la Escritura. El primer texto citado (v.11) es el de Dt 27,26, del que deduce que quien pone la esperanza de su justicia en la Ley y no la cumple está bajo las «maldiciones» de esa misma Ley, que pide castigo contra los transgresores. Es ésta como la mayor de un silogismo, por lo demás muy fácil de entender. Pero los judaizantes podían replicar a Pablo: Muy bien todo eso, pero ¿y los que cumplan la Ley? Precisamente en ese mismo pasaje del Deuteronomio se enumeran toda una serie de «bendiciones» para los que cumplan la Ley (cf. Dt 28,1-14). Por eso, era necesario añadir una menor al silogismo, que más o menos parece debería sonar así: Ahora bien, la Ley ni se cumple ni se puede cumplir; luego...

Pero ¿era verdad que la Ley mosaica ni se cumplía ni se podía cumplir? Cierto que Jesucristo y San Pedro y el mismo San Pablo hablan de que de hecho no se cumplía (cf. Jn 7,19; Act 15,1; Rom 2,23); pero ¿era eso aplicable en absoluto a todos? ¿Es que no hubo justos en el Antiguo Testamento, con absoluta fidelidad a la Ley?

¿Es que Dios daba preceptos imposibles de cumplir? Evidentemente, San Pablo no trataba de llegar tan lejos. De ahí lo alambicado y sutil de su razonamiento en los v.11-12, que en realidad constituyen la menor del silogismo, con referencia a ese no cumplir la Ley y, consiguientemente, estar bajo maldición. Se apoya nuevamente el Apóstol en dos textos de la Escritura: Hab 2,4 y Lev 18,5, textos citados también en la carta a los Romanos (1,17; 10,5), y que, a primera vista, parecen estar en contradicción, pues de una parte se afirma que Dios «justifica por la fe» (Habacuc), y de otra que «justifica por las obras» (Levítico). Sin embargo, es evidente que San Pablo lleva un plan en su razonamiento y supone que no hay contradicción. ¿Cuál es ese plan?

A lo que podemos deducir, valiéndonos también de lo que sabemos por otros pasajes de sus escritos, el Apóstol trata de contraponer la economía de la Ley, en que cada uno debía labrarse su «justicia» a base del cumplimiento exacto de todos sus preceptos, y la economía de la fe, en que buscamos obtener esa «justicia» como don de Dios, puesta la confianza en El y en sus promesas de salud. De suyo, la «justicia» no puede obtenerse más que por la fe, como se dice en el texto de Habacuc (v.11) y San Pablo repite innumerables veces; pero eso no quiere decir que en la economía de la Ley no se consiguiese la «justicia», y se consiguiese observando exactamente sus preceptos, como dice el texto del Levítico (v.12; cf. Rom 2,13). Lo que pasaba era que la observancia de esos preceptos era imposible sin el auxilio de la gracia interior, y esa gracia no se daba tampoco en el Antiguo Testamento, sino en virtud de la fe (cf. Rom 4,2-25); la Ley, en tanto que ley, puesto que «no se funda en la fe» (v.12), no podía «justificar», siendo más bien ocasión de nuevos pecados (cf. 3,19; Rom 3,20; 7,7-11; 1 Cor 15,56). Hasta la venida de Cristo, «Ley» y «fe», aunque procedan de principios diferentes, podían ir unidas en las mismas personas, como de hecho lo fueron en los justos del Antiguo Testamento, fieles observadores de la Ley y con un profundo sentido de fe en Dios y en sus promesas; no así una vez venido Cristo. Ahora la Ley, terminado su cometido (cf. v.24), queda ya disociada de la fe; y, por tanto, poner la confianza en ella, como hacen los judaizantes, es caer bajo el peso de sus maldiciones, sin posibilidad de poder escapar, puesto que no nos es posible observar sus preceptos sin el auxilio de la gracia interior, que únicamente nos viene de la fe. En resumen, que la misma Ley que antes procuraba la «vida», cuando la fe informaba sus preceptos, ahora no puede dar ya esa «vida» una vez disociada de la fe. El texto del Levítico: «... vivirá por ellos» (v.12), no tiene ya aplicación.

Por fin, un tercer punto, con que Pablo termina su razonamiento: Cristo, con su pasión y muerte, es quien nos libra de las maldiciones de la Ley y hace posible la entrada de los gentiles en la economía de la bendición prometida a Abraham (v.13-14). Tenemos en estos dos versículos, verdaderamente centrales de todo el capítulo, la misma idea básica que en Rom 8,3-4 y 2 Cor 5,21, donde Cristo

es también presentado asumiendo en su persona nuestras prevaricaciones para convertirse a su vez en fuente de justicia y santidad. Como sostén de esta doctrina, si no queremos perdernos en un laberinto de cuestiones sin solución, hemos de presuponer la idea de *solidaridad* entre Cristo y los hombres, único modo de explicar la posibilidad de esa corriente de pecado que va de nosotros a El y de esa corriente de justicia que viene de El a nosotros. Esa solidaridad comienza en la encarnación, al hacerse hombre el Hijo de Dios, entroncando en el linaje de Adán y asumiendo el oficio de nuevo jefe y cabeza de la humanidad, que sustituye al viejo Adán (cf. Rom 5,12-21). Desde ese momento Cristo entra en nuestros destinos, apropiándose, aunque inocente, los pecados y maldiciones que pesaban sobre la humanidad, al convertirse en miembro de una familia pecadora y rama de un árbol maldito.

Cuando San Pablo aquí, en este pasaje de la carta a los Gálatas, dice que Cristo «nos redimió de la maldición de la Ley» (ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου) haciéndose por nosotros maldición (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα), no hace sino aplicar la doctrina de la «solidaridad» al caso concreto de que viene hablando. Esa «maldición» que pesaba sobre los transgresores de la Ley, contra los cuales ésta pedía castigo, Cristo la toma sobre sí en virtud del principio de solidaridad («se hace maldición») y, en virtud de ese mismo principio, hace llegar hasta los culpables su justicia («redime de la maldición de la Ley»). No dice aquí el Apóstol cómo realizó Cristo de hecho esa liberación o «redención». Lo dirá, sin embargo, en otros muchos lugares de sus cartas, particularmente en Rom 6,3-11, hablando de nuestra incorporación a la muerte y resurrección de Cristo mediante el bautismo, quedando liberados de nuestros reatos antiguos y naciendo a nueva vida. No sería, pues, exacto, comentando estos versículos de San Pablo, hablar simplemente de *sustitución*, como si la «maldición» que pesaba sobre los hombres hubiera pasado a Cristo, quedando, sin más, libres nosotros. Late en las palabras del Apóstol algo mucho más profundo, sin que eso signifique que no hayamos de admitir en algún sentido la idea de sustitución, pues ciertamente es Cristo quien paga por nosotros [2]. La clave de la solución ha de buscarse, lo volvemos a repetir, en el principio de solidaridad: Entre Cristo y los hombres, compenetrados místicamente, se establece un doble trasiego, uno de pecado y maldición, que va de nosotros a Cristo, y otro de justicia y vida divina, que viene de Cristo a nosotros.

El texto de Dt 21,23, citado por el Apóstol en confirmación

[2] El verbo ἐξηγόρασεν que aquí usa San Pablo (v.13), y que nosotros hemos traducido por «redimió», significa literalmente «liberar mediante el pago de determinado precio». El precio pagado por Cristo es su misma sangre, como en otros lugares concreta el Apóstol (cf. Ef 1,7; Heb 9,12), y ya explicamos al comentar Rom 3,24.

Queremos advertir que en ese «*nos* redimió» (v.13), como se deduce del contexto, San Pablo está pensando en los judíos solamente, no en los gentiles. En efecto, sólo a los judíos podía afectar la «maldición de la Ley», pues sólo a ellos había sido dada; además, el «nos» del v.13 se contrapone al «gentiles» del v.14, los cuales, consiguientemente, no están allí incluidos. Desde luego, la «redención» de Cristo se extendió a todos, judíos y gentiles, pero aquí el Apóstol, en la perspectiva con que presenta las cosas, distingue como dos etapas.

de su tesis (v.13), no es propiamente una demostración, sino una ilustración sacada de la Escritura. Es posible, como algunos sospechan, que San Pablo se exprese del modo que lo hace inspirándose en dichos del ambiente hostil a Cristo, donde se le tenía por «maldito», pues era un crucificado (cf. 1 Cor 1,23). El Apóstol habría recogido la acusación, confirmándola incluso con el texto del Deuteronomio, pero aclarando que se trataba de una maldición «por nosotros», en beneficio nuestro, pues mediante ella había redimido a los judíos de la «maldición de la Ley» y había hecho que se extendiese sobre los gentiles la «bendición de Abraham». Parece que San Pablo, con esa su extraordinaria densidad de pensamiento característica, refleja también aquí la afirmación tantas veces por él repetida de la prioridad judía en la salud mesiánica (cf. Act 13, 46; Rom 1,16; 3,2; 9,4; 15,8), pues habla como si Cristo hubiese anulado primero la «maldición» que pesaba sobre los judíos (v.13), para que, libres ellos de trabas y participando ya de la «bendición» prometida a Abraham, «se extendiese» luego esa bendición también a los gentiles (v.14) una vez destruido el muro de separación de la Ley (cf. Ef 2,14), conforme al plan divino de salud universal por la fe. Las expresiones «bendición de Abraham» y «promesa del Espíritu» (v.14) en realidad vienen a ser equivalentes y designan todo el conjunto de dones mesiánicos, incluida la justificación, de que los gálatas tienen ya experiencia (cf. v.2-5). También resultan prácticamente equivalentes las expresiones «en Jesucristo» y «por la fe» (v.14), con las que San Pablo trata de dar a entender que es mediante la incorporación a Jesucristo, a través de la fe, como entramos a participar de la salud mesiánica (cf. 2,15-21).

Las promesas hechas a Abraham y la Ley. 3,15-25

**15 Voy a hablaros, hermanos, a lo humano. Un testamento,
con ser de hombre, nadie lo anula, nadie le añade nada. 16 Pues
a Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas.
No dice a sus descendencias como de muchas, sino de una
sola: «Y a tu descendencia», que es Cristo. 17 Y digo yo: El tes-
tamento otorgado por Dios no puede ser anulado por la Ley
que vino cuatrocientos treinta años después e invalidar así la
promesa. 18 Pues si la herencia es por la Ley, ya no es por la
promesa. Y, sin embargo, a Abraham le otorgó Dios la dona-
ción por la promesa. 19 ¿Por qué, pues, la Ley? Fue dada
en razón de las transgresiones, promulgada por ángeles, por
mano de un mediador, hasta que viniese «la descendencia»,
a quien la promesa había sido hecha. 20 Ahora bien, el media-
dor no es de una persona sola, y Dios es uno solo. 21 ¿Luego la
Ley está contra las promesas de Dios? Nada de eso. Si hubiera
sido dada una Ley capaz de vivificar, realmente la justicia
vendría de la Ley; 22 pero la Escritura lo encerró todo bajo el
pecado, para que la promesa fuese dada a los creyentes por
la fe en Jesucristo. 23 Y así, antes de venir la fe, estábamos
encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de re-**

velarse. [24] De suerte que la Ley fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. [25] Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo.

Sigue San Pablo insistiendo en explicar el papel de la Ley en relación con la «bendición» prometida a Abraham. Unicamente que, si antes hablaba de «bendición» (v.8.9.14), ahora habla de «promesas» (v.16.21) o «promesa» (v.17.18.22); pero, de hecho, se alude a la misma realidad; es a saber, los bienes o salud mesiánica, anunciada de antemano repetidas veces a Abraham, y que había de tener su pleno cumplimiento en la época del Evangelio [3].

Dos ideas fundamentales podemos distinguir en esta perícopa: que la Ley, dada por Dios posteriormente a la promesa, no puede anular ésta (v.15-18), y que su papel no fue otro sino el de servir de ayo o pedagogo que condujera hasta Cristo (v.19-25). La tesis que aquí sostiene San Pablo es diametralmente opuesta a la idea que en general tenían los judíos respecto de la Ley. Para éstos, la Ley era lo sustantivo y esencial, lo que realmente constituía a Israel pueblo de Dios, lo que había venido a completar la «promesa», siendo absolutamente necesario someterse a la Ley para poder participar de la promesa. En consecuencia, también en la época mesiánica debía permanecer la Ley, y los gentiles habrían de someterse a ella si querían entrar a participar de las bendiciones prometidas a Abraham. Era precisamente la tesis de los judaizantes de Galacia. San Pablo, aunque admite la permanencia de la Ley en su sentido último y profundo (cf. Rom 13,8-10), no la admite cuando se toma la Ley en su aspecto externo y jurídico, que es el corriente en que suele tomarse, y único al que atendían los judíos.

Su primera afirmación es la de que la Ley, venida cuatrocientos treinta años después de la promesa [4], no puede anular ésta (v.15-17), y sería anularla si la herencia o «bendición» prometida a Abraham se nos concediera por la observancia de la Ley (v.18). El razonamiento de San Pablo, aunque a primera vista un poco enrevesado, es relativamente simple. Comienza el Apóstol valiéndose de una comparación tomada de las costumbres sociales humanas, y es la del «testamento». Dice que un testamento hecho en regla, por el que nos consta de la última voluntad del testador, no puede ser anulado ni modificado con codicilos o añadidos, y esto a pesar de que sólo se trata de negocios «humanos» y no de realidades divinas (v.15); pues bien, la «promesa» de Dios a Abraham y a su des-

[3] Se ha discutido a qué «promesa» o «promesas» de las hechas a Abraham se refiera San Pablo. Creemos que es una cuestión innecesaria, pues «la promesa», en realidad, no es más que una (cf. v.29), aunque fuera hecha repetidas veces y revistiera distintas modalidades en las diversas ocasiones. Lo esencial es la «bendición» prometida a Abraham y a su descendencia (Gén 12,3; 18,18; 22,18; 26,4), que será numerosa (Gén 12,2; 13,16; 15,5; 17,4; 22,17) y recibirá en posesión la tierra de Canán (Gén 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; 24,7; 26,4), símbolo o figura de la «herencia» (v.18) eterna en el reino mesiánico.

[4] Esta cifra de 430 años es la que da el texto masorético (y la Vulgata) en Ex 12,40, pero refiriéndose sólo a la *permanencia de los hebreos en Egipto*, sin incluir el tiempo anterior hasta Abraham. Sin embargo, la versión griega de los LXX y el texto hebreo samaritano incluyen también en esta cifra la permanencia de los patriarcas en Canán. A este cómputo es al que se acomoda San Pablo. La cuestión era muy discutida entre los rabinos, y parece que había dos corrientes de opinión entre ellos, como ya explicamos al comentar Act 7,6.

cendencia es como un testamento, donde no hay más que una voluntad generosa por parte de Dios, que promete por sí mismo, por su bondad, sin imponer condiciones (v.16a). Esto supuesto, la consecuencia es clara: una economía de salud fundada en una promesa incondicional, semejante en esto a un testamento, Dios no puede sustituirla, sin contradecirse, por una economía fundada en un contrato bilateral, como es la Ley, de modo que el cumplimiento de la promesa quedase subordinado a la observancia de esa Ley; en el mismo momento dejaría de ser «promesa», con su carácter de favor gratuito e incondicional (v.17-18). Este mismo punto lo desarrolla San Pablo más ampliamente en Rom 4,13-17, a cuyo comentario remitimos.

A lo largo del razonamiento, al nombrar la promesa a Abraham y a su «descendencia», San Pablo intercala una especie de paréntesis o digresión para concretar cuál es esa «descendencia» a que se alude en la promesa, y dice que la «descendencia» es Cristo (v.16b). Discuten los exegetas si se referirá San Pablo al Cristo personal o al Cristo místico (la Iglesia). Desde luego, los cristianos todos, como luego dirá el mismo Apóstol, somos «descendencia» de Abraham (cf. v.29); pero no parece caber duda de que San Pablo, en este pasaje, está refiriéndose directamente al Cristo personal, como parece pedir el v.19 (cf. 4,4), y como debe entenderse siempre la palabra «Cristo» mientras por el contexto no se demuestre claramente lo contrario. Si luego habla de todos los cristianos como «descendencia» de Abraham, es precisamente en cuanto que «son de Cristo», es decir, en cuanto incorporados a El, que es el heredero directo de las promesas, las cuales llegan a nosotros única y exclusivamente mediante nuestra incorporación al Cristo personal. Por lo que se refiere a la razón escriturística en que San Pablo parece fundar su argumentación cuando trata de hacer la aplicación a Cristo, no cabe duda que choca un poco con nuestra mentalidad, y es posible que haya ahí vestigios de su formación rabínica. Desde luego, el Apóstol sabe de sobra que el término «descendencia» (σπέρμα= hebr. *zerah)* es un singular colectivo, que normalmente designa no uno, sino muchos individuos, y él mismo lo usa repetidas veces en ese sentido para designar toda la posteridad de Abraham (cf. Rom 4,16; 9,7); sin embargo, el hecho de que la Escritura use el término colectivo «descendencia», que puede también designar un solo individuo, y no use el plural «descendientes», le permite ilustrar su tesis con esa armonía entre la realidad (de hecho era en Cristo donde se habían de realizar plena y directamente las promesas) y el Antiguo Testamento. Claro que esto supone que en el pensamiento de Pablo no se trata propiamente de una demostración escriturística, sino de una ilustración a base de la Escritura.

Por lo que toca a la segunda de las ideas fundamentales aquí desarrolladas por el Apóstol, es a saber, cuál sea el verdadero papel de la Ley en la economía divina de salud (v.19-25), conviene que señalemos algunas de sus expresiones más características. Primeramente, su afirmación de que la Ley fue dada «en razón de las trans-

gresiones» (τῶν παραβάσεων χάριν, v.19), expresión que algunos han interpretado en el sentido de que la Ley fue dada para reprimir el pecado; sin embargo, varios pasajes de la carta a los Romanos en que el Apóstol toca este mismo tema, nos obligan a dar a dicha expresión más bien sentido contrario: la Ley fue dada «para que abundase el pecado» (Rom 5,20; cf. 4,15; 7,7). En qué sentido deba entenderse esto, ya lo explicamos al comentar esos pasajes. Desde luego, la intención de Dios al dar la Ley no era ciertamente la de que se produjeran transgresiones y aumentasen las caídas; ello se opondría a su infinita santidad y justicia. Sin embargo, dada la malicia humana, ése iba a ser de hecho el resultado de la Ley; y Dios, en sus altos designios, parecidamente a otras ocasiones (cf. Rom 9,17-18), podía permitir y aun poner una causa que de hecho iba a dar ese resultado, con lo que el hombre más fácilmente reconociese su impotencia y desease un salvador (cf. Rom 7,24-25), cuya obra redentora, aumentados los pecados que había que borrar, brillaría mucho más (cf. Rom 5,20). A esto parecen aludir los v.22-23, que señalan el estado lamentable de dominio del pecado en que, como declara la misma Escritura (cf. Rom 3,10-20), se hallaban todos los hombres bajo el régimen de la Ley, en espera de que llegase la economía de la fe y recibiesen el don gratuito de la «promesa» mediante la incorporación a Jesucristo.

Otra expresión que el Apóstol aplica también a la Ley, y con la que trata de acentuar su inferioridad respecto de la promesa, es la de que «fue promulgada por ministerio de ángeles y con intervención de un mediador» (v.19). Evidentemente, late aquí, y en el v.20 continúa la misma idea, una confrontación con la «promesa». Lo que San Pablo intenta decir es que la Ley tiene carácter de pacto bilateral, en que de una parte está Dios, representado por los ángeles, y de otra está el pueblo, representado por Moisés, que hace de mediador (cf. Dt 5,5); ahora bien, esto trae como consecuencia que el pacto de la Ley puede fallar si el pueblo no cumple lo prometido, cosa que no puede aplicarse a la promesa, pues ésta no dependió sino de Dios («Dios es uno solo», v.20), fiel siempre, y, por tanto, indefectible. La intervención de los ángeles en la promulgación de la Ley (v.19) es idea que no aparece en los libros del Antiguo Testamento, que hablan simplemente de Yahvé (cf. Ex 19,1-25); sin embargo, era una idea corriente admitida en las tradiciones judías, y San Pablo la recoge aquí, igual que había hecho San Esteban (cf. Act 7,30.38.53) y se hace en Heb 2,2.

Por fin, como conclusión de sus razonamientos, da San Pablo en forma positiva cuál ha sido el verdadero papel de la Ley: hacer de «pedagogo» (παιδαγωγός) para llevar a Cristo (v.24-25). Antes deshace el reparo de que la Ley, con todas esas sus imperfecciones, esté «contra las promesas» (v.21a); estaría contra ellas, aclara, si fuese mediante la Ley como obtuviésemos la justificación, conforme pretenden los judaizantes, pues en ese caso la salud o «bendición» prometida a Abraham ya no se nos daría como un don, sino como una remuneración o salario (v.21b; cf. Rom 4,4-5). Pero no está

contra ellas, si su papel se reduce a ser «pedagogo» para llevar a Cristo. Era el «pedagogo» en la vida greco-romana un esclavo de confianza, aun rudo y sin ilustración, encargado de vigilar y llevar a la escuela los niños de su señor, refrenando severamente sus caprichos; no estaba excluido, particularmente entre los romanos, el que a veces corriese también a su cargo la enseñanza de las verdades más elementales o primeros rudimentos. El régimen de *paedagogium* sonaba a severidad y rigor, y los jóvenes romanos consideraban día fausto aquel en que podían decir adiós al *paedagogium* por haber llegado a la adolescencia y adquirido la libertad. Pues bien, ¿en qué sentido la Ley es «pedagogo» que conduce hacia Cristo? Hay autores que se fijan en que una de las misiones del «pedagogo» era la enseñanza de las verdades elementales, para concluir que es en ese sentido como debe aplicarse dicha expresión a la Ley, en cuanto que Dios, a través de la Ley, fue instruyendo poco a poco al pueblo judío hasta llegar a la plena luz con la venida de Jesucristo. Desde luego, no negamos que eso sea verdad, sobre todo si tomamos el término «Ley» en sentido amplio, más o menos como equivalente de Antiguo Testamento; pero creemos, dado el contexto, que no es ése el sentido en que dice San Pablo de la Ley que es «pedagogo» para llevarnos a Cristo. Como se deduce de lo que acaba de decir de ella (cf. v.19.23), y que ahora (v.24) trataría de concretar y resumir bajo la imagen de «pedagogo», lo que San Pablo quiere hacer resaltar en la Ley es la idea de tutela y severidad, como la de los inflexibles pedagogos, que no tutelan y castigan simplemente por castigar, sino en interés del protegido. Ese ha sido el oficio de la Ley con sus preceptos y amenazas, e incluso con aumentar el número de caídas, pues así, al mismo tiempo que señalaba al hombre su camino, le hacía reconocer su impotencia, contribuyendo al plan de Dios de buscar la salud por la fe y llevar hacia Jesucristo (cf. Rom 7,24-25).

Conclusión: la verdadera descendencia de Abraham. 3,26-29

[26] Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús.
[27] Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis
revestido de Cristo. [28] No hay ya judío o griego, no hay siervo
o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cris-
to Jesús. [29] Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia
de Abraham, herederos según la promesa.

Estas pocas líneas de San Pablo son de una riqueza de contenido extraordinaria. La idea fundamental es la de nuestra incorporación a Cristo, formando con El un único organismo sobrenatural (v.26-28), lo que, supuesto el v.16, trae como consecuencia nuestro entronque con Abraham, herederos de la «promesa», sin necesidad de pasar por la Ley (v.29). Ese «sois» (v.26), en segunda persona de plural, señala directamente a los destinatarios de la carta; pero es

evidente que la tesis es general, con aplicación a todos los cristianos, judíos y gentiles.

La conexión con la perícopa precedente es clara. Acababa de decir San Pablo que, «llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo» (v.25). Pero ¿por qué? Es lo que ahora explica. Sencillamente, porque por nuestra unión a Cristo entramos a participar de sus prerrogativas, con categoría de «hijos» de Dios (v.26; cf. 4,5-7), emancipados de la Ley-pedagogo, en plena posesión ya de nuestra herencia y de nuestros derechos. Esta unión a Cristo es fruto de la fe (v.26) o también fruto del bautismo (v.27), dos afirmaciones que en modo alguno se oponen, como ya dijimos explicando el término «fe» al comentar Rom 1,16-17.

Es de notar la expresión «revestidos de Cristo» (v.27), con que el Apóstol trata de explicar el efecto de nuestra unión a Cristo por el bautismo. La imagen es natural y espontánea, encontrándose tanto en los autores profanos como en el Antiguo Testamento (cf. Job 29,14; Is 52,1), sin que haya motivo para suponer que San Pablo, que la usa repetidas veces (cf. 1 Cor 15,53; Ef 4,24; 6,11; Col 3,10), la tomara de la práctica de los misterios paganos. Desde luego, no se trata, conforme han fantaseado algunos, de una especie de ubicuidad material de Cristo que nos envolviera a todos, a modo de vestidura, sino de una nueva manera de ser que adquirimos por nuestra unión a El, participando y quedando como empapados de su misma vida divina. Esta fusión, por así decirlo, de nuestra vida en la de Cristo la describe ampliamente San Pablo en Rom 6,3-11, y es tal que el Apóstol no tiene inconveniente en pronunciar la palabra *unidad* y decir que todos somos «uno en Cristo» (εἷς ἐν Χριστῷ, v.28), formando, por tanto, un único organismo sobrenatural, cuya unidad arranca de Cristo. Las consecuencias de esta doctrina son inmensas, y San Pablo las apunta suficientemente al decir que por nuestra unión a Cristo han desaparecido las viejas divisiones de raza (judíos-griegos), condición social (siervos-libres) y sexo (varones-hembras), con absoluta igualdad espiritual entre todos los hombres, por encima de cualquier clase de privilegios y particularismos (v.28; cf. Rom 10,12; 1 Cor 12,13; Col 3,11). Palabras estas inauditas para la mentalidad del mundo antiguo, pero que son pura consecuencia de la doctrina cristiana, aunque en su aplicación se necesitara y necesite a veces extremada prudencia a fin de no agravar más el mal en vez de remediarlo, como hubiera sucedido en el caso de la esclavitud precipitadamente abolida.

En el v.29, último de la perícopa, San Pablo resume el tema central del capítulo, sacando la conclusión que se buscaba: Si vosotros estáis interna y vitalmente unidos a Cristo (v.27-28), y Cristo es por derecho propio el heredero de las promesas (v.16), luego también vosotros sois herederos de esas promesas sin necesidad de someteros a la Ley, que, además, ya no tiene ninguna razón de ser.

Las dos situaciones religiosas de la humanidad: el período de tutela sustituido por el de mayoría de edad o filiación. 4,1-11

**1 Digo yo, pues: Mientras el heredero es menor, siendo el
dueño de todo, no difiere del siervo, 2 sino que está bajo tutores
y curadores hasta la fecha señalada por el padre. 3 De igual
modo nosotros: mientras fuimos niños vivíamos en servidum-
bre bajo los elementos del mundo; 4 mas, al llegar la plenitud
de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido
bajo la Ley, 5 para redimir a los que estaban bajo la Ley, para
que recibiésemos la adopción filial. 6 Y por ser hijos, envió
Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita:
¡Abba, Padre! 7 De manera que ya no eres siervo, sino hijo,
y si hijo, heredero por voluntad de Dios.**

**8 En otro tiempo no conocíais a Dios, y servisteis a los que
no son realmente dioses. 9 Ahora que habéis conocido a Dios,
o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os
volvéis a los flacos y pobres elementos, a los cuales de nuevo
queréis servir? 10 Observáis los días, los meses, las estaciones
y los años. 11 Temo que hagáis vanos tantos afanes como entre
vosotros pasé.**

San Pablo sigue valiéndose de comparaciones tomadas de los usos jurídicos. Habló antes (3,15.24) de *testamento* (la promesa) y de *pedagogo* (la Ley); ahora presenta el caso del «heredero» de una gran hacienda, de la cual, sin embargo, no puede disponer por ser aún menor de edad y hallarse bajo tutores y administradores hasta la fecha señalada por el padre (v.1-2). Discuten los exegetas si el Apóstol en su ejemplo, al hablar de «fecha señalada por el padre» y decir del heredero que «es dueño de todo», supone ya difunto al padre o, no obstante esas expresiones, supone a éste todavía en vida. Aunque más bien nos inclinamos a lo primero, queremos señalar que es ésta una circunstancia que, para el asunto de que se trata, apenas tiene interés. Lo que San Pablo quiere sobre todo hacer resaltar es el estado de *tutela* de quien, siendo heredero o «dueño de todo», de hecho «en nada se diferencia del siervo» (v.1) hasta que llega la fecha prefijada para su emancipación o mayoría de edad. Esta fecha hoy, de ordinario, está ya determinada por la ley; pero antiguamente, según los usos de muchos pueblos, y también entre los romanos, la fecha *exacta* dependía, dentro de ciertos límites, de la voluntad del padre. San Pablo aprovecha esta dato, pues le viene muy bien para la aplicación que hace luego al Padre celestial (v.4).

En el fondo, a lo largo de toda esta perícopa (v.1-11) late la misma idea básica que San Pablo había expresado ya anteriormente, al decir que hasta la venida de Cristo «estábamos bajo el pedagogo» (3,24-25), y luego, llegado Cristo, somos ya «hijos de Dios» y «herederos», según la promesa (3,26-29). Unicamente que ahora, modificada la imagen, completa la idea con nuevos matices que, en materia de tanta importancia, necesariamente han de resultar interesantes. Las dos épocas en que queda dividida la historia de la humanidad

las caracteriza el Apóstol por «ser niños—vivir en servidumbre—bajo los elementos del mundo» (v.3) y ser« hijos—herederos por voluntad de Dios—conocidos de Dios» (v.6.7.9). El paso de una época a otra se debe, en última instancia, a la voluntad del Padre, quien, al llegar la fecha por El señalada, envía a su Hijo para realizar el cambio (v.4); es, pues, un contrasentido lo que ahora tratan de hacer los gálatas queriendo volver a la época de servidumbre o minoría de edad (v.8-11).

Tal es el esquema de la perícopa. Interesa que nos detengamos a explicar algunas expresiones que no son del todo claras. Una de las más difíciles es la de «vivir en servidumbre *bajo los elementos del mundo*» (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), expresión con que el Apóstol caracteriza la época anterior a Cristo. Evidentemente, esos «elementos del mundo» (v.3) corresponden a los «tutores y administradores» de que se habla en el ejemplo ilustrativo (v.2); pero ¿qué entiende concretamente San Pablo bajo esa expresión? La respuesta no es fácil, y hay sobre el tema una abundante literatura, con interpretaciones a veces en extremo peregrinas y faltas de base. Comencemos por confesar que el término στοιχεῖα tiene en los autores griegos una gran amplitud de significado, aunque siempre en una de estas dos direcciones: la de primeros elementos o principios constitutivos de una cosa y la de planetas o cuerpos celestes como elementos sobresalientes del cosmos y sede de espíritus o potencias supraterrenas [1]. ¿En cuál de estas direcciones usa el término San Pablo? Parece que eso nos lo debe decir el contexto. Pues bien, hay muchos autores que arguyen de esta manera: Los «elementos del mundo» del v.3 se corresponden con los «elementos flacos y pobres» (ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα) del v.9, y éstos los concreta luego el Apóstol en «observar los días, los meses, las estaciones y los años» (v.10), es decir, en la observancia de la Ley mosaica con todas sus prescripciones de sábados, novilunios, fiestas anuales...; síguese, pues, que «elementos del mundo» viene a equivaler prácticamente a régimen de la Ley, con sus numerosas prescripciones, que fueron como los *primeros rudimentos* de la educación religiosa de la humanidad, elementos «flacos y pobres», pues no daban la vida pujante de la gracia, manteniendo a los hombres en régimen de esclavitud (cf. 3,23; Rom 8, 15), en espera de que llegasen los tiempos de mayoría de edad o filiación señalados por Dios. Al decir, pues, San Pablo en el v.5 que Jesucristo vino a «redimir a los que estaban *bajo la Ley*», no haría sino dar otra expresión material a la idea de «sujeción a los *elementos del mundo*» de que habló en el v.3. Claro es que esto supondría que el Apóstol, cuando habla de «vivir en servidumbre bajo los

[1] El término στοιχεῖον (de στείχω = marchar o caminar en línea) designa el primer elemento de que se compone un conjunto. De ahí el uso frecuente del plural στοιχεῖα para designar: 1) las letras del alfabeto, en cuanto primeros elementos constitutivos de sílabas y palabras; 2) los primeros elementos de la materia (agua-tierra-fuego-aire, según los antiguos) de que se componía el mundo visible (cf. 2 Pe 3,10-12); 3) los primeros elementos de una ciencia; v.gr., puntos y líneas en geometría, nombres y verbos en gramática, ideas fundamentales en lógica... (cf. Heb 5,12); 4) los planetas, y en general los cuerpos celestes, de que se compone el cielo astronómico, cuya acepción trajo muy pronto la idea de ángeles o espíritus celestes que guían los astros e influyen en los destinos humanos.

elementos del mundo», está pensando solamente en los judíos, no en los gentiles, y en ese sentido, es decir, como refiriéndose a los judíos, habría que interpretar el «nosotros» del v.3. Pero no se ve en ello dificultad. No que la redención no se extienda también a los gentiles, pero era en una especie de segunda etapa: primero, como condición previa, había que redimir a los judíos de la Ley (v.5; cf. 3,13), y luego, suprimido el muro de separación entre Israel y la gentilidad (cf. Ef 2,14), hacer llegar a todos, judíos y gentiles, la «adopción filial» (v.5; cf. 3,14). Cierto que el Apóstol echa en cara a los gálatas el que quieran «*volver* a la servidumbre de los elementos» (v.9), y los gálatas (gentiles) no habían estado sujetos a la Ley; pero ese «volver» debe tomarse en sentido amplio, pues no hay indicio alguno de que los gálatas tratasen de tornar a la idolatría, que fue su característica anterior (v.8; cf. 1 Cor 8,4). San Pablo hablaría de «volver» suponiendo una comparación implícita, la de que las observancias mosaicas, a las que querían someterse los gálatas (cf. v.10), iban a ser para ellos tan ineficaces en orden a la salud como las antiguas prácticas gentílicas que habían dejado.

No negamos que esta argumentación, sacada del contexto, tiene su fuerza. Nos inclinaríamos abiertamente a ella si sólo en este pasaje hubiese empleado San Pablo la expresión «elementos del mundo». Pero esa misma expresión usa también en la carta a los Colosenses (Col 2,8.20), y es obvio suponer que le dé el mismo sentido. Pues bien, en la carta a los Colosenses todo parece indicar, dada la clase de adversarios con que lucha, que el Apóstol está refiriéndose al mundo de los astros y fuerzas cósmicas, de tanta importancia en la vida religiosa de los antiguos, en cuanto que los consideraban regidos y como animados por potencias angélicas o supraterrestres. Ese, pues, sería también el sentido aquí. Ni deben extrañarnos las expresiones de sabor claramente judaizante que, lo mismo en Gálatas (4,10) que en Colosenses (2,16), parecen estar relacionando la Ley con esos «elementos del mundo»; pues, conforme explicamos en el comentario a la carta a los Colosenses, los adversarios cuyas doctrinas ataca San Pablo eran de procedencia judía y seguían adictos a la Ley, aunque su judaísmo no era el judaísmo rígido de las escuelas rabínicas de Jerusalén, sino otro más heterogéneo, al estilo del que muestran los documentos de Qumrân, fuertemente influido por doctrinas extrañas, particularmente por lo que se refiere a los ángeles, seres intermedios entre Dios y el mundo. Con esta explicación, que pudiéramos llamar cósmica, la misma expresión «elementos del mundo» adquiere un significado más obvio y natural. Referir esa expresión simplemente a la Ley mosaica con sus prescripciones, nos parece que es violentar bastante los términos. Entenderíamos que al régimen de la Ley, dado su carácter elemental e imperfecto en relación con el Evangelio, le llamase San Pablo «elementos» (στοιχεῖα), pero no acabamos de entender por qué le había de llamar «elementos *del mundo*».

Y pasamos a otra expresión, sumamente consoladora, con que el Apóstol caracteriza la segunda época de la humanidad: «... reci-

biésemos *la adopción filial*» (τὴν υἱοθεσίαν, v.5). Este término de υἱοθεσία, que San Pablo repite varias veces en sus cartas (cf. Rom 8,15.23; 9,4; Ef 1,5), no indica simplemente, como en lo humano, título jurídico para una herencia, aunque esto también lo incluye (cf. v.7), sino realidad ontológica nueva, que adquirimos al sernos infundida la gracia santificante y hacerse presente en nosotros la persona del Espíritu (v.6). Esta presencia del Espíritu, tan puesta de manifiesto en la vida de las primitivas comunidades cristianas (cf. Act 2,4; 8,17; 10,46; 19,6), había sido experimentada también por los gálatas (cf. 3,2-5), y San Pablo lo explica con algo de más amplitud en Rom 8,12-17. Discuten los teólogos si es la presencia del Espíritu la que causa nuestra «filiación», imprimiendo en nosotros la semejanza del Hijo natural de Dios, o es más bien el estado de «filiación», mediante la infusión de la gracia santificante, el que trae como consecuencia la presencia en nosotros del Espíritu. La traducción que damos en el v.6: «y por ser hijos, envió Dios...» (ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεός), sería una prueba clara de la segunda opinión. Sin embargo, hay bastantes autores que no dan a la partícula ὅτι valor causal, sino declarativo, y traducen: «que sois hijos (se ve por el hecho de que) envió Dios...», con lo que el problema queda sin decidir. Desde luego, la frase original griega no es clara, y gramaticalmente ambas traducciones son posibles. Con todo, juzgamos más probable la primera traducción, pues en la segunda resulta demasiado dura esa elipsis que es necesario presuponer.

Dice San Pablo que para que recibiésemos la «adopción filial», Dios, al llegar «la plenitud de los tiempos (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), envió a su Hijo, nacido de mujer (γενόμενον ἐκ γυναικός), nacido bajo la Ley» (γενόμενον ὑπὸ νόμον, v.4). Difícil sería, en tan breves frases, dar más riqueza de doctrina. Con razón este versículo fue de los más citados por los Santos Padres en las controversias cristológicas de los primeros siglos; la preexistencia de Jesucristo y su encarnación en el seno de una mujer no dejan aquí lugar a duda. La «plenitud de los tiempos» no quiere decir otra cosa sino que se había como *completado* la suma de días y llegado la fecha fijada por el Padre para inaugurar el reino mesiánico y dar término a la minoría de edad de la humanidad (cf. Mc 1,15; Act 1,7; Ef 1,10; Heb 9,26). En cuanto a las expresiones «nacido de mujer» y «nacido bajo la Ley», son dos pinceladas con que el Apóstol nos presenta la inmensa humillación de Jesucristo, Hijo de Dios, que se hace *hombre* [2], y, aún

[2] Evidentemente, con la expresión «nacido de mujer», San Pablo está aludiendo a María, la madre de Jesucristo. Pero ¿puede alegarse este texto para probar la concepción *virginal* de Jesús, o al menos para decir que está ahí insinuada? Así opinan algunos autores (Cornely, M. Sales, Leal), apoyándose en que *sólo* se menciona a la mujer, con empleo de la preposición ἐκ, que puede significar causa material, dando así a entender que para la concepción de Jesucristo en el seno de María no tuvo parte alguna el hombre, sino sólo el Espíritu Santo, conforme nos refiere San Lucas (Lc 1,31-35) y era cosa conocida en la Iglesia primitiva. Confesamos, sin embargo, que no vemos la fuerza de estas razones. Más bien creemos, con la mayoría de los intérpretes (Prat, Lagrange, Amiot, Buzy), que la expresión «nacido de mujer» es expresión para indicar simple y llanamente al hombre (cf. Job 14,1; Mt 11,11). Lo de «concepción virginal» es algo de que aquí prescinde San Pablo, cuya intención apunta, no a esa prerrogativa singular de Jesucristo, sino a que se hizo hombre, y, por tanto, solidario de nuestra naturaleza, para así poder redimirnos.

más, *bajo la Ley*, al nacer miembro del pueblo hebreo, que estaba sujeto a la Ley. No olvidemos que en el actual orden de la Providencia es por la *solidaridad*, conforme explicamos al comentar 3,13-14, como había de efectuarse la redención: los judíos, solidarios de Cristo *sujeto a la Ley*, serán liberados de la Ley; y todos, judíos y gentiles, solidarios de Cristo *hecho hombre*, recibiremos la adopción filial (cf. v.5).

Sólo nos queda ya aludir a una última expresión que puede también ofrecer dificultad. Es aquella en que el Apóstol, al hacer aplicación a los gálatas de la doctrina que viene exponiendo, les dice que han sido «conocidos de Dios» (γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, v.9). Evidentemente no se trata de un conocimiento de tipo meramente intelectual, que Dios tiene de todo y de todos en virtud de su omnisciencia, sino de un conocimiento acompañado de amor o preferencia, que es el sentido que suele tener el verbo «conocer» cuando se aplica a Dios (cf. Mt 7,23; 1 Cor 8,3; 2 Tim 2,19). Así es como Dios ha «conocido» a los gálatas, llamándolos a la fe con preferencia a tantos otros (cf. Rom 8,29-30) y colmándolos luego de esos extraordinarios favores que lleva consigo la *adopción filial* (cf. v.5-7). Dada la construcción gramatical de la frase: «habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos», se ve claro que la intención del Apóstol no es sólo afirmar el hecho de ese «conocimiento» por parte de Dios, sino también, y sobre todo, hacer resaltar que la conversión misma de los gálatas es obra de Dios, que los «conoció» primero.

Emotiva exhortación a los gálatas. 4,12-20

12 Hermanos, os suplico que os hagáis como yo, pues que
yo me hice como vosotros. En nada me habéis herido. 13 Bien
sabéis que a causa de una enfermedad corporal os anuncié
el Evangelio por primera vez, 14 y puestos a prueba por mi
enfermedad, no me desdeñasteis ni me despreciasteis, antes
me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús.
15 ¿Dónde está ahora aquel vuestro afecto? Pues yo mismo
testifico que, de haberos sido posible, los ojos mismos os hu-
bierais arrancado para dármelos. 16 ¿Me he hecho, pues, ene-
migo vuestro con deciros la verdad? 17 Os cortejan no para
bien; lo que pretenden es apartaros de mí, para que luego
vosotros los cortejéis a ellos. 18 Sin embargo, bien está ser
querido para el bien siempre, y no sólo cuando estoy entre
vosotros. 19 ¡Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores
de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros! 20 Querría
hallarme a esta hora entre vosotros y hablaros en varios modos,
porque no sé cómo voy a hacer con vosotros.

Al final de sus razonamientos, con que trataba de hacer ver a los gálatas lo insensato de su proceder, San Pablo había dejado escapar un grito de angustia: «temo que hagáis vanos tantos afanes como entre vosotros pasé» (v.11). Esto le trajo a la mente toda una serie de recuerdos, motivando este desahogo de su corazón, que constituye la actual perícopa (v.12-20).

No es fácil precisar qué intenta decir concretamente San Pablo con ese «os hagáis como yo, pues yo me hice como vosotros» (v.12). Quizás la mejor explicación sea el texto de 1 Cor 9,20-21, cuando dice que se hizo judío con los judíos y gentil con los gentiles, para ganarlos a todos. Es Cristo, la entrega total a Cristo, lo que debe regular nuestra conducta; y eso pediría ahora a los gálatas. Por Cristo renunció Pablo a las observancias legales, haciéndose igual a los gálatas, como si estuviese sin Ley; pues como él fue a ellos, que vengan ahora ellos a él, dejando las observancias legales y no teniendo otro amor ni otro norte que a Cristo. Lo de «en nada me habéis herido» (v.12), es también bastante enigmático, sin que podamos precisar si está aludiendo a alguna ofensa personal, que por delicadeza tratara de disimular, o es simplemente una manera de afirmar que nada tiene que reprocharles en el comportamiento que han tenido siempre con él en el pasado.

Los v.13-15 son para nosotros de gran interés histórico por las noticias que nos dan acerca de San Pablo, que no teníamos por otras fuentes. El dato principal, del que San Lucas nada dice en los Hechos, es el de la «enfermedad corporal» (ἀσθένεια τῆς σαρκός) del Apóstol cuando evangelizó a los gálatas «por primera vez» (v.12; cf. Act 16,6). No parece caber duda, no obstante la opinión contraria de algunos intérpretes, que se trata de *enfermedad fisiológica*, y no simplemente de persecuciones o del decaimiento moral producido por esas persecuciones. Así lo pide la expresión griega, que traducimos por «enfermedad corporal», y así lo exigen los v.14-15. En cuanto a qué clase de enfermedad fuese, apenas podemos decir nada concreto. Se piensa principalmente en el paludismo o malaria que Pablo habría cogido atravesando las regiones de Asia Menor, donde abundan las marismas, particularmente en Panfilia; o también en la oftalmía, enfermedad muy extendida en Oriente, con lo que la expresión que viene luego: «los ojos mismos os hubierais arrancado...» (v.15), adquiere mayor vigor. Desde luego, no hay datos suficientes y nunca podremos salir del terreno de las conjeturas. Lo que sí parece claro es que se trataba de una enfermedad que ofrecía a la vista cierta repugnancia, pues el Apóstol alaba a los gálatas porque, a pesar de la enfermedad, no le despreciaron, sino que le recibieron «como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús» (v.14). Tampoco es posible saber si fue una enfermedad pasajera, que no dejó huellas, o, por el contrario, se convirtió en enfermedad crónica, aunque sin excluir ciertos períodos de calma, a los que seguirían otros de mayor exteriorización de la enfermedad. A esta última hipótesis se inclinan bastantes autores modernos, trayendo aquí a colación el texto de 2 Cor 12,7, que ya comentamos en su lugar.

Y una última observación todavía. Según la traducción que hemos dado en el texto: «a causa de una enfermedad corporal os anuncié el Evangelio...» (δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν), síguese claramente que habría sido la enfermedad la que dio ocasión a que San Pablo evangelizara a los gálatas, obligándole a detenerse en una región, por la que sólo pensaba cruzar de paso, probablemente

camino de Bitinia (cf. Act 16,6-7). Es la opinión que hoy defienden la inmensa mayoría de los autores (Lagrange, Prat, Bover, Ricciotti, Lyonnet), y que juzgamos más probable, dado el uso de la preposición διά, la cual, seguida de acusativo, como en el caso presente, tiene en griego sentido de causa. No negamos, sin embargo, la posibilidad de traducir de otra manera, dando a la preposición διά sentido temporal, no de causa, con lo que lo único que se afirmaría es que fue *durante* una enfermedad cuando San Pablo evangelizó por primera vez a los gálatas, sin aludir para nada a que la enfermedad hubiese sido la ocasión de evangelizarlos. Es así como interpretan el texto bíblico algunos autores (Amiot, Buzy), aunque es necesario reconocer que para este sentido temporal San Pablo suele usar διά con genitivo, que es lo propio, no con acusativo.

Después de la alusión a recuerdos de tiempos pasados, San Pablo pasa al tiempo presente, quejándose a los gálatas de que así hayan cambiado el comportamiento para con él, pues le consideran cual si fuese un enemigo, precisamente por decirles la verdad, en contra de lo que les predican los judaizantes (v.16). Es a éstos a quienes el Apóstol echa la culpa de todo, diciendo de ellos que el amor que muestran a los gálatas es del todo interesado, pues lo que pretenden es apartarlos de él para hacerlos partidarios suyos (v.17). Al celo egoísta de los judaizantes contrapone San Pablo el suyo, que fue siempre para el bien, de manera constante, tanto en presencia como en ausencia. Ese parece ser el sentido del v.18, que hemos de referir, dado el contexto, al amor de Pablo hacia los gálatas, no al amor de los gálatas hacia Pablo, no obstante que con esta interpretación parezca la construcción un poco violenta, particularmente a causa del último inciso.

Llegado aquí, San Pablo prorrumpe en esa expresión sublime de ternura: «hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto» (v.18), que demuestra toda la grandeza del amor de su corazón. Gusta el Apóstol de recordar a sus fieles esta su paternidad espiritual, al engendrarlos para el Evangelio (cf. 1 Cor 4,15; 1 Tim 1,18), de modo que se hagan «nueva criatura» (cf. 2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 4, 24; Col 3,10), modelada conforme a la imagen de Jesucristo (cf. Rom 8,29; 2 Cor 3,18). Tanto es su amor a los gálatas que tiene miedo de no acertar a expresarse por carta, por lo que quisiera estar presente entre ellos, y así adaptarse mejor a las diversas situaciones y circunstancias, cambiando métodos y formas de expresión según los casos (v.20).

La alegoría de Agar y de Sara. 4,21-31

21 Decidme, los que queréis someteros a la Ley, ¿no habéis oído la Ley? 22 Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la sierva y otro de la libre. 23 Pero el de la sierva nació según la carne; el de la libre, en virtud de la promesa. 24 Lo cual tiene un sentido alegórico. Esas dos mujeres representan dos alianzas: la una, que procede del monte Sinaí, engendra para la servidumbre. Esta es Agar. 25 El monte

Sinaí se halla en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava con sus hijos. [26] Pero la Jerusalén de arriba es libre, ésa es nuestra madre; [27] pues está escrito:

«Alégrate, estéril que no pares;
prorrumpe en gritos, tú que no conoces los dolores del parto,
porque más serán los hijos de la abandonada
que los hijos de la que tiene marido».

[28] Y vosotros, hermanos, sois hijos de la promesa, a la manera de Isaac. [29] Mas así como entonces el nacido según la carne perseguía al nacido según el espíritu, así también ahora. [30] Pero ¿qué dice la Escritura?: «Echa a la sierva y a su hijo, que no será heredero el hijo de la esclava con el hijo de la libre». [31] En fin, hermanos, que no somos hijos de la esclava, sino de la libre.

Tras la breve efusión de afecto con que desahogó su corazón, San Pablo vuelve al hilo de sus razonamientos, tratando de hacer ver a los gálatas lo absurdo de su proceder, sometiéndose a las observancias de la Ley. Es la tesis que ha venido defendiendo desde el principio de la carta. Pero ahora, en esta perícopa, lo hace de manera bastante original, en forma un poco desconcertante para nuestra mentalidad y modos de expresión. En las dos esposas de Abraham, Agar la esclava y Sara la libre, de que nos habla la Escritura (cf. Gén 16,1-23,20), ve San Pablo representadas las dos alianzas: la del Sinaí o de la Ley, representada por Agar, y la de la promesa o del Evangelio, representada por Sara. A base de esta idea fundamental va luego desarrollando más en detalle el paralelismo entre la imagen o tipo y la cosa representada o antitipo, señalando toda una serie de afinidades que esquemáticamente podríamos ordenar así:

AGAR la *esclava*	la Jerusalén actual (sinagoga) *esclava*
da a luz *según la carne*	da a luz *según la Ley*
un hijo *esclavo*	hijos *esclavos*
peregrinante *por Arabia*	con origen *en el Sinaí.*
SARA la *libre*	la Jerusalén celeste (Iglesia) *libre*
da a luz *según la promesa*	da a luz *según el espíritu*
un hijo *libre*	hijos *libres*
que es el *heredero*	que son los *herederos.*

La trayectoria, pues, del pensamiento de San Pablo es clara. Comienza el Apóstol haciendo notar a los gálatas que vean dónde se meten con esa sujeción a la Ley que quieren imponerse. Con ello, les dice, no hacen sino reproducir, en su sentido profundo, el caso de Agar y de Sara, de que nos habla la Ley o *Torah*, y que ellos, en las reuniones litúrgicas, han oído leer muchas veces (v.21). Ambas mujeres eran esposas de Abraham, y ambas tuvieron hijos de él; pero Agar era esclava, y lo mismo su hijo Ismael, nacido según las leyes ordinarias de la naturaleza, mientras que Sara era de condición libre, e igualmente su hijo Isaac, nacido «en virtud de la promesa», con intervención especial de Dios (v.22-23). Sólo al hijo de Sara, a quien perseguía el de Agar (v.29; cf. Gén 21,9), quedó reservada la herencia, expulsando Abraham a éste y a su madre fuera del

hogar paterno (v.30), los cuales habitaron en los desiertos de Arabia (cf. Gén 21,20-21; 25,12-18; Sal 83,7).

Hasta aquí la historia. Pero San Pablo advierte que es necesario ir más lejos, pues «estas cosas están dichas en sentido alegórico» (ἅτινα ἐστιν ἀλληγορούμενα), es decir, además de su sentido obvio como narración histórica, late en ellas otro sentido más profundo (v.24; cf. 1 Cor 10,11). Ese sentido, como ya indicamos antes, es el de que Agar y Sara representan dos alianzas o economías religiosas diferentes: la de la Ley y la del Evangelio, o dicho de otra manera, la de la Jerusalén actual o sinagoga y la de la Jerusalén de arriba o Iglesia (v.24.26; cf. 2 Cor 3,6-7). El que San Pablo llame «Jerusalén de arriba» (ἡ ἄνω Ἱερουσαλέμ) a la Iglesia (v.26; cf. Heb 12,22; Ap 3,12; 21,2), no significa que ésta no tenga miembros en la tierra, sino que la llama así en contraposición a la Jerusalén terrena de los judíos, en cuanto que es en el cielo donde está la morada definitiva de los cristianos y donde está ya Jesucristo, nuestro jefe y cabeza, que allí nos espera (cf. Flp 3,20; Col 3,1-3).

Por lo que toca a la aplicación concreta de la correspondencia Agar-sinagoga y Sara-Iglesia, San Pablo hace notar varias afinidades: como Agar, también la sinagoga es madre de esclavos, sujetos al cerco de hierro de los preceptos de la Ley nacida en el Sinaí (v.24; cf. 3,23; Rom 3,14). Y nótese, añade San Pablo, que el Sinaí, desde donde se da la Ley que engendra esclavos, está en Arabia, la región precisamente que sirvió de morada a Agar y a sus descendientes; ni las cosas cambiaron después, pues el Sinaí «corresponde» (συστοιχεῖ) a la Jerusalén actual [3], que continúa siendo esclava en sus hijos, sometidos al yugo de la Ley (v.25). En cuanto a la Iglesia, ésta es libre, y no engendra sino hijos libres, nacidos según el espíritu, en el plano sobrenatural de la promesa y no según la Ley; como Sara, es «madre» fecunda de una numerosa descendencia, la de los cristianos, y su fecundidad había sido ya predicha en la Escritura (v.27). Aplica aquí San Pablo a la Iglesia lo que Isaías (Is 54,1), bajo la imagen de Agar y Sara (cf. Is 1,3), dice de la Jerusalén restaurada, privada de hijos durante la cautividad babilónica, pero que luego había de verse más poblada que antes. Para ello no necesita forzar el texto bíblico, pues se trata de un texto mesiánico, aunque

[3] El término συστοιχεῖν, que aquí usa San Pablo, es corriente en el lenguaje militar, y significa «estar alineado en la misma fila», o sea, soldados *en columna*, unos detrás de los otros. Al lado de esta fila nos imaginamos otra de soldados igualmente en columna... Pertenecer al mismo στοῖχον, quiere decir «hallarse en la misma fila» de los que están delante y detrás de mí. Cuando San Pablo, pues, dice que «el monte Sinaí se halla en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual» (τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλέμ), quiere decir que «Sinaí y Jerusalén actual» están en la misma fila, o sea, pertenecen al mismo στοῖχον, la «columna» de la esclavitud, en contraposición a otra «columna», la de la libertad, que es donde se halla la Iglesia o Jerusalén de arriba.

Advirtamos que hay bastantes códices que tienen un texto algo distinto en el v.25, introduciendo la palabra «Agar» antes de «Sinaí»: τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ... El sentido sería: Agar es (el nombre del) monte Sinaí en Arabia; es decir, es el nombre con que designan los árabes el monte Sinaí. Sin embargo, hasta el presente no ha podido ser confirmado este dato. Sabemos únicamente que con la palabra «hadjar» son designadas algunas cumbres rocosas de Arabia: *Hadjar Bint*, *Hadjar Elma*, etc. Quizás esto, en el caso menos probable de que la lección fuese auténtica, bastase a justificar el modo de expresarse de San Pablo.

en la mente de Isaías la idea mesiánica parece estar íntimamente ligada al final de la cautividad, como es corriente en los profetas (cf. Act 15,16-17).

Establecido el paralelismo entre Ismael y los judíos de un lado, e Isaac y los cristianos del otro, San Pablo hace notar que la animosidad contra los cristianos por parte de los judíos no es sino una repetición de lo hecho por Ismael contra Isaac (c.29), para concluir llevando la analogía hasta el final: «¿qué dice la Escritura? Echa a la sierva y a su hijo, que no será heredero el hijo de la esclava con el hijo de la libre» (v.30). Es ahí a donde el Apóstol quería llegar. No insiste más, dejando a los gálatas que saquen la terrible consecuencia. Si quieren sujetarse a la Ley y hacerse esclavos como Ismael, serán rechazados por Dios junto con la sinagoga y no tendrán parte en la herencia de Abraham. O dicho de otro modo: el verdadero hijo de Abraham y heredero de las promesas es el cristiano, no el judío, a pesar de su entronque carnal con el patriarca. Querer volver a las observancias de la Ley es renunciar a ese privilegio y hacerse esclavo como Ismael.

Tal es, a grandes rasgos, la exegesis doctrinal de esta perícopa de San Pablo. Pero cabe preguntar: ¿estamos ante un caso de verdadero *sentido típico* o ante un simple *ejemplo ilustrativo* tomado de la Escritura? En otras palabras: ¿quería Dios, al inspirar el relato bíblico de la narración de Agar y Sara, mostrarnos a través de las dos esposas de Abraham el carácter diferente de ambas alianzas, la mosaica y la cristiana, o se trata simplemente de un ejemplo ilustrativo del que se vale San Pablo para mejor dar a entender el carácter diferente de ambas alianzas, que supone ser ya cosa demostrada por otras razones? La respuesta no es fácil. El Apóstol habla simplemente de que esas cosas «están dichas en sentido alegórico» (v.24), lo cual es bastante genérico. Probablemente, con esa referencia a la historia bíblica, San Pablo, siguiendo métodos frecuentemente aplicados en las escuelas rabínicas, no trata sino de declarar más claramente la tesis ya demostrada, de que los verdaderos descendientes de Abraham son los que imitan su fe y no los que observan la Ley (cf. 3,6-29). Algo parecido a lo que dijimos al comentar 3,16.

III. CONSECUENCIAS MORALES. 5,1-6,10

Es necesario elegir: o judíos o cristianos. 5,1-12

[1] Para que gocemos de libertad, Cristo nos ha hecho libres; manteneos, pues, firmes y no os sujetéis de nuevo al yugo de la servidumbre. [2] Ved que es Pablo quien os lo dice: Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada. [3] De nuevo declaro a cuantos se circuncidan que se obligan a cumplir toda la Ley. [4] Os desligáis de Cristo los que buscáis la justicia en la Ley; os separáis de la gracia. [5] Mientras que nosotros con seguridad esperamos de la fe, por el Espíritu, los bienes de la

justicia. [6] Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe que actúa por la caridad. [7] Corríais bien: ¿quién os ha impedido obedecer a la verdad? [8] Esa sugestión no procede de quien os llamó. [9] Un poco de levadura hace fermentar toda la masa. [10] Yo confío de vosotros en el Señor que no sentiréis de otro modo. El que os perturba llevará su castigo, quienquiera que sea. [11] Pero yo, hermanos, si aún predicara la circuncisión, ¿por qué soy aún perseguido? ¡Luego se acabó el escándalo de la cruz! [12] ¡Ojalá se castraran del todo los que os perturban!

Comienza aquí la parte parenética de la carta. Demostrada la tesis, siguen ahora las exhortaciones y consejos. En esta primera perícopa, con una serie de frases cortas y tajantes, San Pablo advierte a los gálatas que es necesario elegir entre Cristo y circuncisión, pues ambas cosas son incompatibles.

Primeramente, la afirmación rotunda, consecuencia de cuanto ha venido diciendo, de que «Cristo nos ha hecho libres» (v.1). Esta idea de «liberación», con referencia a la obra de Jesucristo, es muy cara a San Pablo y está inspirada en la manumisión o rescate de los esclavos (cf. 3,13; Rom 3,24; Col 1,13-14). Que los gálatas, pues, concluye el Apóstol, permanezcan firmes y «no se sujeten de nuevo al yugo de la servidumbre» (v.1). Es curioso ese «de nuevo», con que San Pablo, por lo que se refiere a esclavitud o servidumbre, asimila en cierto sentido paganismo a judaísmo. Lo mismo había hecho ya anteriormente en 4,9. Con la sujeción a la Ley, los gálatas vuelven a la situación de tutela, anterior a la liberación por Cristo (cf. 4,3-5).

Y que no se hagan ilusiones, como si la circuncisión fuese algo que pudiese separarse del resto de la Ley y compatible con la fe en Cristo. Esto parece que insinuaban en su predicación los agitadores judaizantes, dada la energía con que se expresa San Pablo (v.2-4). Y no, eso no. Es *Pablo mismo* (v.2), con toda su autoridad de apóstol (cf. 1,11-12) y de celoso en otro tiempo observador de la Ley (cf. 1,13-14), quien se lo dice: Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada (v.2)..., os obligáis a cumplir toda la Ley (v.3)..., os desligáis de Cristo y os separáis de la gracia (v.4). Son dos las afirmaciones fundamentales que aquí hace el Apóstol: la de que aceptar la circuncisión es obligarse a cumplir toda la Ley (v.3), y la de que quedan desligados de Cristo (v.2.4). En cuanto a quedar obligados a cumplir toda la Ley con sus innumerables prescripciones de descanso, abluciones, alimentos..., San Pablo no cree necesario insistir; da por supuesto que quien acepta la circuncisión hace profesión pública de sumisión a la Ley mosaica y, consiguientemente, se obliga a cumplirla. Es el caso del bautismo para el cristiano. Claro es que esto supone que se va a la circuncisión no como a cosa indiferente, que podía a veces ser conveniente por razones prácticas (cf. Act 16,3), sino como a principio necesario de salud, cual si no bastase la eficacia redentora de la obra de Cristo. Y esto es lo que de ninguna manera podía admitir San Pablo (cf. 2,

3-5). Sostener lo contrario, como sin duda daban a entender en su predicación los judaizantes, era desconocer la verdadera naturaleza de la redención y la unidad absoluta del Redentor; era una injuria para Cristo (cf. 2,21). Por eso dirá a los gálatas que, si se circuncidan, «Cristo no les aprovechará de nada» y que «quedan desligados de Cristo». Era renunciar a un dogma fundamental: el de que la salud ha de buscarse en Cristo y sólo en Cristo. De otra manera: era renunciar al régimen o economía de la gracia, para buscar la justicia, no como don de Dios, sino como salario de nuestras obras (cf. 2,16; 3,18; Rom 4,2-5); lo que equivalía a quedar *separados de Cristo* y del *régimen de la gracia*, pues Cristo niega sus dones a quien busca la salud fuera de El.

En contraste con ese camino equivocado que enseñaban los judaizantes, San Pablo muestra luego cuál es el verdadero camino para conseguir la salud, de modo que Cristo nos aproveche y no quedemos desligados de El: es el camino de la fe, que actúa mediante la caridad, bajo la acción del Espíritu (v.5-6). Sobre el papel de la fe en la obra de la salud, San Pablo ha hablado suficientemente en los capítulos anteriores (cf. 2,16; 3,7-29), y todavía con más detalle en la carta a los Romanos (cf. 1,16-17; 3,21-26; 4,1-25). También ha hablado de la acción del Espíritu en los creyentes (cf. 4,6; Rom 8,1-27). Aquí, con la vista puesta en el caso concreto de los gálatas, recalca que ni circuncisión ni incircuncisión valen para nada en el régimen o economía cristiana; lo único que vale es «la fe que actúa por medio de la caridad» (πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη). Notemos este último inciso, que aclara de modo definitivo cuál sea la naturaleza de esa «fe» justificante, de que tantas veces habla en sus cartas. No se trata de una «fe» muerta, inactiva, sino de una «fe» que, al igual que la exigida por el apóstol Santiago (cf. Sant 2,21-24), ha de ir acompañada de obras, realizadas a impulsos de la caridad [1]. La frase que hemos traducido por «bienes de la justicia» (v.5) corresponde en el texto original a «esperanza de la justicia» (... ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα); y traducimos así, pues parece claro, dado el contexto, que el término «esperanza» no tiene sentido subjetivo, sino objetivo de «cosa esperada» y esa cosa espe-

[1] Se ha discutido mucho sobre si el participio ἐνεργουμένη ha de considerarse como forma pasiva («... fe *actuada* por la caridad») o como forma media con sentido activo («... fe *que actúa* por la caridad»). Nosotros, siguiendo a los Padres latinos y a la inmensa mayoría de los comentaristas modernos, nos hemos inclinado a esta última interpretación, pues es el sentido que le da San Pablo en otros lugares (cf. Ef 3,20; Col 1,29; 1 Tes 2,13). De notar, sin embargo, que los Padres griegos y bastantes comentaristas, sobre todo antiguos, se inclinan al sentido pasivo, que es como suele tomarse el participio ἐνεργουμένη en el uso profano.

Mas, como muy bien advierte el P. Prat, tanto en un caso como en otro, trátese de «la fe actuada por la caridad» (sentido pasivo) o de «la fe que actúa por la caridad» (sentido activo), siempre tendremos la afirmación de que la fe no obra sino en virtud de su unión con la caridad, pues es de la caridad de la que recibe su eficacia. Para los que se inclinan al sentido pasivo, la caridad sería como «la forma» de la fe, por la que ésta *animatur, agitur, movetur;* mientras que, para los que se inclinan al sentido activo, la caridad ha de considerarse más bien como «causa» que impulsa a obrar. Oigamos al P. Bover: «Lo único que puede establecer el contacto entre Cristo Redentor y el hombre pecador es la fe: fe que se inicia con el convencimiento y el leal reconocimiento de que sólo en Cristo puede hallarse la justicia, y que se consuma con la total sumisión de la inteligencia y con plena adhesión y entrega de sí mismo... Pero al contacto de esa fe salta la chispa de la caridad... hacia el Redentor y hacia los demás redimidos. Y la caridad florece y fructifica en obras de justicia» (J. M. Bover, *Teología de San Pablo* [Madrid 1946] p.864-865).

rada es la «justicia» mesiánica (genitivo epexegético) en su estadio inicial, de progreso y de premio.

San Pablo habla a continuación (v.7-12) del severo castigo que aguarda a los que perturban la fe de los gálatas. Con imagen tomada de los juegos del estadio, cosa que es frecuente en él (cf. 1 Cor 9,24-26; Flp 2,16; 3,12-14; 2 Tim 4,7; Heb 12,1), dice que «corrían bien» por la senda de la verdad cristiana, pero alguien «les ha puesto un obstáculo» en el camino, como a veces sucedía a los corredores (v.7). Ese obstáculo no lo ha puesto el Padre, que es quien «les llamó» a la fe (v.8; cf. 1,6), sino otro que trata de perturbarles y que «tendrá su castigo, quienquiera que sea» (v.10). Aunque el Apóstol habla en singular, parece claro que sus expresiones no tienen sentido individual, sino general, con alusión a los agitadores judaizantes, como insinúa el v.12. Decir, conforme hacen algunos críticos acatólicos, que está refiriéndose a Pedro o a Santiago, que se habrían puesto a la cabeza de la corriente judaizante, es una afirmación totalmente gratuita y que se opone al modo de hablar y comportarse de Pablo respecto de esos dos apóstoles, no obstante algunas diferencias con ellos de carácter práctico (cf. 2,12-14; Act 21,18-25). También alude a los judaizantes con el proverbio-imagen de la «levadura que hace fermentar toda la masa» (v.9; cf. 1 Cor 5,6); o quizás, más que a los judaizantes, a los gálatas ya seducidos, como tratando de advertir a aquellas comunidades que no cierren los ojos bajo el pretexto de que el error estaba todavía poco extendido.

Parece que esos agitadores judaizantes, apoyándose quizás en el caso de Timoteo (cf. Act 16,3), insinuaban maliciosamente en su predicación a los gálatas que también Pablo exigía la circuncisión. Por eso el Apóstol se revuelve airado contra ellos, y dice: si así es, ¿por qué soy aún perseguido? Ya no hay motivo para ello, pues «se ha acabado el escándalo de la cruz» (v.11). En efecto, la animosidad de los judíos contra Pablo era cosa manifiesta (cf. Act 20,3; 21,28); y esa animosidad se basaba en que Pablo ponía la pasión y muerte de Cristo como fuente única de salud para el mundo, con total independencia de las prácticas mosaicas. Ese era para los judíos el gran escándalo de la cruz (cf. 1 Cor 1,23). Es posible que no hubieran tenido gran inconveniente en reconocer a Jesucristo resucitado como Mesías, pero a condición de echar un velo sobre sus sufrimientos y de seguir dando valor a las prácticas de la Ley. Mas eso era precisamente lo que no podía admitir Pablo. Cansado, pues, ya de tanto oír hablar de circuncisión y recordando quizás las costumbres de los sacerdotes de Cibeles, que se mutilaban, termina con ese desahogo irónico, muy propio del estilo de Pablo: ¡que lleven las cosas hasta el final y se castren del todo! (v.12).

El precepto de la caridad, plenitud de la Ley. 5,13-15

[13] Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad. [14] Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». [15] Pero si mutuamente os mordéis y os devoráis, mirad que acabaréis por consumiros unos a otros.

Es probable que los gálatas, al menos algunos de ellos, se sintiesen inclinados a dar crédito a los predicadores judaizantes y aceptar la Ley mosaica, movidos de una recta aspiración: la de tener una norma para obrar, reguladora de lo que se ha de hacer y de lo que se ha de evitar. Esa «libertad» que predicaba Pablo, ¿no sería un peligro de libertinaje, dejando rienda suelta a los instintos pecaminosos de nuestra carne? De hecho, en las llamadas «religiones de los misterios», tan de moda en aquella época, se profesaba abiertamente el indiferentismo moral, y parece que a Pablo se habían hecho acusaciones en ese sentido (cf. Rom 3,8; 6,1). Sabemos que también posteriormente, a lo largo de la historia de la Iglesia, han surgido no pocas sectas heréticas (montanistas, gnósticos, quietistas) que, aun sin llegar tan lejos, sostuvieron que la libertad espiritual del cristiano llevaba consigo una plena indiferencia en materia de pasiones de la carne. Por eso el Apóstol, en lo que resta de este capítulo, va a tratar de poner las cosas en su punto.

Primeramente, la clara voz de alerta: «cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne» (v.13). Luego, la tesis positiva: «servíos unos a otros por la caridad» (v.13), tesis que en seguida declara más, diciendo que en ese solo precepto de la caridad «se resume toda la Ley» (ὁ πᾶς νόμος πεπλήρωται). Que no teman, pues, los gálatas de que van a quedar sin «ley»; también los cristianos tenemos ley o regla de vida, y esa «ley» es la de la caridad (cf. 6,2), que basta por sí sola a suplir toda la Ley mosaica. En qué sentido el precepto de amor al prójimo, extensión y consecuencia moral del amor a Dios, resuma y sea como la consumación y plenitud de la Ley mosaica, ya lo explicamos al comentar Rom 13,8, pasaje paralelo a este de la carta a los Gálatas. Aquí nos contentamos con remitir a lo entonces dicho.

A una vida perfecta de caridad, cual la pide la «ley» de Cristo, contrapone San Pablo una vida de discordias y odios, con imagen tomada de las bestias salvajes que «se muerden y devoran» mutuamente (v.15). No es infundado suponer, dada la manera de hablar del Apóstol, que la predicación de los judaizantes había provocado discordias en la comunidad cristiana de Galacia, dando lugar a bandos o facciones que se atacaban mutuamente.

Carne y espíritu. 5,16-26

**16 Os digo, pues: Andad en espíritu y no deis satisfacción a
la concupiscencia de la carne. 17 Porque la carne tiene tenden-
cias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias con-
trarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen de ma-
nera que no hagáis lo que queréis. 18 Pero si os guiáis por
el Espíritu, no estáis bajo la Ley. 19 Ahora bien, las obras de la
carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia,
20 idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, ambicio-
nes, disensiones, facciones, 21 envidias, embriagueces, orgías y
otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice,
que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios.
22 Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimi-
dad, afabilidad, bondad, fe, 23 mansedumbre, templanza. Con-
tra éstos no hay Ley. 24 Los que son de Cristo Jesús han cruci-
ficado la carne con sus pasiones y concupiscencias. 25 Si vivi-
mos del Espíritu, andemos también según el Espíritu. 26 No
seamos codiciosos de la gloria vana provocándonos y envidián-
donos unos a otros.**

La presente perícopa no es sino una ulterior declaración de la anterior. Había dicho el Apóstol que para el cristiano el precepto de la caridad suple la Ley mosaica y es freno suficiente contra las concupiscencias de la carne (v.13-14); ahora va a explicar más esa vida de caridad, cuyo desarrollo se hace posible gracias a la acción del Espíritu, que es quien nos da fuerzas para vencer a la carne (v.16-26).

Bajo el término «carne» (σάρξ), varias veces repetido (v.16.17. 19.24), designa aquí el Apóstol al hombre todo entero, también con sus facultades superiores, en cuanto dominado por la concupiscencia e inclinado al mal a causa del pecado de origen. De hecho, varios de los pecados atribuidos a la «carne», como, v.gr., la idolatría y el odio (v.20), no son de tipo carnal, sino de orden más bien intelectual. Si el Apóstol habla de «carne», es debido probablemente a que es en la «carne» o parte material del compuesto humano donde radica principalmente el desorden, como ya explicamos al comentar Rom 8,7. En cuanto al término «espíritu» (πνεῦμα), usado también repetidas veces (v.16.17.18.22.25), es más difícil precisar su significado. Hay casos en que San Pablo parece aludir claramente al «Espíritu» Santo, tercera persona de la Santísima Trinidad, presente en el alma del justo (v.gr., v.18; cf. Rom 8,14); pero, en cambio, hay otros en que, dado el contraste con la carne, parece más bien aludir al «espíritu» humano, parte más sana y elevada del hombre, que ve las ventajas del bien (cf. v.17). Los exegetas no están de acuerdo en la interpretación, poniendo quién más, quién menos mayúsculas, habiendo incluso quienes en toda la perícopa traducen siempre «espíritu» con minúscula (Lagrange, Buzy, Ricciotti). Es el mismo problema que en Rom 8,2-11. En el fondo la cosa no tiene gran importancia, pues por el modo de hablar de San Pablo, aun tratándose del «espíritu» humano, no sería el espíritu humano a se-

cas, sino el espíritu humano en cuanto se mueve y actúa bajo la acción del Espíritu Santo. En esto todos están de acuerdo.

Comienza el Apóstol haciendo resaltar las opuestas tendencias de la «carne» y del «espíritu», exhortando a los gálatas a que sigan las del «espíritu» (v.16-17). Esas tendencias son tan irreducibles, que nunca podremos obrar con pleno consentimiento de *todo* nuestro ser; pues si queremos hacer el bien protesta la carne, y si queremos hacer el mal protesta el espíritu. Tal parece ser el sentido de ese «*de manera que* no hagáis lo que queréis» (... ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε), con cuya traducción damos a la partícula ἵνα sentido consecutivo, y no final, aunque sea éste el suyo más ordinario y que también aquí le aplican bastantes exegetas. Podemos ver en este versículo una base bíblica clara de la teoría cristiana de la abnegación propia, que no podremos evitar mientras nos dure la vida.

Supone San Pablo que, en esta lucha entre «carne» y «espíritu», los cristianos, cual corresponde a su condición, se dejarán guiar por el Espíritu (la idea no cambia, aunque traduzcamos «espíritu» con minúscula), lo que equivale a decir que «no están bajo la Ley» (v.18). Parece que el Apóstol no hace aquí sino aplicar al orden moral lo dicho antes en 3,23-24 y 4,5-7, es a saber: que puesto que, dada nuestra condición de hijos, poseemos el Espíritu, síguese que ya no estamos bajo el pedagogo, que es la Ley, destinada a refrenar las concupiscencias de la carne por el temor de la sanción. Nos hallamos bajo la acción de un principio directivo superior, que es el Espíritu, y, por consiguiente, nos sobra el pedagogo. La misma idea se vuelve a repetir al final del v.22.

A continuación, San Pablo, en expresivo díptico de contraste, presenta un catálogo de «obras» de la carne (v.19-21) y de «frutos» del Espíritu (v.22-23), como tratando de recalcar que el cristiano que se deja guiar por el Espíritu no necesita de la Ley para conocer cuáles son las obras de la carne a las que debe oponerse, pues éstas «son manifiestas» (v.19). Evidentemente no intenta el Apóstol darnos una lista *completa* de las obras de la carne, como lo prueba ese «y otras como éstas», que añade al final (v.21). En otros pasajes de sus cartas encontramos también semejantes catálogos de pecados, no siempre los mismos ni en el mismo orden (cf. Rom 1,29-31; 13,13; 1 Cor 5,10-11; 6,9-10; 2 Cor 12,20-21; Ef 4,31; 5,3-5; Col 3, 5-9; 1 Tim 1,9-10; 2 Tim 3,2-5). Ese «no heredarán el reino de Dios» (v.21) es una grave advertencia a los gálatas, que, como ahí dice, ya les había hecho «antes» de palabra cuando estaba entre ellos, con la que les previene de falsas ilusiones respecto al negocio de la salud (cf. v.13). Cierto que el cristiano, mediante la fe en Cristo, es hijo de Dios y *heredero* según la promesa (cf. 3,26-29; 4,5-7); pero esa fe ha de ser una fe viva, que debe ir acompañada de obras realizadas a impulsos de la caridad (cf. v.6). En cuanto a los «frutos» del Espíritu, San Pablo enumera nueve (v.22), aunque es evidente que, lo mismo que respecto de las «obras» de la carne, tampoco ahora tiene intención de hacer una enumeración completa [2]. Se ha

[2] En el texto de la Vulgata latina se enumeran doce: «caritas, gaudium, pax, *patientia*,

hecho notar cómo, en vez del término «obras» que usó respecto de la carne, usa ahora el término «frutos», o más exactamente, «fruto» en singular (ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος). Quizá pretenda insinuar que no se trata sino de una fructificación única, la caridad, que se manifiesta en distintas floraciones (cf. 1 Cor 13,4-7), a las que designa con el término «fruto» por el sabor y deleite que traen al alma, preludio de la eterna bienaventuranza. En frase más concentrada dirá en Rom 8,6: «las tendencias de la carne son muerte, pero las tendencias del espíritu son vida y paz».

Hechas estas aclaraciones, San Pablo resume así su exhortación a los gálatas respecto de la *carne* y el *espíritu*: «Los que son de Cristo crucificaron la carne...; si vivimos del Espíritu, andemos también según el Espíritu» (v.24-25). Ese *crucificaron* (ἐσταύρωσαν), en pasado, alude al acto del Calvario, al que los cristianos son incorporados mediante el bautismo, muriendo al hombre viejo esclavo del pecado (cf. Rom 6,2-6). Tal muerte, sin embargo, de la que se resurge a nueva vida por el Espíritu (cf. Rom 8,2-4), no anula totalmente en el cristiano la concupiscencia, habiendo de seguir luchando contra las tendencias de la carne, razón por la que el Apóstol intima a los gálatas: «si vivimos del Espíritu, *andemos también* según el Espíritu» (v.25; cf. Rom 8,13). Y como conclusión general, insistiendo en la misma idea del v.15, les recomienda la humildad y caridad (v.26). Algunos autores consideran este versículo como formando ya parte del capítulo siguiente. La cuestión no tiene importancia.

Consejos varios. 6,1-10

1 Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los
espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando
de ti mismo, no seas también tentado. 2 Ayudaos mutuamente
a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo. 3 Por-
que si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, a sí mismo
se engaña. 4 Que cada uno examine sus obras, y entonces en-
contrará en sí solo, y no en los otros, el motivo de gloriarse;
5 pues cada uno tiene que llevar su propia carga. 6 El catecú-
meno comunique todos sus bienes con el que le catequiza.
7 No os engañéis; de Dios nadie se burla. Lo que el hombre
sembrare, eso cosechará. 8 Quien sembrare en su carne, de
la carne cosechará la corrupción; pero quien siembre en el

benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, *modestia*, continentia, *castitas*». De ahí el uso también entre los teólogos de hablar de los *doce frutos* del Espíritu Santo. Probablemente se trata de que tres términos griegos (μακροθυμία-πραΰτης-ἐγκράτεια) dieron lugar a dos traducciones latinas diferentes («patientia-longanimitas, mansuetudo-modestia, continentia-castitas»), que luego fueron yuxtapuestas y fundidas en una sola lista.

También en la enumeración de las «obras» de la carne (v.19-21) hay una pequeña diferencia entre la Vulgata latina y el texto griego. En lugar de las quince del texto griego, la Vulgata pone *diecisiete*, añadiendo «impudicitia» y «homicidia». Probablemente «impudicitia» no es sino una doble traducción, junto con «luxuria», del término griego ἀσέλγεια; y en cuanto a «homicidia», que también tienen bastantes códices griegos, es probable que se explique por una confusión, y luego desdoblamiento, entre φθόνοι (envidias) y φόνοι (homicidios).

Espíritu, del Espíritu cosechará la vida eterna. [9] No nos cansemos de hacer el bien, que a su tiempo cosecharemos si no desfallecemos. [10] Por consiguiente, mientras hay tiempo, hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe.

Llegado ya al final de la carta, San Pablo da varios consejos referentes a la práctica de la caridad, virtud que tanto ha ensalzado anteriormente (cf. 5,6.14.22), y a la que ahora llama expresamente «la ley de Cristo» (v.2; cf. Jn 13,34-35).

Reduciendo las cosas a esquema, podríamos resumir así sus enseñanzas: Que corrijamos al prójimo con espíritu de mansedumbre, ayudándonos mutuamente a llevar nuestras miserias y penalidades (v.1-2); que no nos juzguemos a nosotros por comparación con los demás, sino por el examen directo de nosotros mismos (v.3-5); que quien recibe instrucción en la fe atienda filial y convenientemente al sustento de su maestro, con lo que éste pueda quedar libre para el apostolado (v.6; cf. Rom 15,27; 1 Cor 9,11; Flp 4,10); que lo que sembremos, eso recogeremos, pues de Dios nadie se burla, y dará a cada uno según sus obras (v.7-10). Esta última idea, poniendo delante la perspectiva del juicio futuro, es idea con frecuencia repetida por San Pablo (cf. Rom 14,12; 1 Cor 3,8; 6,9; 2 Tim 4,8), y debe servir de sostén al cristiano en las duras luchas que continuamente habrá de soportar contra las tendencias egoístas de la carne, contrarias a las del Espíritu, que son las de la caridad. Esta caridad, termina San Pablo, ha de extenderse a todos (v.10; cf. 5,14; Rom 12,17-18), pero de modo especial a los «hermanos en la fe», con los que formamos una sola familia (cf. Rom 14,15; Ef 2,19; 1 Tim 3,15).

Epílogo escrito de puño y letra del Apóstol. 6,11-18

**[11] Ved con qué grandes letras os escribo de mi propia mano.
[12] Los que quieren gloriarse en la carne, ésos os fuerzan a circuncidaros, sólo para no ser perseguidos por la cruz de Cristo. [13] Ni los mismos circuncidados guardan la Ley, pero quieren que vosotros os circuncidéis para gloriarse en vuestra carne.
[14] Cuanto a mí, no quiera Dios que me gloríe sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo; [15] que ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino la nueva criatura. [16] La paz y la misericordia serán sobre cuantos se ajusten a esta regla y sobre el Israel de Dios.**

[17] Por lo demás, que nadie me moleste, que llevo en mi cuerpo las señales de Jesús

[18] La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea, hermanos, con vuestro espíritu. Amén.

La carta ha terminado, y Pablo deja de dictar al amanuense, que era el modo como solía escribir sus cartas (cf. Rom 16,22). Toma él mismo la pluma, y conforme al uso epistolar de los antiguos, escribe de su propia mano algunas frases, que eran la señal

de autenticidad, como hoy nuestra firma (cf. 1 Cor 16,21; Col 4,18; 2 Tes 3,17). En lo de «grandes letras» (v.11) quieren ver algunos una prueba de su enfermedad de ojos (cf. 4,13); pero también pudiera explicarse dicha expresión en el sentido simplemente de querer recalcar, apretando quizá su pluma más de lo acostumbrado, este párrafo final autógrafo, en que resume las ideas fundamentales de la carta.

Primeramente (v.12-13) pone de manifiesto el móvil bastante poco plausible por el que actúan los predicadores judaizantes. Han sido, sí, incorporados a Cristo por el bautismo, pero temen que sus compatriotas judíos les persigan a causa de «la cruz de Cristo» (v.12), como están haciendo con Pablo (cf. 5,11); por eso, aunque ni ellos mismos «guardan la Ley» (v.13; cf. Act 15,10), inducen a los gálatas a circuncidarse, con lo que aumentan el número de prosélitos del judaísmo y se congracian con sus compatriotas judíos, pudiendo gloriarse ante ellos «en vuestra carne» (v.13), es decir, en el hecho de vuestra circuncisión. Se ve que, llevados de su orgullo nacional y con miedo a las persecuciones, se preocupan más de hacer discípulos para su pueblo que de hacerlos para Cristo. No así Pablo (v.14-15). Para él, sólo en «la cruz de Cristo» está la salud (v.14; cf. 2,21), a cuya muerte ha sido incorporado por el bautismo (cf. 2,19; 5,24), pudiendo con toda razón decir que «ha sido crucificado para el mundo (el *mundo* de la carne y del pecado, cf. 1,4) y el mundo para él», pues no solamente hay entre ellos absoluta separación, como la que hay entre un muerto y un vivo, sino que mutuamente se desprecian con ese desprecio que inspira a su contrario un crucificado (cf. 1 Cor 1,20-25). Ni la circuncisión ni la incircuncisión le importan nada, sino únicamente la «nueva criatura» (v.15; cf. 5,6), o lo que es lo mismo, la nueva existencia sobrenatural a la que nacemos por nuestra incorporación a Cristo (cf. Jn 3,3; Rom 6,2-11; 2 Cor 5,17). Y, confesando valientemente la eficacia de la cruz de Cristo, añade que la misma «regla» o canon de vida han de seguir todos aquellos que quieran participar de «la paz y misericordia» divinas, con todos los beneficios que ello lleva consigo (v.16). Esos beneficios no son otros sino los beneficios mesiánicos, que han de recaer sobre los descendientes de Abraham o «Israel de Dios» (v.16; cf. 3,29; Rom 9,6-8), en contraposición al Israel de la carne (1 Cor 10,18).

Parece que el Apóstol, con ese «paz y misericordia sobre el Israel de Dios» (v.16), iba a poner ya punto final; pero en ese momento le vienen a la mente las insidiosas manipulaciones con que los judaizantes atacaban su condición de apóstol, de que trató de defenderse en la primera parte de la carta, y prorrumpe en ese grito de desahogo muy propio de su temperamento: «Por lo demás, que nadie me moleste», poniendo en duda mi calidad de apóstol, pues «llevo en mi cuerpo las señales de Jesús» (v.17). Es una alusión a la costumbre de grabar sobre la carne de los animales y de los esclavos con un hierro candente una determinada señal para indicar que se pertenecía a este o aquel amo, a esta o aquella divinidad. San Pablo no tiene otra marca que la de Cristo, de quien se declara siervo

(cf. 1,10), llevando en su cuerpo las cicatrices de los malos tratos sufridos por El (cf. 2 Cor 6,4-10; 11,23-27).

Hecho este desahogo, que constituye una especie de paréntesis, no queda sino el acostumbrado saludo final. Así lo hace el Apóstol, con la particularidad de que nuevamente vuelve a mencionar el «espíritu», como un último recuerdo a los gálatas de que, si quieren conseguir la salud, no han de vivir según la carne, sino según el espíritu.

EPISTOLA A LOS EFESIOS

INTRODUCCION

Quiénes son los efesios

A primera vista la pregunta parece innecesaria. Era Efeso una de las ciudades más conocidas del mundo greco-romano, y sabemos que allí fundó San Pablo una floreciente comunidad cristiana (cf. Act 19,1-41). Parece obvio, pues, suponer que sean los fieles de Efeso los destinatarios de la carta, ya que en todos los manuscritos griegos y versiones aparece con el título *A los Efesios*. Cierto que estos títulos no son de San Pablo, pero están puestos ya desde muy antiguo e indican claramente una tradición. Por lo demás, en la misma carta se dice: «... a los santos que están en Efeso» (1,1). La opinión tradicional (Orígenes, San Jerónimo, Santo Tomás, Cornely) ha sido de que la carta fue dirigida efectivamente a la iglesia de Efeso.

Sin embargo, si ello fuese así, ¿cómo explicar que San Pablo hable a sus lectores como a personas desconocidas (cf. 1,15; 3,2; 4,21), sin la menor alusión en ninguna parte a hechos o circunstancias concretas, y sin que haya siquiera un saludo personal al final de la carta? Esto apenas es concebible, tratándose de la iglesia de Efeso, en cuya ciudad había permanecido el Apóstol cerca de tres años, y a cuyos fieles conocía personalmente y recordaba con cariño (cf. Act 20,17-38). Por eso la inmensa mayoría de los autores modernos creen que la carta no está dirigida a la iglesia de Efeso, al menos de modo exclusivo. Podemos dividirlos en dos grandes grupos: los que suponen que es una carta dirigida a la iglesia de Laodicea, ciudad próxima a Colosas y que San Pablo parece que no había visitado nunca personalmente (Knabenbauer, Vosté, Huby, Penna), y los que la consideran como una especie de carta circular, destinada a las cristiandades de la provincia romana de Asia, incluida la de Efeso, que era la iglesia principal (Prat, Lagrange, Wikenhauser, Ricciotti, Benoit, Leal).

Entre estas dos opiniones, nos inclinamos abiertamente por la segunda. No vemos razón ninguna sólida para traer aquí a colación la iglesia de Laodicea, cual si se tratase de una carta dirigida directamente a esa iglesia. Cierto que San Pablo alude a una carta suya que los colosenses deben recibir de los de Laodicea (cf. Col 4,16), y cierto también que el hereje Marción, como sabemos por Tertuliano, consideraba nuestra actual carta a los Efesios como dirigida a la iglesia de Laodicea [1]; pero el texto de San Pablo no prueba nada a este respecto, y en cuanto a Marción, no parece que su autoridad

[1] Cf. TERT., *Adv. Marc.* 5,7.

sea suficiente para establecer una tesis que no tiene ningún otro apoyo ni de tradición ni de Escritura. Decir que en Ef 1,1 se leía primitivamente «en Laodicea» y que luego esa expresión fue borrada por una especie de *damnatio memoriae* a causa de las reprensiones al obispo de Laodicea en Ap 3,14-19, sustituyéndola por «en Efeso», que era la metrópoli de las iglesias de Asia, nos parece una suposición totalmente arbitraria. Por lo demás, tampoco así se explicaría el tono vago e impersonal de esta carta a los Efesios, pues, aunque Laodicea no hubiese sido visitada personalmente por el Apóstol, tampoco lo había sido su vecina Colosas, y, sin embargo, la carta a los Colosenses es mucho más afectuosa y con referencias más concretas.

Creemos, pues, que la mejor manera de conciliar los datos de la tradición con el examen interno de la misma carta, es suponer que se trata de una carta dirigida no solamente a Efeso, aunque sí también a Efeso. Y esto, independientemente de que las palabras *en Efeso* de 1,1 sean o no auténticas, cuestión de que trataremos en su lugar. Sabemos que San Pablo había estado largo tiempo en Efeso y, a través de discípulos y colaboradores, su predicación se había extendido a otras ciudades vecinas (Colosas, Laodicea, Hierápolis...), donde pronto aparecerán comunidades cristianas, que quedaban sujetas a los cuidados pastorales del Apóstol (cf. Act 19, 10; Col 1,7; Flm 1-2). Es a estas comunidades, de las que la de Efeso se podía considerar algo así como la metropolitana de todas ellas, a las que San Pablo habría dirigido su carta. Y es obvio suponer que, una vez leída, la carta pasase a la iglesia de Efeso, que era la principal, donde quedaría archivada, si es lícito hablar así, y de donde la habría recibido la tradición eclesiástica. Nada tiene, pues, de extraño que en seguida comenzase a propagarse con el título *A los Efesios;* y esto, aun en el caso de que la expresión «en Efeso» (1,1) no fuese auténtica.

Ocasión de la carta

No es fácil determinar cuál fue el motivo concreto que indujo a San Pablo a escribir esta carta. Nos faltan datos precisos. Sin embargo, hay un pasaje en la carta que, en unión con otras consideraciones, quizás pueda darnos bastante luz en este sentido. Nos referimos a 1,15-23, donde dice San Pablo que, enterado de la fe y caridad de los efesios, da gracias a Dios por ello, y pide que les ilumine más y más para que sepan apreciar en toda su grandeza la persona y obra de Cristo. Si unimos esto al hecho de que se trata de una carta íntimamente relacionada con la de los Colosenses, llevadas ambas a su destino por el mismo portador Tíquico (cf. Ef 6, 21-22; Col 4,7-8), quizás podamos llegar ya a algo concreto.

En efecto, como sabemos por la carta a los Colosenses (cf. 1, 7-8), el Apóstol había sido informado por Epafras sobre la situación de la iglesia de Colosas y ciertos peligrosos errores que allí comenzaban a difundirse, que atentaban abiertamente contra la pureza de la doctrina evangélica, sobre todo por lo que respecta a la per-

sona y obra salvífica de Cristo. De estos errores ya hablaremos a su tiempo. Ellos motivaron la carta a los Colosenses. Parece que el Apóstol, no contento con eso, quiso escribir otra, de carácter más general, con destino a las demás iglesias vecinas, en peligro todas de verse envueltas en los mismos errores. Esta sería nuestra actual carta a los Efesios.

¿En qué fechas tenía lugar todo esto? La opinión tradicional, y todavía hoy común (Cornely, M. Sales, Ricciotti, Huby...), es que ambas cartas, junto con la de Filemón, fueron escritas durante la prisión romana de Pablo (años 61-63), y más bien hacia el final, pues el Apóstol parece vislumbrar ya próxima su liberación (cf. Flm 22). Que las tres cartas fueran escritas por las mismas fechas, no parece caber duda; pues a Tíquico, el portador de Colosenses y Efesios, acompaña Onésimo (Col 4,9), el esclavo fugitivo, que nunca se hubiera atrevido a presentarse a Filemón, su dueño, sin la carta de recomendación de Pablo (cf. Flm 10-19). Tampoco parece caber duda de que fueran escritas durante una cautividad, dadas las claras alusiones del Apóstol a sus cadenas (cf. 3,1; 4,1; 6,20; Col 4,3.18; Flm 1.9-10.13.23); que esta cautividad sea la cautividad romana (cf. Act 28,16-31), y no la de Cesarea (cf. Act 23,33-26,32), lo damos también por bastante seguro, pues, aparte los testimonios de la tradición, la libertad con que se mueve Pablo (cf. Col 1,7; 4,10-14; Flm 10.24), se explica mejor durante la cautividad romana, menos rígida (cf. Act 28,30-31) que la de Cesarea (cf. Act 24,23). Nada decimos de la opinión de algunos críticos, como Deissmann y Robinson, los cuales sostienen que Pablo escribió estas cartas durante una cautividad que se supone tuvo lugar en Efeso. Ni consta de que tuviera nunca lugar tal cautividad, ni, de otra parte, se explicaría la mención de Lucas (Col 4,14; Flm 24), que no estuvo con Pablo durante la evangelización de Efeso (cf. Act 19,1-41). Por lo demás, la proximidad de Efeso a los destinatarios de las cartas hace que apenas sea concebible esa hipótesis [2].

Contenido y disposición

El contenido de la carta a los Efesios puede resumirse en dos palabras: *Cristo-la Iglesia*. Son ésos los dos polos sobre los que giran todas las explicaciones del Apóstol. El argumento es prácticamente el mismo que en la carta a los Colosenses, con la diferencia de que en Colosenses se trata el tema en forma más personal y polémica, mirando a adversarios concretos, mientras que aquí se prescinde de controversias, dando más bien a la exposición un tono de tratado dogmático. Es un caso parecido al de la relación entre Gálatas y Romanos por lo que respecta al problema de la justificación.

[2] Sobre la cuestión de una posible cautividad de Pablo en Efeso hablaremos luego en la introducción a la carta a los Filipenses, escrita también durante una cautividad (cf. 1,7.13-14.17). La opinión tradicional es de que se trata de la misma cautividad romana, como para Efesios, Colosenses y Filemón. Estas cuatro cartas forman el grupo llamado *cartas de la cautividad*.

La visión que en esta carta a los Efesios nos ofrece el Apóstol sobre Cristo y la Iglesia, a la que presenta como una prolongación de Cristo en el tiempo y en el espacio, es quizás la síntesis más acabada de su genio teológico. San Pablo gusta de llamar a todo esto «el misterio» (1,9; 3,3; 6,19), expresión con que designa el plan divino de salud, concebido desde la eternidad, pero revelado solamente ahora, en el Evangelio, donde aparece Cristo como centro adonde todo converge, lazo que todo lo une, asociando en un solo Cuerpo místico a judíos y gentiles, y extendiendo su influjo redentor al cosmos entero.

Dos partes se pueden distinguir en la carta: una más *especulativa*, en que el Apóstol explica lo que es el «misterio» cristiano (1-3), y otra más *práctica*, en que saca consecuencias de orden moral (4-6). Damos a continuación un breve esquema:

Introducción (1,1-2).
Saludo epistolar (1,1-2).

I. *El «misterio» o plan divino de salud* (1,3-3,21).
a) El misterio, en los designios eternos de Dios (1,3-14).
b) El misterio, realizado en la Iglesia (1,15-2,22).
c) El misterio, anunciado por Pablo (3,1-21).

II. *Consecuencias morales* (4,1-6,20).
a) Unidad en la variedad (4,1-16).
b) Pureza de vida (4,17-5,20).
c) La familia cristiana (5,21-6,9).
d) La armadura espiritual (6,10-20).

Epílogo (6,21-24).
Noticias personales (6,21-22) y bendición final (6,23-24).

BIBLIOGRAFIA

Además de los comentarios citados en la *bibliografía* general al epistolario paulino (p.248-49), añadiremos:

A. BISPING, *Erklärung der Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser* (Münster 1866); F. A. VON HENLE, *Der Epheserbrief erklärt* (Augsburg 1890); A. PADOVANI, *Comm. in Epistolas ad Eph., Phil. et Col.* (París 1892); J. BELSER, *Der Epheserbrief des Apost. Paulus* (Freiburg im Brisg. 1908); J. M. VOSTÉ, *Comm. in Epistolam ad Ephesios* (Roma 1932); J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Cartas de la cautividad* (Madrid 1956); H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957); H. COPPIETERS, *Les récentes attaques contre l'Ép. aux Eph.:* Revue Bibl. 9 (1921) 361-390; M. DE LOS RÍOS, *Los destinatarios de la carta a los Efesios:* Est. Bibl. (1.ª ser.) 2 (1931) 298-316; 3 (1932) 22-26; P. BENOIT, *L'horizon paulinien de l'Ép. aux Eph.:* Rev. Bibl. 46 (1937) 342-361 y 506-525; C. L. MITTON, *The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose* (Oxford 1951); F. MUSSNER, *Christus das All, und die Kirche: Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trier 1955).

*B. F. WESCOTT, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (Londres 1906); *J. A. RINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (Londres 1928); *H. F. PELLEGRIN, *The Epistle of Paul to the Ephesians* (Grand Rapids 1938); *E. PERCY, *Die Probleme der Kol. und Eph. Briefe* (Lund 1946); *G. STOECKHARDT, *Commentary to the Ephesians* (Saint Louis, Missouri, 1952).

INTRODUCCION. 1,1-2

Saludo epistolar. 1,1-2

1 Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, a los santos y fieles de Jesucristo en Efeso: 2 sean con vosotros la gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

El saludo, que aquí dirige San Pablo a los destinatarios, es en todo semejante al de las otras cartas. Las expresiones que pudieran ofrecer alguna dificultad, tales como «apóstol de Jesucristo», «santos», «gracia y paz», quedan ya explicadas anteriormente (cf. Rom 1,7; Gál 1,1). Es extraño que no asocie a su nombre el de alguno de sus compañeros, como suele hacer otras veces (cf. 1 Cor 1,1; Flp 1,1; Col 1,1); quizás ello se deba al carácter vago e impersonal que quiere dar a la carta. Por lo que respecta a la expresión «en Efeso» (v.1), no consta si es o no auténtica [1].

I. EL «MISTERIO» O PLAN DIVINO DE SALUD. 1,3-3,21

El «misterio», en los designios eternos de Dios. 1,3-14

3 Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; 4 por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El en amor, 5 predestinándonos a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, 6 para alabanza de la gloria de su gracia, por la que nos ha hecho gratos en su Amado, 7 en quien tenemos la redención por la

[1] Desde luego, dichas palabras se encuentran en la mayoría de los códices griegos, así como también en las antiguas versiones latina, cóptica, siríaca, etc. De ahí que generalmente sean conservadas en las actuales ediciones críticas del Nuevo Testamento, como Merk y Bover.

Sin embargo, faltan en el texto primitivo de los códices B y S (Vaticano y Sinaítico), pues, aunque actualmente sí las tienen, se ve claro que son añadidas por mano posterior. Igualmente faltan en el P46 (Chester Beatty), del siglo III. San Basilio *(Contra Eunom.* II 19) afirma expresamente que faltaban en algunos antiguos códices consultados por él. Tampoco Orígenes y San Jerónimo parecen considerarlas auténticas, pues en sus comentarios a esta carta, al tratar del primer versículo, explican el texto paulino como si no contuviese indicación alguna de Efeso. Algo parecido hemos de decir de Tertuliano, quien, para probar contra Marción que esta carta está dirigida a los efesios *(Adv. Marc.* V 11,17), no recurre a la expresión «en Efeso», como sería lo natural si considerase esas palabras auténticas, sino simplemente a la tradición. Son, pues, muy fuertes las razones que nos obligan a la duda.

En caso de que las palabras «en Efeso» no sean auténticas, como parece resultar más probable, se pueden hacer varias hipótesis: quizás, por tratarse de una carta circular, el texto paulino dejaba en blanco el nombre de los destinatarios, o quizás decía simplemente «a los santos y fieles de Jesucristo». Posteriormente, en consonancia con la fórmula de otras cartas (cf. Rom 1,7; Col 1,2), habría sido añadido «en Efeso», que era de donde la tradición eclesiástica recibía la carta; Marción, por su parte, habría puesto «en Laodicea», quizás por influjo de Col 4,16, que así recibía clara explicación. Advirtamos, finalmente, que, aunque fuesen auténticas las palabras «en Efeso», no por eso quedaría descartada la opinión de que es *carta circular*, pues Efeso, capital de la provincia romana de Asia, era como la metrópoli de todas aquellas comunidades cristianas a las que Pablo se dirigía.

virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, [8] que superabundantemente derramó sobre nosotros en toda sabiduría y prudencia, dándonos [9] a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su benévolo designio, que se había propuesto, [10] para realizarlo en la plenitud de los tiempos, de recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra. [11] En El, en quien hemos sido hechos herederos, predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, [12] a fin de que seamos para alabanza de su gloria nosotros los que ya antes habíamos esperado en Cristo; [13] en el cual también vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, [14] que es arras de nuestra herencia, para la redención de su adquisición, para alabanza de su gloria.

La acostumbrada acción de gracias de otras cartas, que suele preceder al tema propiamente dicho (cf. Rom 1,8-15; 1 Cor 1,4-9), aquí está hecha de manera que entra a formar parte del tema mismo de la carta. La fórmula empleada: «Bendito sea el Dios y Padre...», ya la explicamos al comentar 2 Cor 1,3.

En cuanto al contenido de lo que aquí expone el Apóstol en forma de acción de gracias, es de una riqueza doctrinal extraordinaria; sin duda, una de las páginas más densas de doctrina de todo el Nuevo Testamento. La forma reviste a veces tonos líricos, de ahí que algunos autores consideren todo el pasaje como un himno. El pensamiento dominante es la economía de la redención o plan divino de salud, por el cual Dios, desde toda la eternidad, determinó salvar a la humanidad. El Apóstol atribuye a Dios Padre la gloria y la iniciativa de este plan de salud universal (v.3-4), plan que se realiza en Cristo y por Cristo (v.5-7), y al que el Espíritu Santo contribuye con su acción santificadora (v.13-14). Gramaticalmente el estilo resulta bastante embrollado, a causa de la abundancia de ideas, que se van encadenando unas a otras, formando todo el pasaje (en el texto original) desde el v.3 al v.14 un solo período, cargado de pronombres relativos, que sirven de enlace entre los diversos incisos o proposiciones. Para mayor claridad en la exposición, podemos distinguir cuatro apartados, que corresponden a otras tantas fases o etapas en el desarrollo del pensamiento paulino: enunciado general del tema (v.3), designio eterno de Dios (v.4-6), redención por Cristo y en Cristo (v.7-10), salud para judíos y gentiles (v.11-14).

Comienza el Apóstol con la afirmación general de que Dios «nos bendijo en Cristo con toda bendición espiritual en los cielos» (v.3). En los versículos siguientes concretará cuáles son esos beneficios de que Dios nos ha colmado y que constituyen el plan divino de salud. Habla de bendición «espiritual», en cuanto que son beneficios que proceden del Espíritu y pertenecen a la esfera del espíritu o parte superior del hombre (cf. Rom 8,2-11; Gál 5,16-25). La expresión «en los cielos» viene a ser casi sinónima del adjetivo

«espiritual», señalando que se trata de beneficios *celestes*, por su origen y por su destino, ya que nos los dispensa Dios desde el cielo y están destinados a recibir allí su consumación definitiva. Todos estos beneficios nos son concedidos «en Cristo», es decir, en cuanto estamos unidos a Cristo, formando algo uno con El.

Después de esa afirmación de carácter general, el Apóstol comienza la enumeración de dichos beneficios. El primero y fundamental es que Dios «nos eligió (ἐξελέξατο) para ser santos..., *predestinándonos* (προορίσας) a la adopción de hijos suyos..., conforme al *beneplácito* de su voluntad» (v.4-5). Parece que San Pablo presenta la «predestinación» simplemente como una modalidad de la «elección», y su objeto o término real es la filiación adoptiva. Sin embargo, la expresión griega también puede traducirse *habiéndonos predestinado*, en cuyo caso la predestinación sería presentada como acto divino, lógicamente anterior al de la elección. Sea como sea, de lo que no cabe dudar es que para San Pablo la raíz o última razón de todo está en el «beneplácito» divino: porque Dios así lo quiere. Conforme a ese beneplácito, nos eligió para ser santos... y nos predestinó a la adopción de hijos suyos. No se trata aquí de elección y predestinación a la gloria, en el sentido en que suelen poner esta cuestión los teólogos, sino de elección y predestinación a la condición de cristianos. Es la misma idea expuesta en Rom 8,28-30, y que ya en su lugar comentamos. La elección se realiza «en Cristo» (v.4), unidos al cual Dios nos contempla y ama desde toda la eternidad; es también «mediante Cristo» (v.5), el Hijo natural de Dios, como se nos concede la filiación adoptiva (cf. Rom 8, 14-17; Gál 4,5), y «somos gratos» a Dios (v.6). Causa final suprema de todo este plan divino de salud es «la alabanza de la gloria de su gracia» (v.6), es decir, que las criaturas todas reconozcan y alaben la grandeza o «gloria» de Dios (cf. Ex 24,16; Jn 1,18; Rom 1,20), manifestada en ese modo de proceder *gracioso* (favor no merecido) con el cristiano. La expresión «en amor» (ἐν ἀγάπῃ, v.4) puede referirse, bien a «nos eligió» (Ecumenio, Santo Tomás), bien a «predestinándonos» (San Jerónimo, Knabenbauer, Vosté), bien a «santos e inmaculados» (Prat, Huby). Gramaticalmente es muy difícil decidir la cuestión. En el primero o segundo caso, se aludiría al amor de Dios a nosotros, fuente y raíz de elección y predestinación (cf. 2,4-5); en el tercer caso, se aludiría más bien al amor de nosotros a Dios, como tratando de explicar en qué consiste concretamente la «santidad» del cristiano, es decir, en la práctica de la caridad (cf. 1 Cor 13,1-13; Gál 5,14; Col 3,14).

Expuesto así, en sus líneas generales, el plan divino de salud, a continuación el Apóstol (v.7-10) fija su mirada en Cristo, eje central de la obra redentora. Es por nuestra unión a Cristo, con quien formamos un mismo cuerpo, como entramos en el plan divino de salud, obteniendo la «redención» (ἀπολύτρωσιν) y la «remisión» de nuestros pecados (v.7; cf. Rom 3,24-25). La expresión «según las riquezas de su gracia» (v.7), bastante frecuente en el Apóstol (cf. 2,7; Rom 2,4), es un hebraísmo para indicar la abundancia

de dones con que Dios (el Padre) nos ha favorecido, cosa que se vuelve a recalcar en el v.8, mencionando expresamente, aparte los ya indicados de «redención» y «remisión de nuestros pecados», la «sabiduría» (σοφία) y la «prudencia» (φρόνησις). Parece que con el término «sabiduría» alude el Apóstol al conocimiento especulativo de los grandes misterios de la fe (cf. v.17; 1 Cor 2,6; 12,8), mientras que con el término «prudencia» se refiere más bien al conocimiento práctico, en orden a la acción. Concretamente, el contenido de esa «sabiduría» se expresa en los v.9-10: «*dándonos a conocer* el misterio de su voluntad... de *recapitular en Cristo* todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra». He ahí lo que constituye la idea base y como la sustancia del plan divino de salud: «*recapitular* en Cristo todas las cosas» (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). Mucho se ha discutido sobre el sentido preciso que haya de darse al término «recapitular». Fuera de este pasaje, sólo aparece este término otra vez en el Nuevo Testamento (cf. Rom 13,9). Parece, atendido todo el contexto, que San Pablo se refiere a que en Cristo, como bajo una sola cabeza, habían de ser reagrupadas y pacificadas todas las cosas, dispersas antes por el pecado, reagrupación y pacificación que afecta sobre todo a los hombres (cf. v.22-23; 2,14-22), pero que se extiende también al resto de la creación, sometida toda a Cristo (cf. v.21; 4,10; Col 1,15-20; Rom 8,19-23; 1 Cor 15,24-28). A este plan divino de «recapitulación en Cristo» llama San Pablo «misterio» (v.9; cf. Rom 16,25; 1 Cor 2,7; Col 2,2), pues por largo tiempo estuvo oculto a toda criatura, habiendo sido revelado únicamente ahora, al llegar el momento de su realización «en la plenitud de los tiempos» (v.10; cf. Gál 4,4) [2].

San Pablo se fija, finalmente, en los hombres redimidos, que divide en dos grupos, judíos (v.11-12) y gentiles (v.13-14), partícipes por igual de la salud divina. De los primeros, entre los cuales se pone a sí mismo («hemos sido...»), dice que «en El (Cristo) han sido hechos herederos» (ἐκληρώθημεν, v.11), es decir, gracias a su incorporación y unión vital a Cristo, han entrado a participar de la «herencia» mesiánica o bienes de la redención (cf. Rom 8,17). La frase «nosotros los que ya antes habíamos esperado en Cristo» (v.12), alude a las esperanzas mesiánicas, característica fundamental de la vida religiosa judía. En cuanto a los gentiles («también vosotros...»), han entrado también a participar de esos mismos bienes

[2] El verbo ἀνακεφαλαιώσασθαι es traducido en la Vulgata latina por «instaurare», y ello ha influido sin duda para que los Padres y escritores latinos suelan dar a la expresión de San Pablo el sentido de «reparación» o «restauración» de todas las cosas en Cristo, que las habría vuelto a poner en su estado primitivo de antes del pecado. San Agustín ve esa «restauración», por lo que toca al cielo, en el hecho de que los elegidos ocupan el lugar de los ángeles rebeldes; y por lo que toca a la tierra, en el hecho de que volvamos a ser revestidos de la gloria divina los que la habíamos perdido por el pecado (cf. *Ench.* 62: PL 40,261).

Desde luego, no negamos que la obra redentora de Cristo incluya la idea de «reparación», devolviendo a los hombres privilegios perdidos; pero es mucho más que simple «reparación». Además, nada hay en el texto bíblico que insinúe ser esa idea de «reparación» la intentada expresar por el Apóstol, al menos de modo directo. El término ἀνακεφαλαιώσασθαι, derivado de κεφαλή (cabeza), o más probablemente de κεφάλαιον (cumbre, suma total, resumen), indica más bien «recapitulación» o «resumen», y San Pablo lo aplicaría a Cristo en el sentido de que todas las cosas están como «recapituladas» en El, habiéndole Dios colocado a la cabeza de todas ellas como principio de unidad y cohesión.

por su «fe en el Evangelio» (cf. Gál 3,29; 4,7); y buena prueba de ello es que «han sido *sellados* (ἐσφραγίσθητε) con el Espíritu Santo prometido, que es *arras* (ἀρραβών) de nuestra herencia» (v.13-14). Las dos imágenes, la de «sello» y la de «arras», con que San Pablo caracteriza la función del Espíritu Santo, ya las explicamos al comentar 2 Cor 1,22; le llama Espíritu Santo «prometido» (τῆς ἐπαγγελίας), con alusión sin duda a las reiteradas promesas que de El había hecho Jesucristo, anteriormente hechas ya en el Antiguo Testamento (cf. Act 1,4-5). La expresión «para la redención de su adquisición» (εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, v.14), no es del todo clara. Literariamente está inspirada en el hecho histórico de la liberación de Israel, al que Dios rescató de la servidumbre de Egipto, haciendo de él su heredad o posesión (cf. Ex 19,4-5; Dt 7, 6-8); parece que San Pablo alude aquí a la liberación plena, en la etapa escatológica, que Dios hará del nuevo Israel, la Iglesia (cf. Gál 6,16), adquirida con el precio de la sangre de su Hijo (cf. Act 20, 28; 1 Pe 2,9). Esta liberación comienza ya aquí abajo, en la tierra, por la justificación y purificación del pecado, pero no recibirá su consumación definitiva hasta que llegue la visión de Dios, en el cielo (cf. Rom 8,23), a cuya etapa final, de cuya consecución tenemos ahora como «arras» el Espíritu, aludiría aquí San Pablo. Y todo «para alabanza de la gloria de Dios» (v.14), expresión que, a manera de estribillo, se repite por tercera vez (cf. v.6.12).

Grandeza de la «esperanza» cristiana. 1,15-23

15 Por lo cual, yo también, conocedor de vuestra fe en el
Señor Jesús y de vuestra caridad para con todos los santos,
16 no ceso de dar gracias por vosotros y de hacer de vosotros
memoria en mis oraciones, 17 para que el Dios de nuestro
Señor Jesucristo y Padre de la gloria os conceda espíritu de
sabiduría y de revelación en el conocimiento de El, 18 iluminando los ojos de vuestro corazón. Con esto entenderéis cuál
es la esperanza a que os ha llamado, cuáles las riquezas y la
gloria de la herencia otorgada a los santos, 19 y cuál la excelsa
grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, según
la fuerza de su poderosa virtud, 20 que El ejerció en Cristo,
resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra
en los cielos, 21 por encima de todo principado, potestad, virtud
y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este
siglo, sino también en el venidero. 22 A El sujetó todas las cosas
bajo sus pies y le puso por encima de todo cabeza de la Iglesia,
23 que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todos.

Después del himno de conjunto, cantando en panorama de conjunto el plan divino de salud (v.3-14), San Pablo se dirige a Dios Padre para darle gracias por la «fe» y «caridad» de los efesios y pedirle que les ilumine más y más cada día a fin de que entiendan la grandeza de la «esperanza» cristiana (v.15-18); esperanza que no puede fallar, pues se apoya en el poder de Dios, tan claramente manifestado en lo realizado con Jesucristo (v.19-23).

Es de notar que aquí, como en muchos otros lugares (cf. Rom 5,1-5; 1 Cor 13,13; Gál 5,5-6; Col 1,4-5; 1 Tes 5,8), San Pablo se complace en mencionar juntas las tres virtudes teologales, fundamento de la vida cristiana (v.15-18). La expresión «Dios de Jesucristo y Padre de la gloria» (v.17), que pudiera parecer un poco extraña, es muy semejante a la empleada en 2 Cor 1,3, a cuyo comentario remitimos; los dos genitivos «de sabiduría y de revelación» (σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως), dependientes del sustantivo «espíritu», mutuamente se complementan, y están significando un conocimiento íntimo y profundo de Dios y de sus planes de salud, al que el hombre por solas sus propias fuerzas no puede llegar. El v.18 no hace sino desarrollar más la misma idea, concretando en la «esperanza» cristiana el objeto de ese conocimiento; con el término «esperanza», que tiene aquí sentido objetivo, se designa todo el conjunto de bienes de gracia y de gloria al que los cristianos hemos sido «llamados», y que recibimos en calidad de «herencia», una vez elevados al plano de hijos adoptivos.

Tratando de completar su pensamiento y evitar que nos desalentemos ante las dificultades, San Pablo añade que toda esa gran riqueza de bienes reservados al cristiano son obra del «poder» de Dios (v.19), cuya extraordinaria eficacia fácilmente puede colegirse por lo realizado con Jesucristo (v.20-23). Aunque, dentro del contexto general del pasaje, esta exaltación de Cristo es presentada simplemente como un ejemplo que permita formarnos idea del gran «poder» de Dios, San Pablo se complace en irla detallando en un maravilloso *crescendo*, que culmina con la prerrogativa de haber sido constituido «cabeza» de la Iglesia. Parece que, en la mente de San Pablo, esto es una dignidad superior incluso a la de ser soberano sobre todos los ángeles y tener sujetas a sí todas las cosas; y es que entre cabeza y cuerpo no hay separación y Cristo está unido más íntimamente con los fieles que con los ángeles, hasta el punto de que, en cierto sentido, la Iglesia puede considerarse como elevada al orden mismo hipostático. La expresión «sentándole a su diestra» (v.20) es una expresión figurada, tomada de Sal 110,1, con la que se designa el supremo honor conferido a Cristo, superior al conferido a cualquier otro, ya en los cielos, ya en la tierra, como luego se concreta en los v.21-22. Los nombres con que San Pablo designa las jerarquías angélicas (v.21) son simbólicos, y eran ya tradicionales en la literatura judía [3]. También era frecuente la expresión «siglo *presente*» y *futuro* para designar los períodos anterior y posterior al Mesías (v.21; cf. Gál 1,4). Igualmente, la expresión «tener nombre» (v.21), como equivalente de

[3] Parece que San Pablo piensa principalmente en los ángeles buenos, aunque no excluye a los malos. Otra lista igual encontramos en Col 1,16, únicamente que, en vez de «virtudes», se pone «tronos». Si a estos cinco nombres añadimos los de «ángeles» y «arcángeles» (cf. Rom 8, 38; 1 Tes 4,16), «querubines» y «serafines» (cf. Heb 9,5; Is 6,2), resultan los nueve coros o categorías angélicas de que con frecuencia hablan los escritores cristianos.

En realidad, no sabemos si la lista es completa, ni si se trata siempre de categorías distintas. La clasificación en nueve categorías, que luego adoptaron los teólogos escolásticos, es obra en gran parte del Pseudo Dionisio Areopagita.

existir; pues en el lenguaje semítico el «nombre» es prácticamente el substitutivo de la cosa [4].

En cuanto a las relaciones entre Cristo y la Iglesia (v.22-23), San Pablo emplea algunas expresiones que han sido y son diversamente interpretadas [5]. La dificultad está, sobre todo, en la última frase, que nosotros hemos traducido por «plenitud del que lo llena todo en todos» (τὸ πλήρωμα ταῦτα πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου). Nada decimos de la frase anterior, cuando el Apóstol habla de Cristo *cabeza* y de la Iglesia *cuerpo*, pues es ésta una imagen que ya hemos explicado en otros lugares (cf. Rom 12,4-5; 1 Cor 12,12); pero ¿qué significa lo de que la Iglesia es «plenitud» (πλήρωμα) de Cristo?

La respuesta no es fácil. El término griego πλήρωμα, muy usado en el lenguaje de la época, puede tener sentido activo (lo que completa o llena una cosa) o sentido pasivo (lo que está completo o lleno). Igual se diga del participio πληρουμένου, usado al final de la frase. Según que apliquemos uno u otro significado a estos términos, el sentido de la frase paulina cambia completamente. La opinión más corriente entre los Padres (Orígenes, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo), defendida también hoy por bastantes autores (Prat, Médebielle, M. Sales, Ricciotti, Prado), da a πλήρωμα sentido activo, y al participio πληρουμένου sentido pasivo, considerando a la Iglesia como *complemento* o parte integrante de Cristo, que *es completado* por sus miembros. Desde luego, el pensamiento sería muy paulino (cf. Col 1,24), y parece ser continuación natural de la metáfora de cabeza y cuerpo: así como el cuerpo humano es complemento de la cabeza, sin el cual ésta no puede ejercer sus funciones, así la Iglesia es complemento de Cristo, sin la cual éste, supuesta la voluntad divina de salvar a los hombres asociados en un organismo del que Cristo es cabeza, no puede ejercer sus funciones de Redentor y Santificador. A nadie, pues, debe extrañar que el Apóstol diga que la Iglesia «completa» a Cristo, o que éste, para «estar completo», necesita de la Iglesia. Sin embargo, gran número de autores modernos (Knabenbauer, Huby, Cerfaux, González Ruiz, Leal) prefieren dar a πλήρωμα sentido pasivo, que es el que suele tener prevalentemente, y sentido activo al participio πληρουμένου, que estaría en forma deponente. En cuyo caso, el sentido de la frase paulina cambia totalmente: no es ya la Iglesia la que llena o completa a Cristo, sino que es Cristo quien llena o completa a la Iglesia, en la que, como en una fuente o receptáculo, vuelca todo el torrente de sus gracias y fuerza santificadora. San Pablo llamaría «pleroma» de Cristo a la Iglesia, no porque la Iglesia «complete» a Cristo, sino porque ésta «está llena» de Cristo, for-

[4] Véase, por ejemplo, el comienzo del poema babilónico sobre el origen del mundo: «Cuando en lo alto el cielo *no era nombrado*, y abajo la tierra *no tenía nombre...*»

[5] Cf. J. M. A. VALLISOLETO, *Christi pleroma iuxta Pauli conceptionem:* Verbum Domini 14 (1934) 49s; J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de S. Paul* (Louvain-París 1949) 420-427 y 453-476; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Función pleromática de la Iglesia según San Pablo:* XIII Semana Bíbl. Española (1954) 71-106; P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la Captivité:* Rev. Bibl. 63 (1956) 1-44; A. FEUILLET, *L'Eglise plérôme du Christ d'après Eph 1,23:* Nouv. Rev. Theol. 78 (1956) 449-472.

mando con El un solo ser, un solo organismo, cuyo principio unificador y vivificante es Cristo-cabeza. Ni ello se opone a la idea, muy paulina, de que la Iglesia es como una prolongación o complemento de Cristo, de la cual *necesita* para llevar al mundo su acción salvadora (cf. 4,11-16); mas este aspecto, que es un hecho, no lo consideraría aquí San Pablo, atendiendo más bien a hacer resaltar la absoluta supremacía de Cristo, cuyo influjo unificador y vivificador se extiende a todo y a todos (cf. 4,10; Col 1,17; 2, 9-10).

Entre las dos interpretaciones, nos inclinamos abiertamente por la segunda; y en este sentido hemos dado la interpretación en el texto.

El poder de Dios en los cristianos. 2,1-10

**1 Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados,
2 en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo el espíritu
de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, el
espíritu que actúa en los hijos rebeldes; 3 entre los cuales todos
nosotros fuimos también contados en otro tiempo y seguimos
los deseos de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de ella y
sus depravados deseos, siendo por naturaleza hijos de ira,
como los demás; 4 pero Dios, que es rico en misericordia, por
el gran amor con que nos amó, 5 y estando nosotros muertos
por nuestros delitos, nos dio vida con Cristo—de gracia habéis
sido salvados—, 6 y con El nos resucitó y nos sentó en los cielos
en Cristo Jesús, 7 a fin de mostrar en los siglos venideros la
excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en
Cristo Jesús. 8 Pues de gracia habéis sido salvados por la fe,
y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; 9 no viene de
las obras, para que nadie se gloríe; 10 que hechura suya somos,
creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios
de antemano preparó para que en ellas anduviésemos.**

Igual que con Jesucristo (cf. 1,20-23), también con los cristianos Dios ha mostrado la excelsa grandeza de su poder, sacándolos del estado de muerte en que se encontraban (v.1-3) y dándoles nueva vida en Cristo (v.4-7), y todo por pura bondad suya, no por méritos de parte nuestra (v.8-10. Tales son las tres ideas fundamentales de esta perícopa, en perfecta ilación con la anterior.

La construcción gramatical es bastante irregular, comenzando con un «vosotros» (v.1), que se cambia por un «nosotros» (v.3-7), para volver a la segunda persona (v.8) y nuevamente a la primera (v.10). En ese «vosotros» están aludidos directamente los cristianos *ex gentiles*, entre los cuales los destinatarios de la carta; mientras que el «nosotros» se refiere a los cristianos *ex judíos*, entre los cuales el Apóstol. En la siguiente perícopa hablará *explícitamente* de gentiles y de judíos (cf. v.11-14).

Respecto de la primera idea (v.1-3), el Apóstol afirma que el estado de muerte por el pecado afectaba lo mismo a gentiles (v.1-2) que a judíos (v.3), tesis que desarrolló ampliamente en la carta a

los Romanos (cf. 1,18-3,20). La expresión «príncipe de las potestades *aéreas*» (ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, v.2), con referencia al demonio y a sus huestes, responde a una concepción muy extendida entre los judíos, y en el mundo antiguo en general, de que los demonios habitaban en el aire o atmósfera terrestre, desde donde ejercían su maligno influjo sobre los hombres (cf. Mt 12,24; Mc 5, 8-13; Jn 12,31; 2 Cor 4,4; 6,15). Otra expresión no del todo clara es aquella en que se afirma que los judíos, igual que los demás, eran «por naturaleza hijos de ira» (τέκνα φύσει ὀργῆς, v.3). Lo de «hijos de ira» es un hebraísmo para indicar que eran objeto de la ira y enemistad de Dios, sujetos al correspondiente castigo; pero ¿qué quiere decir el Apóstol con lo de «por naturaleza»? Ha sido éste un punto muy discutido. San Agustín, cuya autoridad en los autores posteriores se dejó sentir fuertemente, le dio el sentido de *por nacimiento* (cf. Gál 2,15), y señalaba este texto paulino como una afirmación directa del pecado original. Es la opinión que siguen sosteniendo todavía hoy algunos exegetas (Knabenbauer, M. Sales, Bover). Sin embargo, la gran mayoría de los autores modernos (Prat, Huby, Vosté, Médebielle, Ricciotti, Leal), y ya antes bastante Padres (Crisóstomo, Jerónimo, Teofilacto) creen que esa interpretación no es fácilmente compatible con el contexto, dado que el Apóstol claramente parece considerar la «ira» de Dios como una consecuencia de haber vivido «siguiendo los deseos de la carne». Según eso, la expresión «por naturaleza» vendría a equivaler prácticamente a «por natural impulso», es decir, por lo que tenemos de nosotros mismos, en contraposición a lo que nos viene de Cristo y de la gracia (cf. v.8). Es la interpretación que juzgamos más fundada. Puede, sin embargo, verse ahí aludido indirectamente el pecado original, dado que esa prava inclinación de la carne, que nos lleva al pecado y nos atrae la ira de Dios, tiene su origen en el pecado original (cf. Rom 5,12-21; 7,13-25).

La segunda idea, describiendo el pujante estado de vida que sucede al anterior de muerte y pecado, es un canto a la bondad y poder de Dios, que obró con nosotros tales maravillas (v.4-7). Al igual que en Col 2,12-13, San Pablo considera como realidad ya conseguida la resurrección y triunfo celeste de los cristianos, diciendo que Dios «nos dio vida con Cristo... y con El nos resucitó y nos sentó en los cielos» (συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ... καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, v.5-9). Literalmente habría que traducir: *con-vivificó, con-resucitó, co-sentó,* tres verbos tan extraños en griego como en castellano, pero que expresan admirablemente la íntima unión entre cristianos y Cristo, entre cabeza y miembros. Nuestra toma de posesión de la gloria del cielo puede decirse que es un hecho ya cumplido, a lo que sólo falta que cada uno permanezca unido a Cristo. Con perspectiva algo distinta habla San Pablo en otros lugares, donde la gloria del cielo es considerada más bien como algo futuro, cuya «esperanza» debe animarnos en las duras tribulaciones presentes (cf. Rom 5,1-11; 8,11-33; 1 Cor 15,12-58). Añade el Apóstol que Dios ha obrado así con los hombres,

«a fin de mostrar *en los siglos venideros* (ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις) la excelsa riqueza de su gracia» (v.7). No es claro qué quiera significar con la expresión «siglos venideros». Muchos autores creen que es una alusión a los tiempos del cielo, que es cuando aparecerá en toda su luminosidad la gran misericordia de Dios con los escogidos; sin embargo, atendida la manera de hablar del Apóstol en otros lugares (cf. 1,21; 3,5; Col 1,26), más bien parece que alude en general a los tiempos *mesiánicos*, incluyendo tanto la etapa final después de la *parusía*, cuanto el tiempo presente todavía en curso.

En cuanto a la tercera idea (v.8-10), el Apóstol no hace sino recalcar en una y otra forma, por activa y por pasiva, que a Dios únicamente debemos nuestra salvación. Ya lo había indicado antes, hablando de la «bondad» de Dios (v.7) y de que «hemos sido salvados de gracia» (v.5); pero ahora se detiene a desarrollar de modo principal y directo esa idea. Dice que incluso la fe, que es lo que se exige de parte nuestra, es también «don de Dios» (v.8). Directamente la expresión «don de Dios» parece que se refiere a la *salud por la fe*, pero está claro que la misma fe queda incluida dentro del «don de Dios» (cf. Rom 1,16; 3,21-26; 4,1-5). Por si alguna duda quedara de que esa salud por la fe es puro don de Dios, añade, repitiendo la misma idea en forma negativa, que «no nos viene de las obras, para que nadie se gloríe» (v.9; cf. Rom 3,27; 1 Cor 1, 29). Y aun lo vuelve a recalcar, diciendo que en nuestro ser de cristianos somos «hechura» de Dios, quien al justificarnos realiza una segunda «creación», como lo fue la de nuestra entrada en la vida natural (v.10; cf. 2 Cor 5,17; Gál 6,15). Ciertamente que, una vez justificados, podemos hacer «obras buenas» meritorias del cielo; pero la raíz última de nuestra salud ha de buscarse en el favor divino, de modo que, incluso las obras buenas que hacemos, cooperando *libremente* con la gracia, nos han sido «preparadas de antemano» por Dios (v.10).

Unión de judíos y de gentiles en Cristo. 2,11-22

**11 Por lo cual, acordaos de que un tiempo vosotros, gentiles
según la carne, llamados incircuncisión por la llamada circun-
cisión, que se hace en la carne, 12 estuvisteis entonces sin Cristo,
excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de
la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; 13 mientras
que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estabais lejos,
habéis sido acercados por la sangre de Cristo, 14 pues El es
nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el
muro de separación, la enemistad, 15 anulando en su carne la
Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer
en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo
la paz, 16 y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con
Dios por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad.
17 Y viniendo, nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los
de cerca, 18 pues por El tenemos los unos y los otros el poder
de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. 19 Por tanto,
ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los**

santos y miembros de la familia de Dios, 20 edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, 21 en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, 22 en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu.

Desarrolla aquí San Pablo la que pudiéramos llamar tesis de la unificación: todos, judíos y gentiles, suprimida la antigua barrera entre ambos pueblos, formamos un solo «cuerpo», que es la Iglesia, en la que todos, en calidad de hijos y con absoluta igualdad de derechos, podemos confiadamente dirigirnos a Dios Padre.

Primeramente (v.11-12), a modo de introducción o preludio, que sirve de fondo al cuadro, el Apóstol presenta el deplorable estado de los gentiles antes de su conversión. Los nombres abstractos «incircuncisión» y «circuncisión» (v.11) tienen aquí sentido concreto, y equivalen a *incircuncisos* y *circuncisos*, es decir, gentiles y judíos. Se añade «según la carne», pues es ésa la incircuncisión y circuncisión de que se trata, no la del corazón, a la que el mismo Apóstol se refiere en otros lugares (cf. Rom 2,25-29). La situación de esos incircuncisos o gentiles, entre los cuales habían estado los efesios, era realmente lamentable; no precisamente por carecer de la circuncisión material, sino por carecer de todos los bienes espirituales que ella importaba. La expresión «sin Cristo» (v.12) quiere decir «sin Mesías», es decir, ignorando las promesas confortadoras de un futuro Mesías salvador, como las tenían los judíos, el pueblo de las alianzas que contenían la promesa (cf. Rom 9,4). Esta era la gran desgracia de los gentiles, que hacía tan oscuro su panorama, cerrado a toda esperanza. Puede decirse que incluso estaban «sin Dios» (v.12), pues aunque podían llegar a conocerle a través de las criaturas, en la práctica su vida era una negación de Dios (cf. Rom 1, 19-25; 1 Cor 8,4-6; Gál 4,8).

Presentado el cuadro de fondo, San Pablo pasa a describir la nueva situación actual, llena de luz y armonía (v.13-22). El autor de este cambio ha sido Jesucristo, con su muerte redentora. El Apóstol lo dice de infinidad de maneras a lo largo del pasaje: «por Cristo Jesús..., por la sangre de Cristo..., anulando en su carne la Ley..., por la cruz..., siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús..., en quien también vosotros sois edificados para morada de Dios en el Espíritu». La idea que pudiéramos decir de tesis general está indicada en el v.13, que luego desarrolla en los v.14-16. Y como si lo ahí dicho no bastase, de nuevo formula la tesis en el v.17, con su correspondiente demostración en el v.18, para luego sacar la conclusión general en los v.19-22. No es posible detenernos a hacer un análisis detallado de cada una de las expresiones de este hermoso pasaje paulino, uno de los más bellos de todas sus cartas, habiendo de contentarnos con señalar lo más fundamental.

En el enunciado de la tesis (v.13 y 17) San Pablo usa las expresiones «estar lejos» y «estar cerca», inspiradas probablemente en Is 57,19, con las que son designados los gentiles («lejos» de Yahvé

y de la salud) y los judíos. El «acercamiento» entre los dos pueblos (v.14-15), y de entrambos con Dios (v.16-18), lo realiza Jesucristo mediante el derramamiento de su «sangre» (v.13) en la «cruz» (v.16). Fue Jesucristo, explica San Pablo (v.14-15), quien «derribó el muro de separación» entre ambos pueblos, «anulando en su carne la Ley», que comenzó por ser una cerca de protección y aislamiento, pero pronto se convirtió en especie de barricada entre dos bloques enemigos [1]. Bastaba entrar en el templo de Jerusalén para darse cuenta de ese antagonismo: una valla, prohibiendo a todo gentil pasar adelante bajo pena de muerte, separaba el «atrio de los gentiles» de las partes más interiores del templo (cf. Act 21,22-29); y a esa aversión y hostilidad por parte judía respondía el desprecio y antijudaísmo por parte gentil (cf. Act 18,15-16). Jesucristo, con su muerte en la cruz, anuló la Ley (cf. Gál 3,13; Col 2,14), que era el origen de la «enemistad» (v.14), haciendo «en sí mismo de los dos (pueblos) un solo *hombre nuevo*» (v.15). Notemos esta última expresión «un solo hombre nuevo» (ἕνα καινὸν ἄνθρωπον), que luego se convertirá en «un solo cuerpo» (v.16). Parece que San Pablo, al hablar de «hombre nuevo», piensa primera y principalmente en Cristo, segundo Adán, primer «hombre nuevo» de la humanidad regenerada (cf. Rom 5,12-21; 8,3; 1 Cor 15,21.45), incorporándonos al cual también cada uno de nosotros se transforma en «hombre nuevo» (cf. 4,24; Rom 6, 3-11), agrupados en un único «cuerpo» u organismo, del que Cristo es cabeza, y en donde desaparecen todas las divisiones y antagonismos (cf. Rom 12,5; 1 Cor 12,12; Gál 3,27-28; Col 3,10-11). Así agrupados, suprimida toda división, lo mismo judíos que gentiles tenemos, gracias a Cristo, «el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu» (v.18). El pensamiento es consolador: nuestra situación no es ya la de siervos, es la de hijos, regidos y movidos por el Espíritu, que, a manera de alma o principio vital, unifica y pone en acción todo el Cuerpo místico de Cristo (cf. Rom 8,14-17; Gál 4, 3-7). Hay autores, como Knabenbauer, que traducen el término «espíritu» (πνεῦμα) con minúscula, dando a la expresión paulina el sentido de *en un mismo espíritu* o disposición de ánimo; creemos, sin embargo, que, al igual que poco después (cf. v.22; 3,5.16), el Apóstol alude directamente a la persona del Espíritu Santo, tratando de expresar nuestras relaciones con Dios en función de toda la Trinidad: Dios Padre, término final de nuestras aspiraciones; Cristo, mediador entre Dios y los hombres; el Espíritu Santo, agente inmediato de toda actividad sobrenatural.

Expuesta la tesis, San Pablo deduce la conclusión (v.19-22). Es

[1] La expresión «ley de los mandamientos formulada en decretos» (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν), con que San Pablo designa la ley mosaica, resulta un poco extraña, y no aparece en ninguna otra parte de la Escritura. Algunos autores refieren el término «mandamientos» a la Ley, y el término «decretos» a las precisiones de los rabinos. Sin embargo, no parece que San Pablo piense sino en la Ley; quizás se trate simplemente de que para designar la Ley quiso emplear una fórmula más larga, a fin de dar más énfasis a su afirmación sobre la eficacia de la obra de Cristo.

La «anulación» de la Ley, de que aquí habla el Apóstol, se refiere a la Ley como economía de salud, en el sentido jurídico que le daban los judíos, no en el sentido moral a la luz del precepto de la caridad, en cuyo sentido fue más bien «confirmada» por el Evangelio (cf. Rom 3, 31; 13,8-10).

un cuadro hermosísimo el que aquí pinta el Apóstol, describiendo el estado de los efesios, en completa antítesis con el correspondiente a tiempos anteriores a la conversión, de que habla en los v.11-12. Muy atinadamente escribe el P. Bover: «En este pasaje (v.19-22), la variabilidad y casi la incoherencia de las imágenes es tan notable como la cohesión y unidad del pensamiento: es el estilo de San Pablo, que nunca se desmiente. Comenzando por la imagen de ciudad y pasando por la de casa-familia, viene a parar en la casa-edificio, de la cual ya no se sale sino en cuanto la casa-edificio se transforma en templo. Del orden moral o jurídico ha pasado insensiblemente al arquitectónico. El pensamiento, en cambio, es siempre uno y el mismo: que los gentiles en la ciudad son ciudadanos, en la familia miembros, en el edificio piedras que lo componen» [2]. Se ha discutido mucho sobre quiénes sean esos «apostoles» y «profetas», de los que San Pablo dice que son el «fundamento» del edificio de la Iglesia (v.20). Ha sido corriente la opinión, defendida ya por San Juan Crisóstomo y San Jerónimo, que entiende el término «apóstoles» en sentido estricto, con referencia al grupo de los Doce (al que luego se añade San Pablo), y el término «profetas» con referencia a los profetas del Antiguo Testamento, los cuales con sus predicciones sobre el Mesías asentaron, junto con los apóstoles, las bases de la nueva economía. Sin embargo, la gran mayoría de los autores modernos, a cuyo parecer nos sumamos, juzgan más probable, atendido todo el contexto (cf. 3,5; 4,11), que el Apóstol esté aludiendo a «apóstoles» y «profetas» del Nuevo Testamento, quienes, como primeros testigos de la doctrina de Cristo, son como el sostén o cimiento de nuestra fe. Cómo hayan de entenderse concretamente esos términos de «apóstoles» y «profetas», ya lo explicamos en otro lugar (cf. Act 13,1-3; 1 Cor 12,28). También se ha discutido mucho sobre el sentido de la expresión «piedra angular» (ἀκρογωνιαῖος), aplicada a Cristo (v.20). No parece que el Apóstol esté pensando en la clave de bóveda o piedra que cierra el edificio, conforme han interpretado algunos, sino en la piedra que hace esquina en los cimientos, uniendo dos laterales del edificio [3]. Esos dos laterales serían los judíos y los gentiles, que Cristo ha juntado en un solo «cuerpo» (cf. v.16). No creemos que de la imagen, en sí considerada, pudiera deducirse más; sin embargo, como se ve por lo que dice luego (v.21-22): «*en quien* se alza...»), parece claro que el Apóstol, en la imagen de piedra *angular*, incluye también la imagen de piedra *fundamento* (cf. 1 Cor 3,11). En cuanto a la expresión «en el Espíritu» (ἐν πνεύματι), que cierra el pasaje paulino (v.22), es el mismo caso del v.18, y no parece caber duda que también aquí se alude directamente a la persona del Espíritu Santo. Advirtamos, sin embargo, que algunos autores, y entre ellos San Juan Crisóstomo, dan a la expresión sentido de adjetivo y traducen: «... morada *espiritual* de Dios». El Apóstol hablaría de ese modo para contraponer el «templo» cristiano, que es la Iglesia, con el templo de Jerusalén.

[2] J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946) p.617.
[3] Cf. S. Lyonnet, *De Christo summo angulari lapide sec. Eph. 2,20. Lapis fastigii an lapis fundamenti?*: Verbum Domini 27 (1949) 74-83.

Misión confiada a Pablo. 3,1-13

[1] Por esto yo, Pablo, el prisionero de Cristo Jesús por amor de vosotros los gentiles, [2] puesto que habéis oído la dispensación de la gracia de Dios a mí conferida en beneficio vuestro,
[3] cuando por revelación me fue dado a conocer el misterio que brevemente arriba os dejo expuesto. [4] Por su lectura podéis conocer mi inteligencia del misterio de Cristo, que [5] no fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu: [6] Que son los gentiles coherederos y miembros todos de un mismo cuerpo, copartícipes de las promesas en Cristo Jesús mediante el Evangelio, [7] cuyo ministro fui hecho yo por don de la gracia de Dios a mí otorgada por la acción de su poder. [8] A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo, [9] y darles luz acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas, [10] para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por medio de la Iglesia a los principados y potestades en los cielos, [11] conforme al plan eterno que El ha realizado en Cristo Jesús, nuestro Señor, [12] en quien tenemos la franca seguridad de acercarnos a El confiadamente por la fe.
[13] Por lo cual os pido que no desmayéis a causa de mis tribulaciones por vosotros, pues ellas son vuestra gloria.

El Apóstol, después de haber expuesto en los capítulos anteriores el plan divino de salud, tan favorable a los gentiles, entre los cuales estaban los efesios, comienza ahora con una especie de plegaria (3,1), para pedir a Dios que perseveren en la vocación recibida y conozcan más y más cada día las ventajas de su nueva situación. Sin embargo, apenas comenzada esa plegaria (v.1), la mención de los «gentiles», a cuyo apostolado se debe, le trae a la memoria tantas cosas, que le llevan a una larga digresión o paréntesis (v.2-13), no reanudando hasta el v.14 la plegaria interrumpida. Es un ejemplo clásico de anacoluto, no infrecuentes en San Pablo (cf. Rom 5, 12-14; Gál 2,3-9).

Hermosa definición la que el Apóstol da de sí mismo a los efesios: «el prisionero de Cristo Jesús por amor de vosotros los gentiles» (v.1). Era, en efecto, su condición de Apóstol de los Gentiles lo que sobre todo concitaba contra él el odio de los judíos y lo que motivó su prisión en Jerusalén, que luego continuó en Cesarea y en Roma, desde donde escribía la carta (cf. Act 21,18-36; 23,35; 28,30).

Esa mención de los «gentiles» da origen a la digresión de los v.2-13, que, aunque gramaticalmente no es sino una digresión, doctrinalmente contiene sublimes enseñanzas. Primeramente, el Apóstol hace notar ser cosa pública, conocida también de los efesios, cómo Dios le ha conferido la gracia del apostolado en beneficio de los gentiles (cf. Rom 1,5; 15,15-16; Gál 1,16; 2,8-9), y cómo, a este fin, mediante una «revelación», le ha iluminado abundantemente so-

bre el «misterio» de Cristo (v.2-4). Sabemos que San Pablo tuvo muchas revelaciones (cf. 1 Cor 12,1); pero todo hace pensar que aquí alude sobre todo a la revelación cuando su conversión camino de Damasco (cf. Gál 1,16; Act 26,15-18). En cuanto al «misterio», dice que de él ya les habló antes (v.3; cf. 1,9-10; 2,13-16), y que solamente ahora, en la época del Evangelio, ha sido revelado por el Espíritu a los «santos apóstoles y profetas» de Cristo (v.5). Sobre quiénes sean los «apóstoles» y «profetas», ya hablamos poco ha, al comentar 2,20; el adjetivo «santos» con que los califica no tiene exactamente el mismo sentido que nosotros le damos hoy, equivaliendo prácticamente a llamados a la fe o cristianos (cf. Rom 1,7; 1 Cor 16,1). El mismo Pablo dirá de sí mismo en seguida que es «el menor de todos los santos» (v.8). Sobre el contenido del «misterio» habla el Apóstol en el v.6, señalando tres aspectos principales: que los gentiles son «coherederos» de los bienes mesiánicos al igual que los judíos, que forman con ellos un «mismo cuerpo» místico y que son «copartícipes» de las promesas de salud hechas a Israel (cf. 2,12-16; Rom 4,13-16; Gál 3,29).

Siguiendo adelante en ir detallando su papel en orden al «misterio», dice que por pura gracia de Dios, no por méritos propios, ha sido él elegido para anunciar a los gentiles ese «misterio», dándoles a conocer la «incalculable riqueza de Cristo», es decir, los inmensos tesoros de gracia y de verdad que Dios ha dado a los hombres por medio de Jesucristo (v.7-9; cf. 1 Cor 15,9-10). Y aún añade más el Apóstol, que, a primera vista al menos, nos resulta un poco extraño. Dice que incluso el mundo de los ángeles, desconocedores hasta ahora del «misterio» de Cristo, vienen a conocerlo al ser pregonado en el mundo y realizado en la Iglesia (v.10). Los términos «principados y potestades», usados ya también anteriormente (cf. 1,21), parece que se refieren, al menos de modo directo, a los ángeles *buenos*. El hecho, sin embargo, de que los suponga habitando «en los cielos» (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) y no en el aire, como los ángeles malos (cf. 2,2), no es argumento probativo, pues esa expresión puede entenderse también del «cielo aéreo», como en 6,12. La *ignorancia* que del «misterio» de Cristo tenían los ángeles, puede entenderse, bien en su sentido obvio, dado que no nos consta con qué luz les hubiese Dios favorecido a este respecto, bien en el sentido como el mismo Cristo tenía ignorancia sobre el día del juicio, por cuanto no habían recibido la misión de comunicarlo al mundo (cf. Mt 24,36).

El Apóstol termina su digresión recalcando que es en Cristo, poniendo de nuestra parte la fe, en quien debemos colocar nuestra confianza para acercarnos al Padre (v.12; cf. 2,18), al mismo tiempo que pide a los efesios que no se desanimen porque le vean a él en prisiones, pues la gloria del maestro, que sufre valientemente por Cristo, redunda en gloria de los discípulos (v.13).

Oración de Pablo. 3,14-21

**14 Por esto yo doblo mis rodillas ante el Padre, 15 de quien
toma su nombre toda familia en los cielos y sobre la tierra,
16 para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda
ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su
Espíritu, 17 que habite Cristo por la fe en vuestros corazones
y, arraigados y fundados en la caridad, 18 podáis comprender
en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura,
la altura y la profundidad, 19 y conocer la caridad de Cristo,
que supera toda ciencia, para que seáis llenos en orden a toda
la plenitud de Dios.**

**20 Al que es poderoso para hacer que copiosamente abunde-
mos más de lo que pedimos o pensamos, en virtud del poder
que actúa en nosotros, 21 a El sea la gloria en la Iglesia y en
Cristo Jesús, en todas las generaciones, por los siglos de los
siglos.**

El Apóstol, terminada la digresión (v.2-13), reanuda la plegaria comenzada en el v.1, postrándose ante el Padre, a quien dirige una ardiente súplica por los efesios (v.14-21).

La expresión «doblo mis rodillas» (v.14), usada aquí metafóricamente, indica el intenso ardor con que hace esa súplica, pues los judíos, como en general los orientales, oraban de pie (cf. Lc 18,10-14), y sólo en casos de especial significado hincaban las rodillas y se prosternaban (cf. Lc 22,41; Act 7,60; 20,36). Dice del Padre que de El «toma su nombre *toda familia* (πᾶσα πατριά) en los cielos y sobre la tierra» (v.15); pero ¿qué significan esas palabras? La expresión «tomar nombre» ya la usó el Apóstol anteriormente (cf. 1,21), siendo un hebraísmo que equivale prácticamente a *existir;* y en cuanto al término «familia», en griego πατριά, de la misma raíz que «padre» (πατήρ), significa, no «paternidad» en abstracto, como traduce la Vulgata latina, sino grupo concreto de individuos que descienden de un mismo padre o tronco común. Al decir, pues, San Pablo que «toda familia», angélica y humana, debe su origen y existencia a Dios Padre, quiere significar que Dios es el Padre común lo mismo de hombres que de ángeles, sean cualesquiera las posteriores divisiones y agrupaciones, creados todos por El, hombres y ángeles, para constituir su familia en los cielos (cf. 2,19).

A continuación, el Apóstol va concretando el objeto de su plegaria (v.16-19). Pide primeramente que los efesios sean sobrenaturalmente fuertes, robustecidos en su «hombre interior» mediante la acción del Espíritu Santo (v.16; cf. Rom 7,22; 2 Cor 4,16); luego, recalcando el mismo pensamiento bajo otro punto de vista, habla de habitación de Cristo en sus corazones, llevando una vida inspirada por la fe y «arraigada» y «fundada» en la caridad, como los árboles *arraigan* en la tierra y los edificios se *fundan* en los cimientos (v.17; cf. Gál 5,6). Así, robustecidos en su hombre interior, es cuando podrán «comprender» (καταλαβέσθαι), junto con toda la gran familia cristiana (cf. 1,15; 6,18), las grandiosas dimensiones del *misterio* de Cristo (v.18; cf. 1,9-10), y «conocer» (γνῶναι) su *caridad,*

superior a todo conocimiento (v.19). Debemos advertir, sin embargo, que estos v.18-19 no todos los autores los interpretan de la misma manera. Hay algunos (M. Sales, Leahy, Re) que explican el v.18 por el v.19, suponiendo que el objeto a que apunta el verbo «comprender» es la *caridad* de Cristo, no el «misterio». Sin embargo, más bien creemos que el v.19 da un paso más en el desarrollo del pensamiento; y mientras el v.18 se refiere al misterio de Cristo, poco ha descrito (cf. v.3-11), que permanece presente en el espíritu del Apóstol, aunque no lo mencione expresamente, el v.19 se refiere a la «caridad» o amor de Cristo, que está en la base misma del misterio y de toda la obra redentora (cf. 5,2; Rom 8,35-39; 2 Cor 5,14; Gál 2,20). La frase final: «para que seáis llenos en orden a toda la plenitud de Dios» (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ, v.19), ha sido y es diversamente interpretada. La dificultad está sobre todo en el término «plenitud» (πλήρωμα), cuyo sentido no es fácil de precisar. Algunos autores lo toman en sentido genérico de plenitud o totalidad, como en otros pasajes del Apóstol (cf. Rom 11, 25; 15,29; Gál 4,4), y sería una mera explicación del «seáis llenos», con referencia a la plenitud de gracias y dones divinos que Dios concede a sus fieles, en lo que es posible que pueda recibirlos una pura criatura. Sin embargo, más bien parece, y tal es la opinión que se va generalizando cada día más entre los autores modernos [1], que aquí el término πλήρωμα, al igual que en los demás pasajes de las cartas de la cautividad donde vuelve a ser empleado (1,23; 4,13; Col 1,19; 2,9), tiene cierto sentido especial técnico, tomado del vocabulario de la filosofía estoica que había penetrado en el pueblo. San Pablo aludiría al «cosmos» o mundo universo, penetrado y lleno de Dios (cf. 1 Cor 15,28), al cual quiere que sean integrados los cristianos, quienes, robustecidos por el Espíritu y con Cristo en el corazón, forman ya un *pléroma* o cuerpo reconciliado con Dios (cf. 1,23; 2,16), pero sin que este organismo haya alcanzado todavía aquella extensión universal que deberá tener, y que ellos deben esforzarse por conseguir. En otras palabras, los cristianos deben tender y moverse hacia (εἰς) la conquista del universo para Cristo, a quien corresponde por derecho [2].

Ante estas maravillas del plan redentor de Dios, San Pablo prorrumpe en un himno final o doxología (v.20-21), con que termina la parte dogmática de su carta, agradeciendo a Dios su inmensa liberalidad con nosotros, muy por encima incluso de lo que a nosotros se nos ocurre pedir. Y esta acción de gracias la hace «en la Iglesia y en Cristo» (v.21), que es donde radica nuestra vida de cristianos y como únicamente somos agradables a Dios.

[1] Cf. bibliografía en el comentario a 1,23.

[2] Para los estoicos, o mejor, en el estoicismo vulgarizado, el término πλήρωμα tenía un sentido técnico muy preciso. Con él era designado el «cosmos» o mundo universo, concebido como un inmenso organismo, vivificado y reducido a unidad por Dios, que todo lo envolvía y penetraba a manera de alma universal. Era, pues, un término que apuntaba directamente a señalar las relaciones entre Dios y el mundo, entre el principio divino de unidad y la pluralidad material de seres. San Pablo se habría valido de este concepto del término πλήρωμα, dándole un sentido cristiano, y aplicándolo sobre todo a hacer resaltar la primacía absoluta y universal de Cristo, con influjo unitivo y pacificador en el cosmos entero (cf. 1,9-10).

II. CONSECUENCIAS MORALES. 4,1-6,20

Exhortación a la unidad. 4,1-6

[1] Así, pues, os exhorto yo, el prisionero en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, [2] con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, [3] solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. [4] Sólo hay un Cuerpo y un Espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. [5] Sólo un Señor, una fe, un bautismo, [6] un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.

Empieza aquí la parte moral de la carta, aplicación de los principios puestos en la parte dogmática. A fin de dar más autoridad a sus palabras, el Apóstol comienza alegando su título de «prisionero» de Cristo (v.1; cf. 3,1), hombre que ha sido puesto en cadenas por defender la causa de Dios.

Mira a los fieles sobre todo desde el punto de vista colectivo, en su calidad de miembros de un mismo organismo espiritual, que es la Iglesia. De ahí la insistencia en las virtudes que pudiéramos llamar sociales, necesarias para mantener unido y compacto cualquier pueblo u organismo social: humildad, mansedumbre, longanimidad, mutuo afecto nacido de la caridad (v.2). Es así, con la práctica de esas virtudes, como los efesios deberán esforzarse por «conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz» (v.3), es decir, la concordia de doctrina y de aspiraciones (pensamiento y voluntad), unidos por el suave vínculo que consiste en la paz.

Esa mutua unidad entre los fieles la está exigiendo la unidad misma, que es de esencia de la Iglesia. El Apóstol (v.4-6) concreta esa unidad de la Iglesia en siete elementos principales: *una* en su principio material, puesto que los cristianos todos formamos un solo «Cuerpo», cuya cabeza es Cristo (cf. v.12; 2,16; 5,30); *una* en su principio formal, pues está animada por un solo «Espíritu», que es como el alma o principio vital de ese Cuerpo (cf. 1,13-14; 2,18); *una* en su finalidad o aspiraciones, pues una es la «esperanza» de nuestra vocación (cf. 1,14; Rom 8,18-25; 1 Cor 15,19); *una* en su principio de autoridad, pues uno es el «Señor», Jesucristo (cf. 1 Cor 8,6); *una* en el contenido vital de creencias, pues una es la «fe» en Cristo, a quien todos reconocemos por único Señor (cf. 1 Cor 1,13); *una* en el rito de incorporación, pues uno es el «bautismo» para entrar en ella (cf. Rom 6,3-11; 1 Cor 1,13; 12,13; Gál 3,27); *una*, finalmente, por razón de su origen de un solo «Dios y Padre», artífice supremo del plan redentor, que está «sobre todos», con autoridad trascendente y soberana, pero actúa y habita «en todos» como algo inmanente a nosotros por su presencia y acción (cf. 1,3-14; 3,15; Gál 4,4-7; Rom 11,36; 1 Cor 12,6).

Diversidad de dones dentro de la unidad del Cuerpo místico. 4,7-16

[7] A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo. [8] Por lo cual dice: «Subiendo a las alturas, llevó cautiva la cautividad, repartió dones a los hombres». [9] Eso de «subir», ¿qué significa sino que primero bajó a las partes inferiores de la tierra? [10] El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo; [11] y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores, [12] para la habilitación de los santos en orden a la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, [13] hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo, [14] para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina a capricho de los engaños de los hombres y de las astutas maquinaciones del error, [15] sino que, al contrario, viviendo según la verdad y en caridad, crezcamos en todos sentidos hacia aquel que es la cabeza, Cristo, [16] de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos de suministración, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a su edificación en la caridad.

Complemento magnífico de la perícopa anterior. La unidad de la Iglesia, tan insistentemente afirmada, no ha de concebirse como algo seco y monótono, sino como algo exuberante y complejo, cual corresponde a un organismo viviente cuyos miembros ejercen funciones diversas, pero sin romper la unidad del conjunto, antes al contrario contribuyendo con esa diversidad de funciones a consolidarla y perfeccionarla. Es la idea que desarrolla el Apóstol en el presente pasaje.

Su primera afirmación es que, dentro de la Iglesia, Jesucristo reparte sus «gracias» no las mismas para todos ni a todos en la misma medida, sino en la medida en que le place (v.7). Parece claro, dado el contexto (cf. v.11-12), que el Apóstol está refiriéndose no a la «gracia» santificante, al menos de modo directo, sino a los dones espirituales o carismas destinados al bien común de la Iglesia (cf. Rom 12,3-8; 1 Cor 12,1-11). Como prueba de que es Jesucristo quien reparte esos dones, cita el Apóstol unas palabras de Sal 68,19, en las que ve anunciada [1] la gloriosa ascensión de Cristo a los cie-

[1] Para muchos autores se trataría simplemente de una «acomodación», dado que el salmista, como aparece claro del contexto, no se refiere al Mesías, sino a Yahvé, a quien presenta como rey de Israel que, vencidos sus enemigos, entra triunfante en Sión, donde recibe los homenajes de los hombres. San Pablo, que además hace la cita bastante libremente, no haría sino valerse del texto bíblico como medio de expresión para exponer su tesis. Creemos, sin embargo, que hemos de poner algo más que una «acomodación», dada la fuerza que el Apóstol parece atribuir a la cita en su argumentación. Notemos que el salmista presenta sí a Yahvé entrando triunfante en Sión, con alusiones evidentes a la historia pasada de Israel; pero lo hace en cierta forma idealizada, mezclando alusiones al futuro, de permanencia eterna en el santuario (v.17) y de conversión de los gentiles (v.30-33). Es esta idealización la que da evidente carácter mesiánico al salmo. Pues bien, supuesto este mesianismo, la cita de San

los, desde donde, como rey victorioso, distribuye luego sus dones a los hombres en la tierra (v.8-10). Con la expresión «para llenarlo todo» (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, v.10), parece que el Apóstol quiere significar que Cristo, con ese recorrido por el universo, bajando a las «partes inferiores de la tierra» y subiendo luego «sobre todos los cielos», ha tomado posesión del *pléroma* o cosmos entero, que El «recapituló» (cf. 1,10), encerrándolo todo bajo su autoridad de *Señor* (cf. 1,20-23; Flp 2,9-11).

Hecha esa afirmación general (v.7) y su correspondiente declaración a base de la Escritura (v.8-10), San Pablo enumera algunos de los principales dones o carismas distribuidos por Cristo en la Iglesia e indica el fin a que esos carismas están ordenados (v.11-12). Cómo hayan de entenderse los términos «apóstoles-profetas-evangelistas-pastores y doctores» (v.11), ya lo explicamos en otros lugares (cf. Act 13,1-3; 21,8; 1 Cor 12,28). En cuanto a la finalidad que asigna a los carismas (v.12), distingue como doble fase: un final inmediato, cual es el de «habilitar» al cristiano para la obra que le es encomendada, y otro posterior, al que el primero está ordenado, que es contribuir a la «edificación» de la Iglesia. En qué consista esta «edificación» de la Iglesia lo va precisando luego el Apóstol (v.13-16). La idea fundamental la expresa ya en el v.13, cuando dice que esa labor de edificación debe continuar hasta que «*lleguemos todos* a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo». Creemos que estos tres incisos, no por todos los autores interpretados de la misma manera, quieren decir lo mismo, aunque con palabras distintas. Llegar a la «unidad de fe y de conocimiento del Hijo de Dios», de modo que no seamos como niños volubles y sin firmeza en los principios (cf. v.14), es lo mismo que llegar a «varón perfecto», es decir, completo y sano en todos sus miembros, y lo mismo que llegar a «la medida de la estatura del *pléroma* de Cristo», *pléroma* que no es otra cosa que la Iglesia o Cuerpo místico, cuya estatura no alcanzará su medida hasta haber conquistado para Cristo el cosmos entero (cf. 1,23; 3,19). San Pablo habla, pues, de «varón perfecto» en sentido colectivo, con referencia al Cristo total, compuesto de Cabeza y miembros, no en sentido personal e individual, con referencia a la perfección o madurez espiritual a que debe tender cada cristiano. Ese ser colectivo (cf. v.12 y 16) es el que debe desarrollarse y crecer hasta la meta señalada en el v.13. Para eso son dados los carismas. Los cristianos, como individuos, entran, sí, en la visión de San Pablo, pero sólo indirectamente, en cuanto miembros del Cuerpo que deben afianzar su fe

Pablo nada tiene ya de extraño, quien no hace más que aplicar a Cristo lo dicho de Yahvé, conforme hemos visto que hace también en otros lugares (cf. Rom 9,33; 10,13).

Referente a la expresión «partes inferiores de la tierra» (v.9), no es claro qué quiera significar el Apóstol. Bastantes autores (Knabenbauer, M. Sales, Médebielle) creen que se alude simplemente a la *tierra* (genitivo epexegético), que es lo «inferior» respecto del universo y adonde Cristo descendió en la encarnación. Parece, sin embargo, más obvio y más conforme con el contexto, que habla de «llenarlo todo», interpretar el genitivo *de la tierra* en sentido partitivo, con alusión a las partes interiores de la tierra, donde se suponía que estaba el limbo de los justos, y adonde bajó Cristo después de su muerte (cf. 1 Pe 3,19; Act 2,27). Por lo que se refiere a «sobre *todos* los cielos», cf. 2 Cor 12,2.

(v.14) y, radicados en la caridad, vivir en la verdad, hasta conseguir que todo el Cuerpo, bien trabado y compacto, adquiera *la medida de la estatura de la plenitud de Cristo* (v.15-16; cf. 3,17; Col 2,19).

La vida nueva en Cristo. 4,17-32

17 Os digo, pues, y os exhorto en el Señor a que no viváis ya
como viven los gentiles, en la vanidad de sus pensamientos,
18 oscurecida su razón, ajenos a la vida de Dios por su igno-
rancia y la ceguera de su corazón. 19 Embrutecidos, se entre-
garon a la lascivia, derramándose ávidamente con todo género
de impureza. 20 No es esto lo que vosotros habéis aprendido de
Cristo, 21 si es que le habéis oído y habéis sido instruidos con-
forme a la verdad que está en Jesús. 22 Dejando, pues, vuestra
antigua conversación, despojaos del hombre viejo, que se va
corrompiendo detrás de las pasiones engañosas, 23 renovándoos
en el espíritu de vuestra mente 24 y revistiéndoos del hombre
nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas.
25 Por lo cual, despojándoos de la mentira, hable cada uno
verdad con su prójimo, pues que todos somos miembros unos
de otros. 26 «Si os enojáis, no pequéis»; ni se ponga el sol sobre
vuestra iracundia. 27 No deis entrada al diablo. 28 El que robaba,
ya no robe; antes bien, afánese trabajando con sus manos en
algo de provecho de que poder dar al que tiene necesidad.
29 No salga de vuestra boca palabra áspera, sino palabras buenas
y oportunas para edificación, a fin de ser gratos a los oyentes.
30 Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el
cual habéis sido sellados para el día de la redención. 31 Alejad
de vosotros toda amargura, arrebato, cólera, indignación, blas-
femia y toda malignidad. 32 Sed más bien unos para otros bon-
dadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como
Dios os ha perdonado en Cristo.

A la exhortación a la unidad, San Pablo añade ahora diversas recomendaciones en orden a la pureza de vida que deben llevar los fieles.

Primeramente (v.17-19), poniéndoles delante lo que deben evitar, hace una breve descripción de las costumbres paganas, muy semejante, aunque de modo mucho más sintético, a la que encontramos en Rom 1,18-32. Luego (v.20-24) les indica, en forma ya más positiva, cómo deben vivir: «despojados» del *hombre viejo...*, «revestidos» del *hombre nuevo.* Estas dos expresiones «hombre viejo» y «hombre nuevo», están inspiradas en el simbolismo del bautismo, con su doble rito de inmersión y de emersión, doble rito que está señalando nuestra muerte a la antigua vida de pecado y nuestra resurrección a la nueva vida de gracia comunicada por Cristo (cf. Rom 6,3-11). El «hombre viejo», pues, es el hombre carnal, viciado por el pecado y esclavo de las concupiscencias, mientras que el «hombre nuevo» es el hombre regenerado en Cristo, no dominado ya por el pecado y la concupiscencia. San Pablo llega a decir que este paso de hombre viejo a nuevo es como una nueva «creación» (v.24; cf. 2,10), término que se corresponde con el «renacimiento» de que habla San Juan

(cf. Jn 3,3-5). Cierto que el cristiano ha sido ya despojado del «hombre viejo» en el bautismo; pero sigue aún molestado por la concupiscencia, que procede del pecado y le induce al pecado, de ahí que el Apóstol diga a los efesios que sigan «despojándose del hombre viejo» (v.22), es decir, luchando contra las inclinaciones de la concupiscencia y liberándose poco a poco de los malignos efectos que trajo sobre nosotros el pecado (cf. Rom 6,12-14; 8,5-8). Ello pide una «renovación en el espíritu de su mente» (v.23), es decir, en los pensamientos y manera de ver las cosas (cf. Rom 8,2; 1 Cor 2,15), de modo que se transformen en el hombre nuevo, creado según Dios «en justicia y santidad verdaderas» (v.24). Parece que los términos «justicia» y «santidad» son aquí prácticamente sinónimos, y designan al hombre recto y santo, cual lo quiere Dios (cf. 1,4; Rom 3,26). En cuanto a la expresión «si es que...» (εἴ γε) del v.21, no es dubitativa, sino asertiva, como en otros muchos lugares (cf. 3,2; Col 2,20; 1 Tes 3,8; 4,14).

A partir del v.25, San Pablo enumera una serie de pecados que van contra la caridad fraterna, y que los cristianos, miembros de un único Cuerpo místico, deben alejar de sí. Comienza por la «mentira», que destruye la unidad y cohesión entre los que mutuamente deben ayudarse (v.25); sigue la «ira», que no debemos dejar que nos domine, mostrando siempre prontitud al perdón, de modo que no demos ocasión al diablo a que nos arrastre a la venganza y a otros mil pecados (v.26-27; cf. Sal 4,5); viene luego el «latrocinio», que a todo trance debemos evitar, trabajando con nuestras manos tanto y más que para vivir nosotros para dar a los necesitados (v.28; cf. 2 Cor 9,8; Act 20,35); se menciona después la «aspereza» en el lenguaje, que tanto perjudica a las mutuas relaciones de quienes tienen que convivir (v.29). Luego, en exhortación de conjunto y valiéndose de un expresivo antropomorfismo, el Apóstol dice a los efesios que «*no entristezcan al Espíritu Santo* de Dios, en el cual han sido sellados para el día de la redención» (v.30). Si habla en particular del Espíritu Santo y no de las otras personas divinas, es por razón de su función especial unitiva y vivificadora en el Cuerpo místico de Cristo (cf. 4,4; 1 Tes 4,8; Act 5,3). El término «sellados» ya lo había usado anteriormente el Apóstol (cf. 1,13); y en cuanto al «día de la redención», es el día del juicio final, cuando recibirá consumación definitiva la obra redentora de Cristo, y Dios reconocerá públicamente a los suyos y rechazará a los extraños (cf. 1,14; Rom 8,23; Mt 25,31-46). Por fin San Pablo, como resumiendo lo dicho y haciendo hincapié en lo que considera más directamente peligroso para la unidad del Cuerpo místico, da cinco nombres que van señalando, en gradación ascendente, los sentimientos del «hombre viejo» irritado, desde el resentimiento interno hasta la blasfemia y todo género de pecados (v.31); a todo eso el cristiano debe oponer las virtudes propias del «hombre nuevo», perdonándonos mutuamente, como Dios nos ha perdonado (v.32; cf. Rom 5,8-10; Col 3,13; Mt 6,12).

Advertencias generales a los cristianos. 5,1-20

[1] Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados, [2] y
vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nos-
otros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave. [3] Cuanto a
la fornicación y cualquier género de impureza o avaricia, que
ni se nombren entre vosotros, como conviene a santos: [4] ni
palabras torpes, ni groserías, ni truhanerías, que desdicen de
vosotros, sino más bien acción de gracias. [5] Pues habéis de
saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro, que es como
adorador de ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de
Cristo y de Dios. [6] Que nadie os engañe con razonamientos
vanos, pues por esto viene la cólera de Dios sobre los hijos de
la rebeldía. [7] No tengáis parte con ellos.
[8] Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el
Señor; andad, pues, como hijos de la luz. [9] El fruto de la luz
es todo bondad, justicia y verdad. [10] Buscad lo que es grato al
Señor, [11] sin comunicar en las obras vanas de las tinieblas,
antes bien, estigmatizadlas; [12] pues lo que éstos hacen en se-
creto repugna decirlo; [13] y todas estas torpezas, una vez mani-
festadas por la luz, quedan al descubierto, y todo lo descubierto,
luz es. [14] Por lo cual dice: «Despierta tú que duermes, y leván-
tate de entre los muertos, y te iluminará Cristo».
[15] Mirad, pues, que viváis circunspectamente, no como ne-
cios, sino como sabios, [16] aprovechando bien el tiempo, porque
los días son malos. [17] Por esto, no seáis insensatos, sino enten-
didos de cuál es la voluntad del Señor. [18] Y no os embriaguéis
de vino, en el cual está la liviandad. Llenaos, al contrario, del
Espíritu, [19] siempre en salmos, himnos y cánticos espirituales,
cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones, [20] dan-
do siempre gracias por todas las cosas a Dios Padre, en nombre
de nuestro Señor Jesucristo.

Es continuación de la exhortación moral precedente. El Apóstol insiste sobre todo en los pecados de la carne, tan extendidos entre los paganos (cf. Rom 1,24-27; 1 Cor 5,10), y que los cristianos deben evitar.

Comienza con la recomendación general, propuesta ya antes por Jesucristo, de que los cristianos deben esforzarse por imitar al Padre que tenemos en los cielos (v.1; cf. Mt 5,48). Luego, fijando su mirada en Cristo, dice que la vida del cristiano debe estar totalmente informada por la caridad, a ejemplo de aquel que para demostrarnos su amor se ofreció en sacrificio a Dios por nosotros en suave olor (v.2; cf. Rom 8,32-39; 2 Cor 5,14; Gál 2,20; Jn 15,13). Evidentemente, es una alusión al sacrificio cruento de la cruz, en el cual Jesucristo fue a la vez víctima y sacerdote (cf. Heb 10,5-14). La expresión «en olor suave», significando que se trata de víctima agradable a Dios, está inspirada en el humo del incienso en los sacrificios (cf. Gén 8,21; Lev 1,9).

Los pecados enumerados en los v.3-5 se refieren, en general, a pecados de impureza. Así interpretan muchos incluso el término «ava-

ricia» (πλεονεξία), que aludiría a esa avidez de gozar más y más propia de los placeres sensuales. Sin embargo, parece más probable, conforme interpretan hoy generalmente los autores, que el término «avaricia» tenga aquí su sentido obvio de avidez en poseer más y más, que convierte al hombre en esclavo del dinero, del que hace su dios (cf. Mt 6,24), y que, junto con la impureza, era otro de los grandes vicios de la sociedad pagana (cf. Rom 1,29; 1 Cor 5,11; Col 3,5). Todos estos pecados excluyen del reino de Dios, para el que perdemos el derecho (v.5), y ni siquiera deben «nombrarse» entre los cristianos (v.3). Esta última expresión no es clara. Generalmente es interpretada como modo de hablar hiperbólico para acentuar la recomendación; pero puede también interpretarse en otro sentido, considerando el término «nombre» como sustitutivo de «cosa», conforme era corriente entre los semitas (cf. 1,21), y significando simplemente que esos vicios no deben *existir* entre los cristianos.

Sigue ahora (v.6-20) una serie de consejos que, dada la manera de expresarse del Apóstol, parecen referirse a las reuniones cultuales de los gentiles, donde se daban múltiples abusos, que los cristianos deben evitar, sustituyendo aquellas reuniones orgiásticas y tenebrosas por otras espirituales y llenas de luz. Esos que tratan de arrastrarles a su modo de vivir «con razonamientos vanos» (v.6-7) serían los propagandistas de esos cultos; cultos tenebrosos (v.11-12), donde abundaba el vino y la liviandad (v.18; cf. 1 Cor 11,21), a los que el Apóstol contrapone la luminosidad de los cultos cristianos (v.13-14), donde, en vez de vino y liviandad, hay cánticos y acción de gracias a Dios, fruto de la inspiración del Espíritu Santo (v.18-20; cf. 1 Cor 14,23-26; Act 2,15-16). Hermosamente dice de los cristianos que su vida debe ser una irradiación esplendorosa de «bondad, justicia y verdad» (v.9), tres términos en que concreta la imagen del cristiano perfecto (cf. 4,24-25). Este no solamente no debe participar en las obras tenebrosas de los gentiles, sino que debe «estigmatizarlas» (v.11), de modo que aparezcan a todos como son en sí mismas, en su verdadera luz (v.13), y así no sólo se mantenga él en el camino de luz donde le introdujo el bautismo, sino que contribuya a que también los pecadores conozcan su error y pasen de las tinieblas a la luz de Cristo (v.14). Tal parece ser el sentido de la cita de este v.14, tomada, según todas las probabilidades, de algún himno bautismal primitivo, en que se describe el bautismo como una iluminación (cf. Heb 6,4; 10,32). Hay autores, sin embargo, que creen que se trata de una cita combinada de Escritura (cf. Is 60,1 y 26,19), dada la fórmula con que el Apóstol la introduce: «por lo cual *dice*», en impersonal, como suele hacer cuando cita las palabras de Dios en la Escritura. Pero es difícil, aun suponiendo que se tratase de una cita hecha libremente, ver ahí una alusión a los textos de Isaías o a otro cualquier pasaje de la Escritura. La recomendación de que no vivan como «necios», sino como «sabios» (v.15), nos recuerda el pasaje de 1 Cor 1,17-31, en que los términos «necedad» y «sabiduría» quedan ampliamente explicados. Los «días malos» a que alude el v.16 son

esos tiempos difíciles, de entonces y de ahora, en que domina el pecado y la acción de los hombres perversos, al contrario de lo que sucederá en el siglo futuro o venidero (cf. 1,21; Gál 1,4).

La vida familiar: marido y mujer. 5,21-33

21 Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo.
22 Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor;
23 porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es
cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. 24 Y como la
Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en
todo.
25 Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como
Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella 26 para santificarla,
purificándola, mediante el lavado del agua, con la palabra,
27 a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o
cosa semejante, sino santa e intachable. 28 Así los maridos deben
amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su
mujer, a sí mismo se ama, 29 y nadie aborrece jamás su propia
carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia,
30 porque somos miembros de su cuerpo. 31 «Por esto dejará
el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y
serán dos en una carne». 32 Gran misterio este, pero en la pers-
pectiva de Cristo y de la Iglesia. 33 Por lo demás, ame cada uno
a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie
a su marido.

Hasta ahora el Apóstol había insistido en preceptos generales, aplicables a todos los cristianos; aquí comienza a tratar concretamente las relaciones familiares: marido y mujer, padres e hijos, amos y siervos.

Primeramente, después de una recomendación general aplicable igualmente a todas las categorías sociales de que va a hablar (v.21), se fija en la primera de esas categorías, la de marido y mujer (v.22-33; cf. Col 3,18-19). Es un pasaje bellísimo en que el Apóstol manifiesta bien a las claras su altísima concepción sobre el matrimonio cristiano, completando así lo dicho con otra perspectiva en 1 Cor 7,1-9. Difícil poder dar, en orden a la vida conyugal, reglas más puras y más sublimes de las trazadas aquí por San Pablo.

Toma como base la unión de Cristo a la Iglesia, con la que pone en paralelismo el matrimonio cristiano. La mujer, dice, debe estar sujeta al marido en todo, como la Iglesia a Cristo; pues «el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia» (v.22-24; cf. 1 Cor 11,3). De otra parte, el marido debe amar a su mujer como a su propio cuerpo, sacrificándose por ella, como Cristo amó a la Iglesia, su Cuerpo místico, y se entregó en la cruz por ella (v.25-30). La expresión «en todo» (v.24) no arguye despotismo por parte del marido, pues esa autoridad debe modelarse en el ejemplo de Cristo, ni puede ir más allá de lo razonable y sobrepasar las exigencias de los justos fines del matrimonio. Bellísima la descripción que se hace de la entrega de Cristo a favor de la Iglesia, purificándola, «mediante

el lavado del agua, con la palabra, a fin de presentársela a sí mismo gloriosa..., santa e intachable» (v.26-27). La alusión al bautismo, con sus dos elementos constitutivos «lavado de agua» y «palabra» o fórmula bautismal, parece evidente; es mediante el bautismo como se aplican a cada uno los efectos de la muerte redentora de Cristo (cf. Rom 6,3-11; Tit 3,5). Es probable, dado que en el contexto se viene hablando del matrimonio, que ese lenguaje o modo de hablar del Apóstol esté inspirado en las costumbres matrimoniales del antiguo Oriente, donde la desposada, lo mismo entre los griegos que entre los semitas, aunque con ritos muy diferentes, era lavada y cuidadosamente arreglada para ser presentada a su esposo o futuro marido [1]. Es lo que hace Cristo con la Iglesia, pero «para presentársela a sí mismo» (v.27).

Hasta aquí el paralelismo establecido por San Pablo entre el matrimonio humano y la unión de Cristo a la Iglesia, a fin de proponer con más fuerza determinadas normas de conducta entre los casados, podría interpretarse simplemente como paralelismo comparativo: como Cristo hace con la Iglesia, su esposa, deben hacer los maridos con sus mujeres... Por lo demás, la imagen del matrimonio para expresar las relaciones de Cristo con la Iglesia es frecuente en el Nuevo Testamento (cf. Mt 9,15; 25,1-10; Jn 3,29; 1 Cor 6,15-17; 2 Cor 11,2; Ap 21,2; 22,17); y también en el Antiguo Testamento, para expresar las relaciones de Dios con Israel (cf. Is 54,5-7; Jer 3,1-14; Ez 16,8-43; Os 2,4-22). Sin embargo, los v.31-32 parecen pedir algo más que un simple paralelismo comparativo. El Apóstol, en efecto, para probar la unidad entre Cristo y la Iglesia de que habla en los v.29-30, se vale del texto de Gén 2,24, que, en sentido literal, se refiere al matrimonio (cf. Mt 19,5), y añade: «Gran misterio éste, pero en la perspectiva de Cristo y de la Iglesia» (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν).

No parece caber duda que San Pablo relaciona el texto del Génesis con la unión o desposorios de Cristo con la Iglesia. Pero ¿en qué sentido? Algunos autores modernos explican esa relación simplemente en el sentido de que el Apóstol ve en aquellas palabras un sentido misterioso y arcano, más profundo del que ordinariamente se les suele atribuir, interpretándolas como alusivas a la unión de Cristo con la Iglesia [2]. Esta unión de Cristo con la Iglesia, significada ya en Gén 2,24, sería para San Pablo el «gran misterio» por largo tiempo oculto y ahora revelado, lo mismo que el «misterio» de la salud de judíos y gentiles agrupados en un solo cuerpo, de que habló antes (cf. 1,9-13; 3,3-6). Propiamente, pues, estos dos versículos no se referirían al matrimonio, sino pura y simplemente a la unión de Cristo con la Iglesia, vista bajo la imagen del matrimonio. Sin embargo, la opinión tradicional, y creemos que fundadamente, interpreta el v.31 con referencia al matrimonio, que es el sentido literal del texto del Génesis; y San Pablo lo que añadiría es que esa unión de

[1] Cf. DAREMBERG-SAGLIO, art. *Loutrophoros* p.1317, y art. *Matrimonium* p.1648; Dict. de la Bible, art. *Noces* col.1659-1660.

[2] Cf. P. DACQUINO, *Note su Ef. 5,22-31:* La Scuola Catt. 86 (1958) 321-331.

hombre y mujer en el matrimonio es *prefigurativa* de la unión de Cristo con la Iglesia, siendo esto precisamente lo que constituye el «gran misterio», revelado ahora en la época del Evangelio. De una parte, pues, la unión de marido y mujer en el matrimonio sirve para explicar la unión de Cristo con la Iglesia; pero de otra, una vez eso admitido, la unión de Cristo con la Iglesia ofrece un modelo ideal al matrimonio cristiano. El pensamiento de San Pablo, a lo largo de todo el pasaje, cabalga sobre esas dos vertientes, apoyándose unas veces en una y otras en la otra. El hecho de que el matrimonio cristiano deba modelarse conforme al ideal de los desposorios de Cristo con la Iglesia le da una dignidad y un significado que lo eleva al plano de lo sobrenatural, y está como pidiendo ser vehículo de gracia, como lo es la unión de Cristo con la Iglesia. Con razón, pues, el concilio Tridentino, hablando de la sacramentalidad del matrimonio, utiliza este pasaje del Apóstol no como prueba, pero sí como «insinuación» de esa verdad que la Iglesia ha definido como un dogma.

Finalmente, San Pablo, que es hombre práctico, prescinde de todo simbolismo no siempre fácil de entender, y exhorta llanamente al marido a que ame a su mujer, y a la mujer a que reverencie a su marido (v.33).

Padres e hijos. 6,1-4

**1 Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto
es justo. 2 «Honra a tu padre y a tu madre», como dice el pri-
mer mandamiento seguido de promesa: 3 «para que te vaya
bien y tengas larga vida sobre la tierra». 4 Y vosotros, padres,
no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la
enseñanza del Señor.**

A los consejos dados a los cónyuges siguen ahora, en la presente perícopa, los dados a padres e hijos. San Pablo toma como base (v.2-3) el cuarto precepto del Decálogo, primero de los que miran al prójimo, y que tiene la particularidad de llevar adjunta una promesa de bendición al que lo cumpla (cf. Ex 20,12; Dt 5,16). Esta promesa no debe considerarse fallida porque hijos sumisos mueran prematuramente o hijos rebeldes vivan largo tiempo, pues la vida terrena es un bien subordinado y no absoluto (cf. Sab 4,11).

La expresión «en el Señor» (v.1), al mismo tiempo que el verdadero motivo, determina también los límites de la obediencia de los hijos para con los padres. Y en cuanto a éstos (v.4), que eduquen bien a sus hijos, ni tiranía ni dejar hacer, sino mezcla de firmeza y de bondad, a ejemplo de Cristo en la formación de sus apóstoles.

Amos y siervos. 6,5-9

**5 Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne, como
a Cristo, con temor y temblor, en la sencillez de vuestro cora-
zón; 6 no sirviendo al ojo, como buscando agradar al hombre,
sino como siervos de Cristo, que cumplen de corazón la volun-**

tad de Dios; [7] sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombre; [8] considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre. [9] Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, considerando que en los cielos está su Señor y el vuestro y que no hay en El acepción de personas.

El orden social antiguo estaba fundado en la esclavitud. San Pablo, al igual que en otras ocasiones (cf. 1 Cor 7,17-24; Col 3,22-25), no condena abiertamente el sistema, cosa que no podría hacerse sin provocar un cataclismo, sino que se contenta con sentar los principios que preparen el camino para su abolición.

En los v.5-8 se refiere a los siervos, recomendándoles que sirvan a sus amos por motivos sobrenaturales, como si sirviesen a Cristo, considerando que Cristo recompensará a cada uno, siervo o libre, sin ninguna acepción de personas (cf. Rom 2,11; Act 10,34), con el premio que haya merecido. Y en cuanto a los amos (v.9), que traten a los siervos guiados también del mismo espíritu sobrenatural, sin despotismos ni amenazas, sabiendo que uno mismo es el Señor de todos, para el que no hay acepción de personas.

La armadura del cristiano. 6,10-20

[10] Por lo demás, confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder; [11] revestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, [12] que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal, que habitan en los espacios celestes. [13] Tomad, pues, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y, vencido todo, os mantengáis firmes. [14] Estad, pues, alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia, [15] y calzados los pies, prontos para anunciar el Evangelio de la paz. [16] Embrazad en todo momento el escudo de la fe, con que podáis hacer inútiles los encendidos dardos del maligno. [17] Tomad el yelmo de la salud y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios, [18] con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo con fervor y siempre en continuas súplicas por todos los santos [19] y por mí, a fin de que, cuando hable, me sean dadas palabras con que dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio, [20] del que soy embajador para anunciarlo valientemente y hablar de él como conviene hablar.

Pablo, después de sus admirables consejos relativos a la vida familiar, termina su carta con una vibrante llamada a las armas contra poderosos enemigos *exteriores*, que de todas partes nos acechan y persiguen. Insiste en que debemos vestirnos de la cabeza a los pies con la «armadura de Dios» (τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ), si queremos salir victoriosos en la lucha.

Lo primero que pide es «fortaleza», que hay que buscar en Dios (v.10-11), pues la lucha no será simplemente contra «la carne y la

sangre», frase hebrea que equivale prácticamente a naturaleza humana (cf. Gál 1,16), sino contra los «principados y las potestades..., espíritus del mal que habitan en los espacios celestes», es decir, contra poderes más que humanos (v.12). Evidentemente, San Pablo está aludiendo a los ángeles o espíritus malos, de que ya habló en 2,2; el que use los términos «principados» y «potestades» indica que también entre ellos, como entre los ángeles buenos (cf. 1,21; 3,10), distingue diversas categorías. Estos ángeles malos fueron ya derrotados por el triunfo de Cristo (cf. 1 Cor 15,24; Col 1,13-14; 2,15); pero la lucha prosigue en los cristianos, lucha a la que San Pablo da una amplitud cósmica (cf. 1,9-10; 3,19). La «armadura de Dios» (v.11) es el conjunto de armas que Dios ofrece a sus soldados para la pelea, y que luego se explican en los v.14-18. Pero antes, en el v.13, vuelve a hablarse de «armadura de Dios», necesaria para resistir y vencer plenamente «en el día malo». Este «día malo» es interpretado por algunos autores como día especial de tentaciones, en que nos toque luchar más fuerte; parece, sin embargo, que se alude, en general, a todo el período de la vida humana en este mundo perverso (cf. 5,16).

La descripción que se hace de la «armadura de Dios» o *panoplia* espiritual (v.14-17) está inspirada probablemente en las armas del pretoriano que custodiaba al Apóstol en su prisión, desde donde escribía la carta (cf. Act 28,16). Estas armas son: el *cinto*, que sujetaba la túnica a los costados y sostenía la espada; la *coraza*, formada con láminas de bronce y destinada a proteger el pecho y la espalda; las *botas* o calzado, destinadas a proteger pies y piernas; el *escudo*, que se llevaba en el brazo izquierdo y se empleaba particularmente en los asaltos a las fortalezas, desde lo alto de las cuales solían ser arrojados sobre los asaltantes *dardos encendidos;* el *yelmo*, destinado a resguardar la cabeza y el rostro; la *espada*, principal arma ofensiva contra el enemigo. A todas estas armas va dando San Pablo sentido espiritual: el cinto, que es la *verdad* cristiana, incluyendo el aspecto intelectual y el práctico, es a saber: concordia de pensamiento y acción; la coraza, que es la *justicia* o rectitud ante Dios (cf. 4,24); el calzado, que es la *prontitud* para anunciar el Evangelio (cf. Rom 10,15); el escudo, que es la *fe*, o sea, nuestra adhesión viva y operante a Cristo (cf. Rom 1,16); el yelmo, que es la *esperanza de la salud*, sabiendo que la victoria final será siempre nuestra (cf. Rom 5, 2-5; 8,18); la espada, que nos es dada por el Espíritu, y consiste en la *palabra* de Dios o revelación divina contenida en el Evangelio (cf. 1 Tes 2,13; Heb 4,12). Sin embargo, no debe insistirse demasiado en encontrar la relación entre el arma y su interpretación, pues ni el mismo Pablo pone siempre la misma (cf. 1 Tes 1,8).

El empleo de estas armas, para ser eficaz, necesita una condición: que vayan acompañadas de la oración al Señor (v.18; cf. Col 4,2; 1 Tes 5,18; Lc 18,1). El Apóstol les pide que rueguen de modo especial por él; pues necesita de la gracia para predicar con osadía y de modo persuasivo (cf. Rom 1,14-16; 1 Cor 1,17; 15,10; 1 Tes 2,2).

EPILOGO. 6,21-24

***Noticias personales.* 6,21-22**

21 Y para que sepáis también vosotros lo que a mí se refiere y qué hago, os lo dará a saber Tíquico, hermano amado y fiel ministro en el Señor, 22 que os envío para que sepáis de nosotros y consuele vuestros corazones.

Son estos dos versículos lo único que hay de tipo personal en toda la carta. Ese «también vosotros» del v.21 parece estar suponiendo que Pablo había dado ya noticias de su actual situación a otras iglesias. Probablemente se trata de los colosenses, a quienes seguramente acababa de escribir y en cuya carta encontramos casi con las mismas palabras lo mismo que dice aquí (cf. Col 4,7-8).

De este Tíquico, que parece ser el portador de la carta, teníamos ya noticias por Act 20,4, donde es nombrado, junto con Trófimo, como oriundo del Asia proconsular, probablemente de Efeso, de donde ciertamente era Trófimo (cf. Act 21,29). Formaba parte del grupo de colaboradores del Apóstol, y de él se valió San Pablo para diversas misiones en el gobierno de las iglesias (2 Tim 4,12; Tit 3,12).

***Bendición final.* 6,23-24**

23 Paz a los hermanos y caridad con fe, de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo. 24 La gracia sea con todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo en incorrupción.

Es notable este final por su tono solemne e impersonal. Mientras que en la despedida de las otras cartas San Pablo usa la segunda persona, aquí usa la tercera, no dirigiéndose directamente a los destinatarios, sino a los cristianos en general.

Además, la fórmula es bastante compleja, separando «paz» (v.23) de «gracia» (v.24), que normalmente van juntas (cf. 1,2), y que para San Pablo, en realidad, vienen a significar lo mismo (cf. Rom 1,7). La «caridad» acompañada de la «fe» (v.23) son dos virtudes que ya alabó en los efesios (cf. 1,15), y cuya permanencia y aumento les augura ahora en la despedida. No es claro qué signifique la expresión «en incorrupción» (ἐν ἀφθαρσίᾳ) puesta al final. Algunos autores la refieren a «Jesucristo», del que se afirmaría que se halla en estado de incorruptibilidad y gloria; otros la refieren a «gracia», de la que se diría que es gracia que se consuma en la inmortalidad o vida incorruptible; los más prefieren unirla con «aman», para dar a entender que se trata de un amor incorruptible, sobrenatural, que está por encima de lo que acaba y muere (cf. Rom 8,38-39; 1 Cor 13,8).

EPISTOLA A LOS FILIPENSES

INTRODUCCION

La iglesia de Filipos

Filipos, ciudad de Macedonia, «colonia» romana desde Augusto fue la primera ciudad que el Apóstol evangelizó en Europa al entrar en ella en su segundo viaje, entre fines del año 50 y principios del 51. Las circunstancias de esa evangelización están narradas con bastante detalle en Act 16,11-40, y ya las comentamos en su lugar. Parece que el Apóstol volvió a pasar por Filipos al menos dos veces durante su tercer viaje misional (cf. Act 20,1-2 y 20,3-6); pero fueron estancias de muy corta duración.

Los fieles, a juzgar por el tono de la carta, procedían en su gran mayoría del gentilismo. Tanto más que en Filipos debían de ser poco numerosos los judíos, pues ni siquiera tenían sinagoga (cf. Act 16,13); al contrario que en otras muchas ciudades, como Tesalónica, Berea, Atenas, Corinto, etc. (cf. Act 17,1.10.17; 18,3). La iglesia de Filipos fue siempre muy adicta a San Pablo, hasta el punto de que éste, contra toda su costumbre, aceptó de los filipenses socorros en dinero (cf. 4,15-16; 2 Cor 11,9) y les llama cariñosamente «su alegría y su corona» (4,1).

Ocasión de la carta

Hay en la carta algunos datos que pueden orientarnos al respecto. Son los siguientes: Pablo se halla preso (cf. 1,7.13.17), y los filipenses, enterados de su situación, envían a Epafrodito con el encargo de prestarle asistencia y entregarle socorros materiales de parte suya; pero, habiendo enfermado de gravedad, los filipenses, al saberlo, se afligieron mucho, por lo cual, una vez repuesto, Pablo, para tranquilizarlos, resolvió remitírselo a Filipos (cf. 2,25-30; 4,10-19), siendo portador, a lo que parece, de la presente carta, en la que el Apóstol muestra su agradecimiento por los socorros recibidos y desahoga su corazón de padre con aquellos sus hijos muy amados.

Todo esto puede darse por cierto. Ello es suficiente para poder decir que conocemos cuál fue la ocasión de la carta. Sin embargo, hay una cosa que ya no es tan clara, y es la de determinar cuál es la «prisión» aludida durante la cual Pablo recibe socorros de los filipenses. La opinión tradicional, ya desde la época de los Santos Padres, es que se trata de la prisión romana (años 61-63), igual que para las cartas a Colosenses, Filemón y Efesios. Modernamente, sin embargo, hay bastantes autores (Penna, Benoit, González Ruiz, Dacquino) que se inclinan por una prisión que habría tenido lugar en Efeso durante la larga estancia del Apóstol en esa ciudad entre los

años 54-57 (cf. Act 19,1-40). Dicen que, tratándose de Roma, difícilmente podrían explicarse esas numerosas idas y venidas, al menos proyectadas, entre filipenses y Pablo (cf. 2,19.24.25.26.28); mientras que, tratándose de Efeso, ciudad cercana y en continuo tráfico con Filipos, todo se explicaría fácilmente. Además, si la carta estuviera escrita durante la prisión romana, cuando el Apóstol había pasado ya dos veces por Filipos (cf. Act 20,1-2 y 20,3-6) después de la primera evangelización de aquellas regiones (cf. Act 16, 11-17,15), difícilmente se entendería el que les dijera que, desde que le enviaron socorros cuando estaba en Tesalónica (cf. 4,16), no habían tenido hasta ahora «oportunidad de manifestarle su afecto» (cf. 4,11); mientras que, si está escrita desde Efeso, antes de esas dos visitas, cuando el Apóstol preparaba su viaje para ir a Macedonia (cf. Act 19,21; 1 Cor 16,5), todo resulta normal (cf. 2,24). También resulta normal el que les hable (2,19) del envío de Timoteo (cf. Act 19,22; 1 Cor 16,10). Al contrario, si ponemos la carta escrita en Roma, esas promesas de viaje, al menos por lo que respecta a Pablo, chocan con el plan que deja entrever en la carta a los Romanos, donde habla de pasar a España (cf. Rom 15,28). Ni se arguya con las expresiones «en todo el pretorio» (1,13) y «casa del César» (4,22), que claramente parecen aludir a Roma; pues, por lo que toca a la primera expresión, sabemos que en todas las grandes ciudades del imperio, como era Efeso, solía haber destacamentos de pretorianos, y, por lo que toca a la segunda, sabemos que los esclavos y libertos del César estaban esparcidos por todo el mundo, y, sin duda, no faltaban en Efeso, donde nos consta que el emperador poseía grandes bienes.

Hemos de reconocer que, escrita la carta desde Efeso, muchos datos de la misma parecerían explicarse mejor. Pero ¿estuvo nunca San Pablo *preso* en Efeso? Este es el punto base que habría que probar, y que realmente no se prueba. No se trata de que durante su larga estancia en esa ciudad pudiera estar preso algunas horas, como ocurrió en Filipos (cf. Act 16,23-40); pues esto en realidad no resolvería nada, dado que la prisión de que se trata hubo de ser larga (cf. 1,22; 2,25). Ahora bien, ¿es creíble que San Lucas, que nos cuenta con tanto detalle la estancia efesina del Apóstol (cf. Act 19,1-40), no dijera ni una palabra de esa *larga* cautividad? Desde luego, está dentro de lo posible; pero es muy difícil de concebir. Seguimos, pues, creyendo que la carta a los Filipenses, lo mismo que las de Colosenses, Filemón y Efesios, está escrita durante la cautividad romana de Pablo, y más bien hacia el final, dada la confianza que muestra de su próxima liberación (cf. 1,25; 2,23-24). Con ello, las expresiones «pretorio» (1,13) y «casa del César» (4,12) conservan su sentido obvio y natural, que suelen tener en todos los documentos, a no ser que por el contexto aparezca claramente otra cosa.

Contenido y disposición

La carta a los Filipenses no tiene tema doctrinal especial. Es la carta más «carta» de todas las del Apóstol. Este muestra su agradecimiento a los filipenses por los socorros recibidos y entabla con ellos una afectuosa conversación de padre con sus hijos, en la que, junto a noticias personales, va mezclando una serie de consejos sobre la vida cristiana, exhortándolos principalmente a la unión en la caridad, a la humildad, al gozo espiritual y a vivir alerta contra las insidias de los judaizantes.

Si se nos pide reducirla a esquema, podría ser éste:

Introducción (1,1-11).

Saludo epistolar (1,1-2) y acción de gracias (1,3-11).

I. *Noticias sobre su situación* (1,12-26).
- *a)* Su cautividad está contribuyendo al progreso del Evangelio (1,12-20).
- *b)* Confianza de próxima liberación (1,21-26).

II. *Exhortación a llevar una vida digna del creyente* (1,27-2,18).
- *a)* Constancia en el combate por la fe (1,27-30).
- *b)* Vibrante llamada a la unidad en la humildad (2,1-11).
- *c)* Vida de santidad en medio de un mundo perverso (2,12-18).

III. *Proyectos de viaje* (2,19-30).
- *a)* Probable viaje de Timoteo, y posible también de Pablo, a Filipos (2,19-24).
- *b)* Viaje de Epafrodito, restablecido ya de su enfermedad (2, 25-30).

IV. *Exhortación final* (3,1-4,9).
- *a)* Cuidado con los judaizantes (3,1-16).
- *b)* Cuidado con los que aspiran a lo terreno y no a lo celeste (3, 17-21).
- *c)* Llamada a la concordia y al gozo espiritual (4,1-9).

Epílogo (4,10-23).

Agradecimiento por los socorros recibidos (4,10-20), saludos y bendición final (4,21-23).

B I B L I O G R A F I A

Además de los comentarios citados en la *bibliografía* general al epistolario paulino (p.248-49) y a las cartas de la cautividad (p.563), añadiremos:

J. Th. Beelen, *Comm. in Epist. S. Pauli ad Philipp.* (Louvain 1852); K. J. Müller, *Des Ap. Paulus Brief an die Philipper* (Freib. im Brisg. 1899); É. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung d. Philipperbriefes* (Freib. im Brisg. 1952).

*A. Plummer, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians* (Londres 1919); *K. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes* (München 1933).

INTRODUCCION. 1,1-11

Saludo epistolar. 1,1-2

1 Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo, a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos con los obispos y diáconos:
2 la gracia y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

Pablo asocia en el saludo a Timoteo, que era muy conocido de los filipenses y había trabajado entre ellos (v.1; cf. 2,19-23). Aquí, dado el afecto que le profesan los filipenses, no necesita apelar a su condición de «apóstol», como en otras ocasiones (cf. 2 Cor 1,1; Gál 1,1); le basta con presentarse simplemente como «siervo de Jesucristo».

La carta va dirigida a todos los fieles de Filipos, a quienes denomina «santos», conforme es su costumbre, en cuanto que, purificados de sus pecados por el bautismo, están llamados a llevar una vida santa, según lo que exige la fe que han recibido (v.1; cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 16,1). Hace mención especial de los «obispos» y «diáconos» (ἐπισκόποις καὶ διακόνοις), términos que aparecen aquí por primera vez en las cartas de San Pablo, pero de los que se habla luego en las cartas pastorales como de algo regularmente establecido en todas las iglesias (cf. 1 Tim 3,2-13; Tit 1,7-9). Ni debe extrañar que el Apóstol hable de «obispos» en plural, aunque se trate de una sola iglesia; pues el término «obispo» no tiene aún el sentido técnico que adquirirá más tarde, sino que es equivalente de «presbítero», como explicamos al comentar Act 11,30 y 1 Tim 3,1-7. En cuanto al término «diácono», véase el comentario a Act 6,1-7. La fórmula «gracia y paz» (v.2) es la usual en sus cartas (cf. Rom 1,7).

Acción de gracias y oración por los filipenses. 1,3-11

3 Siempre que me acuerdo de vosotros doy gracias a mi Dios;
4 siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros, 5 a causa de vuestra comunión en el Evangelio, desde el primer día hasta ahora. 6 Cierto de que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús. 7 Así es justo que sienta de todos vosotros, pues os llevo en el corazón; y tanto en mis prisiones como en la defensa y confirmación del Evangelio, sois todos participantes de mi gracia. 8 Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús. 9 Y por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, 10 para que sepáis discernir lo mejor y seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo, 11 llenos de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios.

Al saludo epistolar sigue la acostumbrada acción de gracias a Dios por los beneficios concedidos a los destinatarios, cuyo elogio suele hacer.

Aquí alaba su «comunión» (κοινωνία) en el Evangelio desde el primer día hasta ahora» (v.5). Parece que el Apóstol alude a la cooperación de los filipenses a la expansión del Evangelio ya desde los primeros momentos de su conversión, no sólo con su ayuda pecuniaria a los que tienen la misión de propagarlo (cf. 4,10-18), sino también con sus padecimientos por Cristo (cf. 1,29-30). Está seguro de que Dios, que comenzó en ellos la buena obra de la santificación, la continuará y hará progresar «hasta el día de Cristo Jesús», cuando se manifieste glorioso acompañado de los suyos (v.6; cf. 1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14; 2 Tes 1,7). Y «es justo» que sienta así de todos ellos, con esa confianza, pues los ve «participantes de su gracia» (v.7), es decir, cooperadores de su apostolado, incluso cuando está entre cadenas, como lo han demostrado ahora con los socorros que le han enviado. La expresión «en la defensa y confirmación del Evangelio» (v.7), aunque pudiera referirse en general a los trabajos apostólicos de Pablo, unida a «en mis prisiones», es probable que sea una alusión a los últimos acontecimientos de su proceso ante el tribunal imperial, donde él había vuelto a hacer valer sus razones en *defensa y confirmación* del Evangelio; de ahí esa su confianza en una pronta liberación (cf. 1,26; 2,24). En confirmación de cuán verdaderos son los sentimientos que acaba de manifestar hacia los filipenses, el Apóstol, con una especie de juramento (cf. Rom 1,9; 2 Cor 1,23), pone a Dios por testigo de cuánto les ama «en las entrañas de Cristo Jesús» (v.8); expresión esta última con la que quiere dar a entender que su afecto hacia ellos no es un sentimiento natural y humano, sino una disposición sobrenatural, el amor de un corazón unido a Cristo y lleno de su caridad (cf. 1,21).

Sigue ahora (v.9-11), cosa normal en un corazón que ama, una súplica a Dios por los filipenses, consistente aquí en que haga crecer su «caridad» más y más cada día «en conocimiento y en toda discreción», para que en cada circunstancia sepan discernir qué es lo mejor, y así presentarse luego en el día del juicio «llenos de frutos de justicia», es decir, de obras buenas, para gloria y alabanza de Dios. Cuando San Pablo, refiriéndose a los filipenses, habla de «vuestra caridad» (v.9), es evidente que no se refiere sólo al amor manifestado en la *limosna* que le enviaron, sino que toma el término en todo su amplio significado de amor de Dios y del prójimo. El crecimiento de esta «caridad», conforme aquí da a entender San Pablo, va a la par con el crecimiento en el «conocimiento» y «discreción» para discernir las cosas de Dios.

I. *NOTICIAS SOBRE SU SITUACION.* 1,12-26

La cautividad de Pablo está contribuyendo al progreso del Evangelio. 1,12-20

**12 Y quiero que sepáis, hermanos, que mi situación ha con-
tribuido al progreso del Evangelio, 13 de manera que en todo el
pretorio y a todos los demás se ha hecho patente cómó llevo
mis cadenas por Cristo, 14 y la mayor parte de los hermanos,
alentados en el Señor por mis cadenas, sienten más ánimos
para hablar sin temor la palabra de Dios. 15 Verdad es que al-
gunos predican a Cristo por espíritu de envidia y competencia;
otros lo hacen con buena intención. 16 Estos por caridad, sa-
biendo que estoy puesto para la defensa del Evangelio; 17 aqué-
llos por competencia predican a Cristo, no con santa intención,
pensando añadir tribulación a mis cadenas. 18 Pero ¿qué im-
porta? De cualquier manera, sea hipócrita, sea sinceramente
que Cristo sea anunciado, yo me alegro de ello y me alegraré.
19 Porque sé que esto redundará en ventaja mía por vuestras
oraciones y por la donación del Espíritu de Jesucristo, según
mi constante esperanza de que en nada quedaré confundido;
antes con entera libertad, como siempre, también ahora, Cristo
será glorificado en mi cuerpo, o por vida, o por muerte.**

Las noticias que los filipenses esperaban, sin duda, con más ansia eran las relativas a la situación actual de Pablo. Y son, efectivamente, terminada la parte introductoria, con las que éste comienza la carta. Sin embargo, es digno de notarse que Pablo habla de su situación sólo desde el punto de vista de la difusión del Evangelio, sin aludir para nada a su salud o a las condiciones materiales, duras o menos duras, de su estado de prisionero, cosas todas que a nosotros hoy nos hubiera gustado conocer. La enseñanza es transparente. Con razón se ha escrito, comentando este pasaje, que «a la pregunta cómo le va, un apóstol debe reaccionar respondiendo cómo le va al Evangelio».

La primera afirmación de Pablo es que su «situación ha contribuido al progreso del Evangelio» (v.12). Luego (v.13-18) va explicando en qué sentido. Primeramente, porque «en todo el pretorio y a todos los demás (ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν) se ha hecho patente cómo llevo mis cadenas por Cristo» (v.13). ¿A quiénes alude aquí San Pablo? Primitivamente el «praetorium» era el espacio del campamento romano reservado al *praetor* o general en jefe del ejército. Pronto el sentido fue evolucionando en dos direcciones diferentes, prevaleciendo bien la acepción militar *(cohortes pretorianas, guardia pretoriana)*, bien la acepción local («pretorio» de Herodes; cf. Act 23,35). En nuestro caso, mencionado el término sin más aditamentos ni explicaciones, todo hace suponer que se trata del Castro Pretorio *(Castra Praetoria)*, como todavía hoy se llama en Roma el lugar donde estaban alojados en su mayor parte los 12.000 pretorianos imperiales. Uno de estos soldados, que

iban haciendo el servicio por turno, era el encargado de hacer la *custodia militaris* al preso Pablo (cf. Act 28,16); muy pronto, gracias a ese continuo relevo, el caso de Pablo era conocido «en todo el pretorio». La expresión «y a todos los demás» parece que es simplemente una locución enfática para significar amplia difusión, como dando a entender que, merced a ese encarcelamiento y proceso, la noticia del Evangelio llegó a círculos y esferas sociales donde, de otra manera, quizá hubiera sido muy difícil llegar.

Otra forma cómo ha contribuido la situación de Pablo al progreso del Evangelio es porque, con su encarcelamiento, muchos se han movido a predicar a Cristo (v.14-17). Unos «con buena intención» (v.15), estimulados con su actitud y quizá también porque veían que no era molestado por las autoridades romanas en la defensa del Evangelio, antes bien la marcha del proceso presentaba buenas perspectivas; otros «por espíritu de envidia y competencia» (v.15), deseosos de hacer resaltar cada uno sus propios valores, pensando «añadir tribulación» a sus cadenas (v.17), al ver que adquirían una gloria que Pablo, impedido por su condición de prisionero, no podía conseguir. Creen algunos que hay aquí una alusión a los judaizantes, cristianos demasiado apegados al judaísmo, que por todas partes perseguían al Apóstol, tratando de deshacer su obra, que consideraban ofensiva para la Ley mosaica (cf. Act 15,2; 21,20; Gál 2,12). Sea como sea, San Pablo da claramente a entender que no predicaban doctrinas erróneas; era más bien la rectitud de intención la que fallaba. Por eso él, cuya grandeza de alma no sabían medir sus adversarios, exclama que, aunque los procedimientos sean mezquinos, con tal que Cristo sea dado a conocer, se «alegra y se alegrará» de ello (v.18). Y, como dando la razón profunda de que nadie le podrá quitar esa alegría, dice que está seguro de que Dios, que hace todo concurrir al bien de sus escogidos (cf. Rom 8,28), hará también concurrir todo esto al bien de su alma, y Cristo será glorificado en él, o «por vida o por muerte» (v.19-20). Si sigue viviendo, por medio de su vida y de la predicación; y si le condenan a muerte, con el martirio, supremo testimonio de amor. No funda, sin embargo, esta confianza en méritos propios, sino en las «oraciones» de los filipenses y en la «donación del Espíritu», que le dará fuerzas para ello. Se ha hecho notar cómo no dice el Apóstol que él glorificará a Cristo, sino que «Cristo será glorificado» en él (v.20), como dando a entender que la victoria será obra de la gracia y pertenece a Cristo.

Confianza de próxima liberación. 1,21-26

21 Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir, ganancia.
22 Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado,
todavía no sé qué elegir. 23 Por ambas partes me siento apretado;
pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho
mejor; 24 por otro, quisiera permanecer en la carne, que es
más necesario para vosotros. 25 Por el momento estoy firme-

mente persuadido de que quedaré y permaneceré con vosotros para vuestro provecho y gozo en la fe, [26] a fin de que tengáis en mí mayor motivo de gloriaros en Cristo Jesús con mi segunda ida a vosotros.

Expone aquí el Apóstol sus sentimientos en relación con la alternativa propuesta en el último versículo de la perícopa anterior, al decir que Cristo sería glorificado en él, o *por vida o por muerte.*

Comienza (v.21) con la afirmación básica de que para él «el vivir es Cristo, y el morir, ganancia» (τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος). Pocas frases como ésta resumen de manera tan admirable toda la existencia de Pablo antes y después de su muerte; con razón han sido las palabras elegidas para ser esculpidas en torno a su sepulcro en Roma. Al decir que su «vivir es Cristo» no incluye sólo el sentido ontológico, aplicable a todo cristiano, de que nuestra vida sobrenatural es vida divina recibida de Cristo (cf. Rom 6,3-11; 11,24; 1 Cor 12,27; Gál 2,20; Ef 1,22-23; Col 2,7), sino que le da más bien sentido dinámico, con referencia a ser Cristo el móvil de todas sus acciones y el término de todas sus aspiraciones (cf. 3,7-10; 2 Cor 5,15). De ahí que el «morir sea ganancia», pues es la entrada en el gozo del Señor, la posesión total de Cristo, no ya por la fe, sino en visión cara a cara (cf. 2 Cor 5,6-8).

Supuesto esto como verdad fundamental, Pablo contempla las dos cosas: la vida, trabajando por ganar almas para Cristo, y la muerte, entrando en el gozo del Señor. Ambas cosas le atraen; por eso, entre la vida y la muerte no sabe qué elegir (v.22-24). Notemos la unión que el Apóstol establece entre «morir» y «estar con Cristo» (v.23; cf. 2 Cor 5,6-9); por ninguna parte aparece que haya un tiempo intermedio de espera hasta la *parusía* o juicio final. Una cosa es el triunfo total de la Iglesia como colectividad, que tendrá lugar en la *parusía,* y otra la entrada personal de cada uno en la gloria, que, de no mediar obstáculo a causa de nuestros pecados, tendrá lugar en seguida después de la muerte.

Aunque Pablo, si hubiera de elegir entre la vida y la muerte, no sabría qué preferir, por el momento está «firmemente persuadido» (πεποιθὼς οἶδα) de que continuará viviendo para provecho espiritual de los filipenses (y de otros también), a fin de que avancen más y más en la vida cristiana con su segunda ida a ellos (v.25-26). Este convencimiento que aquí parece mostrar el Apóstol de que continuará viviendo, no consta que sea un caso de inspiración profética, con garantía divina de infalibilidad. De hecho, no sólo anteriormente (v.20), sino también después, vuelve a dejar traslucir la posibilidad del martirio (cf. 2,17). Se trata, pues, de una afirmación en que hay mucho de conjetura o presentimiento, como en Act 20,15; con la diferencia de que allí no se realizó lo presentido, mientras que aquí fue una realidad el hecho de su liberación.

II. EXHORTACION A LLEVAR UNA VIDA DIGNA DEL CREYENTE. 1,27-2,18

Constancia en el combate por la fe. 1,27-30

27 Sólo os ruego que os comportéis dignamente como ciuda-
danos del Evangelio de Cristo, para que, sea que yo vaya y os
vea, sea que me quede ausente, oiga de vosotros que os man-
tenéis firmes en un mismo espíritu, luchando a una por la fe
del Evangelio, 28 sin aterraros por nada ante vuestros enemigos,
lo que es para ellos una señal de perdición, mas para vosotros
señal de salud, y esto de parte de Dios. 29 Porque os ha sido
otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El,
30 sosteniendo el mismo combate que habéis visto en mí y ahora
oís de mí.

Después de hablar de sus cosas y de la situación en que se encontraba, el Apóstol continúa su carta con una serie de exhortaciones a los filipenses a que lleven una vida digna de cristianos.

En la presente perícopa les exhorta a «comportarse como *ciudadanos* (πολιτεύεσθε) del Evangelio de Cristo» (v.27). Esta expresión tenía para los filipenses, orgullosos de ser «colonia» romana (cf. Act 16,12), un significado especial. En consonancia con ella, les exhorta a que, más y mejor que los miembros de una ciudad terrestre, se mantengan «firmes en un mismo espíritu», formando un bloque, «luchando a una» por la difusión del Evangelio, sin dejarse atemorizar por los «enemigos», lo cual será para éstos presagio de derrota, mientras que para ellos presagio de salud, y esto «de parte de Dios» (v.27-28). No parece necesario suponer, para explicar estas frases, que hubiera persecución formal contra los cristianos de Filipos; basta esa oposición que el mundo ha manifestado en todas partes, ya desde el principio, a la doctrina de Cristo, con más o menos acritud según las circunstancias. Con la expresión «y esto de parte de Dios» (v.28) da a entender San Pablo que en nuestra actuación la fuerza nos viene de Dios, pero esa fuerza no nos faltará; de ahí que no tengamos por qué atemorizarnos ante nada ni ante nadie.

Y aún añade más el Apóstol. Dice a los filipenses que esas persecuciones que están sufriendo, parecidas a las que sufre él, lejos de acobardarlos, deben considerarlas como un don o favor de Dios que han de añadir al de la fe, pues son prueba de que están unidos a El y, consiguientemente, prenda de salud (v.29-30; cf. Rom 5,3-5; 8,17; Act 5,41).

Vibrante llamada a la unidad en la humildad. 2,1-11

1 Si hay, pues, alguna consolación en Cristo, si algún refrigerio
de amor, si alguna comunión de espíritu, si alguna ternura y
misericordia, 2 haced cumplido mi gozo, teniendo todos el mis-
mo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sen-
tir. 3 No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por

vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros
por superiores, [4] no atendiendo cada uno a su propio interés,
sino al de los otros.
[5] Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús,
[6] quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable te-
soro mantenerse al igual con Dios [7], sino que se anonadó, to-
mando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hom-
bres; y en la condición de hombre [8] se humilló, hecho obediente
hasta la muerte, y muerte de cruz. [9] Por lo cual Dios le exaltó y
le otorgó el nombre que está sobre todo nombre, [10] para que
al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en
la tierra y en los abismos, [11] y toda lengua confiese que Jesu-
cristo es Señor, para gloria de Dios Padre.

Esa unidad que el Apóstol pedía a los filipenses en el combate por la fe, al decirles que se mantuviesen «firmes en un mismo espíritu» y «luchasen a una» (cf. 1,27), es aquí pedida de nuevo, pero con términos más apremiantes. Aún volverá al mismo tema más adelante, con referencia a un caso concreto (cf. 4,2). Ello deja entrever que, sin que podamos precisar la amplitud del peligro, divisiones intestinas amenazaban la paz de la comunidad de Filipos.

En la presente perícopa podemos distinguir dos partes: una, que es la que constituye propiamente la exhortación, en que directamente pide a los filipenses la unidad de caridad en todo apelando al afecto que tienen hacia él (v.1-4); otra, que está en función de la primera, en que les propone el ejemplo de Cristo (v.5-11). Este ejemplo mira directamente no a recomendar la unidad, sino la humildad y abnegación, que es la base de esa unidad, la cual suele fallar precisamente porque nos dejamos llevar de nuestro amor propio, con olvido del bien de los demás. El ejemplo no está tomado de este o aquel gesto particular de Cristo hacia los indigentes de Judea o de Galilea, sino de la aceptación misma *ab aeterno* de la condición humana con todas sus debilidades, cosa de mucho más profundo significado. Aunque gramaticalmente se trata sólo de proponer un ejemplo a raíz de una exhortación moral, la doctrina sobre Cristo que aquí expone el Apóstol es de un valor dogmático extraordinario, y constituye, en frase del P. Prat, «la fórmula más precisa y acabada de la cristología paulina».

Viniendo a la primera parte (v.1-4), el Apóstol comienza en tono de súplica para así mover más a los fieles: «si alguna consolación..., si refrigerio..., si comunión..., si ternura..., haced cumplido mi gozo... teniendo todos el mismo pensar..., el mismo sentir» (v.1-2). Advirtamos que no todos los autores interpretan en tono de súplica estos versículos, pues la construcción gramatical en el v.1 no es clara; creemos, sin embargo, que la interpretación dada es la más conforme al contexto, considerando los cuatro incisos del v.1 como cuatro motivos en apoyo de la petición del v.2. El sentido vendría a ser el siguiente: Si por amor de Cristo queréis procurarme alguna consolación en mis pruebas, si queréis darme un poco de refrigerio, si queréis hacerme gustar la dulzura de la unión espiritual, si queréis testimoniarme vuestro afecto y compasión..., *llevad hasta el col-*

mo mi alegría, teniendo todos un mismo pensar y unas mismas aspiraciones. ¿Vais a negarme este favor que alegrará mis cadenas, vosotros mis queridos filipenses? Con lo que añade luego en los v.3-4, aconsejándoles que no hagan nada por espíritu de competencia o vanagloria, sino que, llevados de la humildad, trabajen por el bienestar del prójimo, el Apóstol no hace sino apoyar la petición anterior, yendo al fondo del problema y señalando cuáles suelen ser los obstáculos que se oponen a la unión y concordia mutua. Sabemos, en efecto, que sólo almas verdaderamente humildes son capaces de renunciar a todo egoísmo personal, del que nacen las discordias y la lucha.

A fin de hacer más eficaz su exhortación, les propone el ejemplo de Cristo (v.5-11). La frase que hemos traducido por «tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo» (φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ), en el texto griego no es del todo clara. Algunos la interpretan en sentido de comportaos entre vosotros como corresponde a quienes «están en Cristo», es decir, reproduciendo en vuestra vida de comunidad la unión que tenéis como miembros de Cristo. Parece, sin embargo, que está más en consonancia con el contexto la interpretación tradicional reflejada en nuestra trducción, en sentido de alusión a los sentimientos o disposiciones de que mostró estar animado Cristo. Estos sentimientos son los que el Apóstol expone a continuación, y consisten en que, siendo Dios y, consiguientemente, teniendo derecho a los honores de Dios, que habría podido exigir incluso en su existencia humana después de la encarnación, renunció a ellos, tomando una naturaleza con las mismas debilidades y miserias que la de los demás hombres, sometiéndose, además, a una muerte sumamente ignominiosa, como era la muerte de cruz (v.6-8); a esta primera parte de humillación sigue una segunda, la de la exaltación por el Padre, que lo hace sentar a su diestra, dándole el nombre que está sobre todo nombre, de modo que toda lengua confiese que Jesucristo es *Señor,* para gloria de Dios Padre (v.9-11). Tal es, en resumen, el contenido de esta perícopa dedicada a la persona de Cristo, propuesto como modelo a los filipenses. Dada su extraordinaria importancia dogmática, nos vamos a extender un poco más en el comentario.

Comenzaremos diciendo que el pasaje ha sido minuciosamente comentado por autores de todas las tendencias, católicos y acatólicos. La bibliografía al respecto, aparte los comentarios a la carta, es inmensa [1]. Nuestro comentario lo vamos a ir centrando en torno a las palabras clave del pasaje, que iluminan todo el resto.

La primera de ellas es «forma de Dios» (v.6). ¿Qué quiere significar el Apóstol con la expresión «en forma de Dios»? (ἐν μορφῇ Θεοῦ). No cabe duda que está aludiendo a la condición de Cristo antes de la encarnación, como exige el contraste con «forma de sier-

[1] Cf. H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Praeexistenz und Kenose nach Phil. 2,5-8.* (Roma 1914); P. HENRY, *Kenose:* Dict. Bibl.-Suppl., t.5 col.158-161; O. MICHEL, *Zur Exegese v. Phil. 2,5-11:* Theol. als Glaubenswagnis (Hamburgo 1954) 79-95; G. PÉREZ, *Humillación y exaltación de Cristo:* Cult. Bíbl. 13 (1956) 4-10 y 84-88; P. DACQUINO, *Il testo cristologico di Fil. 2,6-11:* Riv. Bibl. 7 (1959) 220-229.

vo», de que habla luego (cf. v.7). Al decir que existía «en forma de Dios», no parece querer significar otra cosa sino que es un ser que *se presentaba como Dios*, que ofrecía el aspecto o manera de ser de Dios. Tal es, en el lenguaje *corriente*, el significado de «forma» (μορφή), que Tertuliano traduce por *effigies* y San Cipriano por «figura» (cf. Mc 16,12). Indica, pues, más que la naturaleza o esencia del ser, los atributos esenciales que *manifiestan al exterior* la naturaleza de ese ser. Claro es que, tratándose de Dios, el modo de existir no se distingue realmente de la esencia; de ahí que muchos Padres y teólogos hayan considerado el término «forma» (μορφή) como equivalente de «substancia» (οὐσία) o de «naturaleza» (φύσις). En efecto, el término «forma», respecto de Dios, es necesariamente metafórico. San Pablo habría usado esa expresión porque quería hacer resaltar la gloria radiante del Hijo de Dios antes de la encarnación, en contraste con la «forma» de siervo o manera de ser en su vida de Verbo encarnado.

Otro término clave del pasaje, y que ha sido muy discutido, es el término ἁρπαγμός, que nosotros hemos traducido por «codiciable tesoro» (v.6). En todo el Nuevo Testamento sólo aquí aparece ese término. Deriva del verbo ἁρπάζω *(arrebatar, quitar por fuerza)*, y hay gran discusión sobre si ha de dársele sentido activo *(acto de arrebatar, robo)*, que es el corriente de los derivados en μος, o sentido pasivo *(presa, botín)*, cual si fuese sinónimo de ἅρπαγμα. Los Padres latinos, siguiendo el sentido que sugiere la Vulgata con la traducción *rapinam*, se inclinan por la primera interpretación. Lo que San Pablo afirmaría es que «el ser igual a Dios» (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) era para Cristo, no una «usurpación», sino un bien de naturaleza, algo que le correspondía de pleno derecho. Sin embargo, la mayoría de los autores modernos, y creemos que con fundamento, se inclinan más bien al sentido pasivo, como más conforme con el contexto. San Pablo, en efecto, trata de presentar a Cristo como ejemplo perfecto de humildad y abnegación, y no parece ser ocasión de hacer resaltar sus reivindicaciones, sino sus renuncias a lo que tenía derecho. El sentido sería: Existiendo «en la forma de Dios», es decir, siendo y mostrándose con las prerrogativas de Dios, no reputó «presa» o codiciable tesoro, que ávidamente se retiene, el seguir manifestándose como Dios, con las prerrogativas y honores de Dios, sino que, etc. No se trata, pues, de reivindicar para Jesucristo la igualdad de naturaleza con Dios, diciendo que no es una «usurpación», sino de afirmar que renunció al rango o gloria radiante de Dios, que habría podido reivindicar incluso en su existencia humana. Por lo demás, filológicamente no parece haya dificultad alguna en dar a ἁρπαγμός sentido pasivo, como encontramos muchas veces en los Padres griegos. Desde luego, por lo que respecta a la expresión, en cualquiera de las dos interpretaciones nos resulta un poco extraña. Es posible, conforme hoy defienden bastantes autores [2], que San Pablo hable de ese modo

[2] Cf. M. LACONI, *Non rapinam arbitratus est... (Phil. 2,6)*: Riv. Bibl. 5 (1957) 126-140.

bajo el influjo, por antítesis, del caso de Adán (cf. Gén 3,5.22), con quien gusta de establecer paralelismo, como vemos en otras ocasiones (cf. Rom 5,12-21; 1 Cor 15,21-22).

Un tercer término, que ha dado también lugar a muchas discusiones, es el término «se anonadó» (ἐκένωσεν), con el que están íntimamente relacionadas las expresiones «forma de siervo» (μορφὴν δούλου) y «condición de hombre» (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Por de pronto no puede admitirse, si es que no queremos poner un craso error en San Pablo, que ese «anonadamiento» o *kenosis* suponga despojarse de su naturaleza divina o de alguno de sus atributos intrínsecos y esenciales, como ciencia, poder, etc. De lo que se despojó, o lo que es lo mismo, a lo que renunció, fue a todas las prerrogativas de gloria y honor, que tanto convenían a su dignidad de Hijo de Dios. Creemos, no obstante la opinión contraria de algunos intérpretes, que San Pablo pone el «anonadamiento», no precisamente en el hecho de la unión hipostática con la naturaleza humana, sino en el hecho de esa unión con una naturaleza humana *pobre, sujeta a penalidades y miserias*. También ahora, después de su exaltación por el Padre, el Hijo de Dios tiene unida hipostáticamente la naturaleza humana y, sin embargo, ha terminado su estado de *kenosis* (cf. v.9-11). No creemos que San Pablo hubiera hablado de *kenosis* si el Hijo de Dios, al hacerse hombre, se hubiera mostrado rodeado de gloria, como en la transfiguración (cf. Mt 17,2) o como Yahvé en las teofanías del Antiguo Testamento. Pero se privó de esa gloria, a la que como Hijo de Dios hecho hombre tenía derecho, y en eso estuvo su «anonadamiento». Es así, en consecuencia, como ha de interpretarse la expresión «forma de siervo» (v.7); no simplemente que se hizo hombre, uniéndose hipostáticamente con la naturaleza humana, cosa que también conserva ahora, sino que se hizo hombre pobre y humilde, «semejante» en todo a los demás hombres, es decir, participando de todas las debilidades de la naturaleza humana, a excepción del pecado (cf. Heb 4,15). Y en esa «condición de hombre» (v.7), no se quedó donde el común de los hombres, sino que bajó más abajo, sometiéndose a la muerte más ignominiosa, como era la muerte de cruz (v.8).

A ese estado de anonadamiento sucede un estado de exaltación o *apoteosis* (v.9-11; cf. Jn 8,50-54). Es el reverso de la *kenosis*: Cristo recibe del Padre, como premio de su humillación, la gloria a que tenía derecho y a la que había renunciado en la encarnación. Es evidente, pues, que esta *apoteosis*, antítesis de la *kenosis*, no afecta a los atributos intrínsecos de la divinidad, que nunca dejó, sino exclusivamente a sus manifestaciones externas. Así ha de interpretarse la expresión «el nombre sobre todo nombre» (v.9), expresión de sabor abiertamente semítico, donde «nombre» está en lugar de la cosa o dignidad conferida a Cristo (cf. Ef 1,21), dignidad que está por encima de toda otra dignidad o rango, y no es otra que la dignidad divina que Cristo ya tenía (v.6), pero a cuyo honor o gloria extrínseca había renunciado (v.7), y ahora le es otorgada por el Padre con la resurrección y exaltación a su diestra en los

cielos (cf. Act 2,24-33; Jn 17,5). No otra cosa quiere decir el título de «Señor» (κύριος), que es como la designación personal de Cristo a raíz de su triunfo y está como reemplazando el nombre inefable divino (v.11; cf. Rom 10,9-13; 1 Cor 8,6; 12,3; Act 1,36).

Con la expresión «en los cielos, en la tierra y en los abismos» (v.10) San Pablo quiere hacer resaltar la amplitud del «señorío» de Cristo, al que presenta como distinto de la universalidad de los seres creados y superior a todos ellos, separación y trascendencia que sólo a Dios competen (cf. Is 45,18.24). Hay autores que suponen estar ahí aludidos solamente los seres inteligentes (ángeles, hombres y demonios); pero más bien parece que San Pablo está pensando con amplitud cósmica, incluyendo todas las criaturas, racionales y no racionales (cf. Ef 1,10; Col 1,16). Todas ellas deben doblar la rodilla «al nombre de Jesús» (v.10), es decir, ante la persona de Jesús, cuyo «señorío» universal y divino ha sido proclamado por el Padre.

La última expresión «para gloria de Dios Padre» (εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός, v.11) es interpretada por algunos autores como alusiva, no a la glorificación del Padre, sino a la del Hijo, que *entra a compartir la gloria divina de Dios Padre*. Sin embargo, juzgamos que debe retenerse la interpretación tradicional, más conforme con el tenor de las palabras y que en modo alguno contradice al contexto. Cierto que se viene hablando de la glorificación de Cristo; pero es corriente en San Pablo, y también en los demás autores sagrados, referir todo, como a fin último, a la gloria del Padre, fuente y origen primero de todo (cf. Rom 11,36; 1 Cor 15,28; Ef 1,14; Jn 17,1).

Esta importante perícopa cristológica, cuyo análisis acabamos de hacer (v.6-11), tiene carácter de verdadero *himno*, integrado por cláusulas rítmicas que cantan el misterio de Cristo. Fácilmente pueden distinguirse hasta seis estrofas, que se corresponden más o menos con los versículos. Hay bastantes autores, particularmente en el campo no católico, que sostienen tratarse de un himno anterior a Pablo, que él se habría apropiado para su carta. No hay razones, sin embargo, que justifiquen tal afirmación. La doctrina encaja perfectamente en el contexto, y Pablo, autor del himno a la caridad (cf. 1 Cor 13,1-13), tenía aptitudes más que suficientes para componerlo [3].

Vida de santidad en medio de un mundo perverso. 2,12-18

**12 Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido,
no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy
ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud. 13 Pues
Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su
beneplácito. 14 Hacedlo todo sin murmuraciones ni discusiones,**

[3] Cf. L. CERFAUX, *L'hymne au Christ serviteur de Dieu:* Miscell. A. de Meyer (1946) 117-130.

[15] a fin de que seáis irreprensibles y sencillos, hijos de Dios sin
mancha, en medio de esta generación mala y perversa, entre la
cual aparecéis como antorchas en el mundo, [16] llevando en alto
la palabra de vida, que en el día de Cristo será para gloria mía
no haber corrido en vano ni haberme en vano afanado. [17] Y aun-
que tuviera que libarme sobre el sacrificio y el servicio de vues-
tra fe, me alegraría y me congratularía con todos vosotros. [18] Ale-
graos, pues, también vosotros de esto mismo, y congratulaos
conmigo.

San Pablo exhorta a los filipenses a trabajar con perseverancia y generosidad en la propia santificación. Es como una consecuencia práctica de cuanto acaba de decir sobre Cristo, primero sumiso y humillado y ahora glorioso en los cielos.

Cuando los exhorta a trabajar «con temor y temblor» (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) por su salud (v.12), no quiere decir que hayan de hacerlo con miedo y angustia de ánimo, cosa que se opondría a ese «gozo» que constantemente les pide (cf. v.18; 3,1; 4,4), sino que es algo de fórmula ya hecha (cf. 2 Cor 7,15; Ef 6,5), recomendando atención diligente a lo que se hace, solícitos de no ofender al que está sobre nosotros. Y esto es tanto más necesario, tratándose de la obra de la salud, dado que en este trabajo es Dios mismo quien actúa en nosotros «el querer y el obrar según su beneplácito» (v.13). Nuestra dependencia de El es total. Hay, pues, que mirar mucho a no resistir a esa acción divina que es la acción de la gracia, sin la cual nada podríamos hacer en orden a nuestra salvación (cf. Jn 15,5). Esto no quiere decir que hayamos de permanecer *pasivos* y esperarlo todo de Dios, pues eso estaría en abierta oposición con el *trabajad* (κατεργάζεσθε) del versículo anterior [4].

Consecuencia de esto es que no deben «murmurar» contra Dios, aunque encuentren dificultades en su camino, como murmuraron los israelitas en el desierto (cf. 1 Cor 10,10), ni «discutir» los planes de su providencia, obra de su libre beneplácito (v.14). Es así únicamente como se mostrarán «irreprensibles» e «hijos de Dios sin mancha», luciendo cual antorchas en medio de este mundo perverso (v.15; cf. Ef 5,8; Mt 5,14-16), llevando en alto la «palabra de vida», que es el mensaje evangélico, con lo que no sólo alcanzarán ellos la salud, sino que serán para Pablo, su padre en la fe, un motivo de gloria en el «día de Cristo» o *parusía* (v.16; cf. 1,6).

Y aún añade más el Apóstol: aunque él tenga que morir, coronando así todos esos trabajos por el Evangelio, existe motivo para alegrarse mutuamente (v.17-18). Que haya aquí una alusión a la posibilidad de su martirio, no parece caber duda. Hay autores que interpretan esa «libación», no de la muerte, sino de los trabajos apostólicos en general, que son una especie de muerte continua (cf. 2 Cor 4,10); pero creemos que tal interpretación hace violencia al texto. Era la «libación» una ceremonia muy en uso, lo mismo

[4] Tratando de conciliar ambas cosas, la acción de Dios y nuestra libertad, escribe San Agustín: «Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati» (*De gratia et libero arbitrio* 16: PL 44,900).

en los sacrificios de los paganos que en los de los judíos (cf. Núm 28,14), consistente en derramar sobre el altar en que se había ofrecido la víctima, o a su alrededor, un vaso lleno de licor. San Pablo se vale de ese lenguaje, aplicándolo metafóricamente al culto espiritual de los nuevos tiempos, igual que suele hacer en otras ocasiones (cf. 3,3; 4,18). Su muerte sería como una «libación» destinada a perfeccionar el sacrificio que son los fieles mismos de Filipos, cuya vida debe ser un acto de perenne adoración a Dios. No está claro si San Pablo se considera él mismo como oferente de ese sacrificio que tiene como víctima la «fe» de los filipenses, o, por el contrario, considera a los filipenses como oferentes ellos mismos del sacrificio de su vida de fe. En apoyo de esto último podría citarse Rom 12,1, donde los fieles son exhortados a ofrecer ellos mismos sus cuerpos como sacrificio agradable a Dios; mientras que, en apoyo de lo primero, puede citarse Rom 15,16-17, donde es Pablo mismo quien ofrece a Dios, como sacrificio agradable, la fe de los gentiles por él convertidos. No es fácil decidirse por una u otra de las interpretaciones. Ambas ofrecen buen sentido en este contexto.

III. PROYECTOS DE VIAJES. 2,19-30

***Probable viaje de Timoteo, y posiblemente también de Pablo, a Filipos.* 2,19-24**

**19 Espero en el Señor Jesús poder enviaros pronto a Timoteo,
a fin de que yo también cobre ánimo conociendo vuestra situa-
ción. 20 Porque a ningún otro tengo tan unido a mí que sincera-
mente se preocupe de vuestras cosas, 21 pues todos buscan sus
intereses, no los de Jesucristo. 22 Vosotros conocéis su probada
fidelidad y que, como un hijo a su padre, me sirvió en el Evan-
gelio. 23 A éste espero enviaros en seguida que sepa el resultado
de mi causa, 24 y confío en el Señor que yo mismo podré ir
pronto.**

Con toda naturalidad, como suele hacerse en las cartas familiares, el Apóstol cambia de tema y de tono, dejando la exhortación y comenzando a hablar de sus proyectos sobre viajes a Filipos.

Confía en que podrá ir él personalmente (v.24); pero de momento piensa enviarles a Timoteo una vez que conozca el resultado de su causa (v.23), y así tener noticias de ellos, que le alegrarán (v.19). Con esta ocasión hace un bello elogio de Timoteo (v.20-22), a quien los filipenses ya conocían, pues había acompañado a San Pablo cuando la evangelización de aquella ciudad (cf. Act 16,1-3. 12; 17,14), y posteriormente parece que había vuelto a pasar por allí al menos dos veces (cf. Act 19,22; 20,4-6). No sabemos si, en efecto, este viaje de Timoteo se llevó o no a la práctica.

Extraña un poco la afirmación tan general de que, a excepción de Timoteo, «*todos* buscan sus intereses, no los de Jesucristo» (v.21). No es la única vez que Pablo se queja de la falta de cola-

boración (cf. Col 4,11; 2 Tim 4,10), e incluso en esta misma carta critica la falta de pureza de intención en muchos (cf. 1,15-17); pero no son afirmaciones tan absolutas. Es evidente que en ese «todos», aun refiriéndolo exclusivamente al grupo de sus colaboradores entonces con él, hay que poner gran parte de hipérbole. La intención de Pablo es hacer resaltar la excelente disposición de Timoteo, el más «unido a él», y preocupado «sinceramente» por los intereses de los filipenses.

Viaje de Epafrodito, restablecido ya de su enfermedad. 2,25-30

**25 Entre tanto, he creído necesario enviaros a Epafrodito, nues-
tro hermano, cooperador y camarada mío, vuestro enviado y
ministro en mis necesidades, 26 puesto que está suspirando por
todos vosotros, y está angustiado, porque sabe que ha llegado
a noticia vuestra que estuvo enfermo. 27 Ciertamente que estuvo
a punto de morir; pero Dios tuvo misericordia de él, y no sólo
de él, sino también de mí, para que yo no tuviera tristeza sobre
tristeza. 28 Así, pues, le envío más prestamente, para que, vién-
dole de nuevo, os alegréis y yo quede más tranquilo. 29 Recibid-
le, pues, en el Señor con toda alegría y honrad a los que son
como él, 30 que por el servicio de Cristo estuvo a la muerte, ha-
biendo puesto en peligro su vida, para suplir en mi servicio
vuestra ausencia.**

Al paso que el viaje de Timoteo era todavía sólo proyecto, había ya un viaje decidido a Filipos, y era el de Epafrodito (v.25).

De este Epafrodito no tenemos más noticias que las que da el Apóstol en este breve pasaje de su carta. Vemos que pertenecía a la comunidad de Filipos y había sido enviado por aquellos fieles para llevar ayuda material a Pablo preso. El Apóstol se muestra agradecidísimo con él y no se cansa de repetir que le ha prestado grandes servicios. Había estado enfermo de gravedad, y de ello se habían enterado los filipenses; ahora, restablecido ya de la enfermedad, tiene deseos de volver a sus compatriotas, y Pablo se lo envía, «para que, viéndole de nuevo, os alegréis y yo quede más tranquilo». Al enviárselo, no se olvida de recomendarles que lo reciban «con toda alegría» y que le muestren estima, pues ha trabajado tan solícitamente «por el servicio de Cristo».

IV. EXHORTACION FINAL. 3,1-4,9

Cuidado con los judaizantes. 3,1-16

**1 Por lo demás, hermanos míos, alegraos en el Señor. Escri-
biros siempre lo mismo no es molesto para mí, y es para vos-
otros saludable.**

**2 Ojo a los perros, guardaos de los malos obreros, guardaos
de la mutilación. 3 Porque la circuncisión somos nosotros, los**

que servimos en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo
Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne. 4 Aunque
yo podría confiar en la carne, y si hay algún otro que crea poder
gloriarse en ella, yo más todavía. 5 Circuncidado al octavo día,
de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo nacido de
hebreos, y, según la Ley, fariseo, 6 y por el celo de ella, persegui-
dor de la Iglesia; según la justicia de la Ley, irreprensible. 7 Pero
cuanto tuve por ventaja, lo reputo daño por amor de Cristo, 8 y
aun todo lo tengo por daño, a causa del sublime conocimiento
de Cristo Jesús, mi Señor, por cuyo amor todo lo sacrifiqué y lo
tengo por estiércol, con tal de gozar a Cristo 9 y ser hallado en
El no en posesión de mi justicia de la Ley, sino de la justicia que
nos viene por la fe de Jesucristo y que procede de Dios por la fe;
10 para conocerle a El y el poder de su resurrección y la participa-
ción en sus padecimientos, conformándome a El en la muerte,
11 por si logro alcanzar la resurrección de los muertos.
12 No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado
la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance, por cuanto
yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús. 13 Hermanos, yo no
creo haberla aún alcanzado; pero dando al olvido lo que ya
queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante;
14 corro hacia la merta, hacia el galardón de la soberana vocación
de Dios en Cristo Jesús. 15 Y cuantos somos perfectos, esto
mismo sintamos; y si en algo sentís de otra manera, Dios os
hará ver eso que os digo. 16 De cualquier modo, adonde haya-
mos llegado, sigamos adelante por los mismos pasos.

Es posible que San Pablo pensase terminar aquí su carta con esa nueva recomendación a la alegría (v.1a; cf. 2,18). Así parece insinuarlo la expresión «por lo demás» (τὸ λοιπόν), fórmula que suele emplear en sus cartas cuando se acerca al final (cf. 2 Cor 13,11; Ef 6,10; 2 Tes 3,1). Sin embargo, pruebas seguras no las hay. Sea, pues, que pensase terminar y de momento le viniese a la mente la necesidad de prevenir a los filipenses contra el peligro de los judaizantes, sea que ya de antemano pensase tocar ese tema, lo cierto es que añade una nueva sección, en vista sobre todo a prevenir el peligro judaizante.

La frase «escribiros siempre lo mismo» (v.1), no está claro a qué se refiera. Algunos autores la refieren al precedente «alegraos», dada la insistencia con que en esta carta recomienda el Apóstol la alegría (cf. 2,18; 4,4); sin embargo, parece más obvio referirla a los avisos que siguen. En este caso, es necesario suponer que Pablo había tratado ya de este tema con los filipenses, sea de palabra, sea en cartas hoy perdidas. El peligro judaizante, con más o menos fuerza, era algo que estaba extendido por todas partes (cf. Act 15,1; 21,18-26; 2 Cor 11,22; Gál 2,11-14; 5,1; Col 2,16).

En la actual invectiva contra los judaizantes tiene el Apóstol términos muy duros. Los llama «perros», «malos obreros», «mutilación» (v.2). Nada tiene de extraño que les llame «malos obreros», pues su labor en la obra del Evangelio era destructiva más que constructiva; pero ¿qué quiere significar el Apóstol con los términos «perros» y «mutilación»? Suponen muchos que, llamándoles

«perros», trata de devolverles con ironía el epíteto con que el judaísmo solía designar a los paganos (cf. Mt 15,26), o que usaba ese término como sinónimo de «despreciables» o de «descarados». Más probable parece que no debe urgirse el significado del término, y la frase «ojo a los perros» (βλέπετε τοὺς κύνας) no es sino el *cave canem* que se leía a la entrada de las casas romanas, tratando el Apóstol de dar a entender a los filipenses que debían tener mucho cuidado con los judaizantes. En cuanto al término «mutilación» (κατατομή), abstracto por el concreto, es un juego de palabras despectivo con «circuncisión» (περιτομή), la cual, una vez venido Cristo, pierde todo su valor moral y queda asimilada a una simple mutilación, como en los cultos paganos (cf. 1 Re 18,28) o en las operaciones quirúrgicas (cf. Gál 5,12). Para San Pablo la verdadera circuncisión es la espiritual de los cristianos, que constituyen el verdadero Israel, y ponen su confianza en Cristo y no en la circuncisión carnal y en ser descendencia de Abraham (v.3; cf. Rom 1,28-29; 9,6-7; Gál 6,15-16).

A partir del v.4, el Apóstol entra personalmente en escena, alegando su experiencia personal, como previniendo la objeción que podían hacerle de que, si despreciaba el judaísmo, religión tan venerable, era porque no lo conocía. Empieza, pues, enumerando sus títulos, no sólo de judío, sino de judío de pura cepa y con extraordinario celo por las tradiciones patrias (v.2-6; cf. 2 Cor 11,22; Gál 1,13-14; Act 22,3-5). A pesar, sin embargo, de esa su ascendencia judía y de ese sincero celo desplegado, todas esas prerrogativas, que antes consideró como «ventaja», hoy las tiene por «daño» y «estiércol», una vez que ha conocido que sólo de Jesucristo nos viene la justificación y la salud (v.7-11). Pensar de otra manera y dar valor a esas cosas y a los bienes terrestres en general (v.8), *como si de ellos dependiera nuestra salud*, sería hacer una injuria a Cristo, mediador único y necesario (cf. Gál 2,21; Col 2,6-12). Cuando el Apóstol habla de «conocimiento» de Cristo (v.8.10), se entiende no de un conocimiento puramente abstracto, sino de un conocimiento que implica transformación interior del que lo adquiere, al irse «conformando» más y más cada día a Cristo paciente, hasta llegar a la resurrección gloriosa (cf. Rom 4,25; 6,3-11; 2 Cor 3,18; 4,10). La oposición que establece entre las dos *justicias*, la que se busca en la Ley y la que procede de Dios por la fe (v.9), es tema que ha tocado sobre todo en las cartas a Romanos y Gálatas (cf. Rom 1,17; 4,1-5; 9,30-33; Gál 2,16; 3,11-14).

Llegado a este punto de su razonamiento, el Apóstol confiesa humildemente que, no obstante haber sacrificado todo por Cristo, todavía no ha llegado a la «perfección» en la vida espiritual mediante la configuración paulatina con la muerte de El; de ahí que continúa luchando por alcanzar esa meta (v.12-14). El lenguaje está inspirado en las carreras del estadio, ordinarias en las ciudades griegas. Se imagina a sí mismo el Apóstol corriendo hacia Damasco para encadenar a los fieles; pero detrás de él salió otro corredor, Cristo, que le dio alcance y le apresó (v.12). A partir de ese momento, que divi-

dió su vida en dos mitades, se lanza a una nueva carrera detrás de Cristo, no para perseguirlo, sino para poseerlo; y, aunque ya se unió a él, todavía no lo bastante; por eso corre, buscando apresarle y poseerle más plenamente. La expresión «dando al olvido lo que ya queda atrás» (v.13), como el corredor que no piensa más que en la meta, no significa que el cristiano no deba recordar y agradecer las bondades pretéritas de Dios con él, como han hecho los santos y como hace el mismo San Pablo (cf. 1 Cor 15,10; 2 Cor 11,23); lo que quiere significar es que la vida cristiana es esencialmente *progreso* hacia una unión cada vez más estrecha con Dios, y pararse en lo conseguido como si fuera ya la meta final sería la ruina. Hay, pues, que olvidar todo lo que suponga relajación de esfuerzo en la carrera, mas no aquello que contribuya a estimular ese esfuerzo.

Los v.15-16 constituyen una especie de conclusión para los filipenses sobre el modo de enfocar el ideal cristiano. Les dice que cuantos son «perfectos», es decir, cristianos ya formados (cf. 1 Cor 2, 6; 14,20), lo cual no supone que hayan alcanzado la «perfección» (cf. v.12), deben concebir el ideal cristiano de ese modo que él ha expuesto; si ellos, por no ser todavía perfectos, piensan de otra manera, también en esto, como en otras cosas, Dios les hará ver la verdad (v.15). Pero, de cualquier modo, sea cual sea el punto a que hayamos llegado en nuestra carrera hacia la perfección, sigamos adelante, caminando según la misma regla como si estuviéramos aún en el principio (v.16). Tal parece ser la interpretación más probable de estos dos versículos, cuyo texto no es del todo claro.

Cuidado con los que aspiran a lo terreno y no a lo celeste. 3,17-21

**17 Sed, hermanos, imitadores míos, y atended a los que andan
según el modelo que en nosotros tenéis. 18 Porque son muchos
los que andan, de quienes frecuentemente os dije, y ahora con
lágrimas os lo digo, que son enemigos de la cruz de Cristo.
19 El término de ésos será la perdición, su Dios es el vientre,
y su gloria en su vergüenza, que tienen el corazón puesto en las
cosas terrenas. 20 Porque nuestra ciudadanía está en los cielos,
de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, 21 que trans-
formará nuestro cuerpo miserable, conforme a su cuerpo glo-
rioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las
cosas.**

Continúa el Apóstol tratando de orientar a los filipenses ante los peligros que amenazaban su vida de cristianos. Y, como norma de carácter general, les propone su propio ejemplo y el de sus íntimos colaboradores (v.17), ya que ellos a su vez imitan a Cristo (cf. 1 Cor 11,1).

Luego, concretando más, se refiere a una clase de hombres, que dice ser «muchos» y a quienes con lágrimas en los ojos se ve precisado a describir como «enemigos de la cruz de Cristo..., su

Dios es el vientre y su gloria en su vergüenza, que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas» (v.18-19). No es fácil saber a quiénes aluda aquí San Pablo. Bastantes autores creen que sigue hablando de los judaizantes, como en la perícopa anterior. Lo de «su Dios es el vientre», sería una alusión a las prescripciones sobre alimentos, a lo que tanta importancia se daba en la religión judía (cf. Rom 14, 14-15; Gál 2,12; Col 2,16); y lo de «su gloria en su vergüenza», aludiría a la circuncisión, realizada en las partes pudendas y tenida por máxima gloria entre los judíos. Parece, sin embargo, más probable que no se trata ya de los judaizantes, peligrosos por sus doctrinas, sino de cristianos indignos, amantes del buen vivir, peligrosos por su conducta (cf. 1 Cor 5,1-2; 6,13; 15,32). Ni ello significa que de tales cristianos hubiese «muchos» en la comunidad de Filipos; pues el Apóstol habla en general, incluyendo también otras comunidades, y sabemos que incluso entre sus más cercanos colaboradores existieron tales cristianos (cf. 2 Tim 4,10). Según esto, las expresiones «cuyo Dios es el vientre» y «cuya gloria en su vergüenza» conservarían su significado normal, con referencia al apetito sensual y a poner la gloria en cosas que nos convierten en esclavos y de las cuales más bien nos deberíamos avergonzar.

En contraste con esa clase de hombres que tienen el corazón puesto únicamente en las cosas terrenas, están los auténticos cristianos, que miran el cielo como patria propia, de donde esperan la venida de Jesucristo, que transformará sus cuerpos mortales en cuerpos gloriosos (v.20-21). Esta imagen de «ciudadanía» (πολίτευμα), muy expresiva para los filipenses, ya la había usado San Pablo anteriormente en 1,27; es una ciudadanía jurídica, a la que es preciso hacer honor con una conducta correspondiente. En cuanto a la transformación de nuestros cuerpos, que tendrá lugar en la *parusía*, es tema que el Apóstol trató extensamente en 1 Cor 15, 35-53.

Llamada a la concordia y al gozo espiritual. 4,1-9

1 Así que, hermanos míos amadísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona, perseverad firmes en el Señor, carísimos.
2 Ruego a Evodia y a Síntique tener los mismos sentimientos
en el Señor. 3 Y a ti también, fiel compañero, te ruego que ayudes a esas que han luchado mucho por el Evangelio, conmigo y con Clemente y con los demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida.
4 Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo, alegraos.
5 Vuestra benevolencia sea notoria a todos los hombres. El Señor
está próximo. 6 Por nada os inquietéis, sino que en todo tiempo, en la oración y en la plegaria, sean presentadas a Dios vuestras
peticiones, acompañadas de acción de gracias. 7 Y la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento, guarde vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús.
8 Por lo demás, hermanos, atended a cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de puro, de amable, de laudable, de

virtuoso, de digno de alabanza; a esto estad atentos, [9] y practicad lo que habéis aprendido y recibido y habéis oído y visto en mí, y el Dios de la paz será con vosotros.

A las exhortaciones precedentes, de carácter general, a las que sirve como de conclusión el v.1 de este capítulo 4, añade ahora el Apóstol algunas otras recomendaciones.

Primeramente, una de índole particular, referente a dos mujeres cristianas de Filipos, Evodia y Síntique, a las que pide concordia y que vivan en buena inteligencia (v.2). No sabemos en qué consistía la discrepancia. Unicamente sabemos que habían sido colaboradoras de Pablo, «luchando a su lado por el Evangelio» (v.3). A fin de facilitar esa concordia pide la ayuda de una persona que es llamada «fiel compañero» (γνήσιε σύζυγε), aunque este último término podría ser también un nombre propio, *Sizigos*. Trátese de nombre propio o no, no sabemos quién sea este personaje, tan particularmente unido a Pablo y a su obra [1]. Tampoco sabemos quién sea ese «Clemente», citado entre sus colaboradores (v.3). Orígenes, al que luego hicieron eco muchos autores, supuso que era el Clemente, papa romano, del que poseemos la conocida carta a la iglesia de Corinto. Pero no hay pruebas. El nombre de Clemente era entonces frecuentísimo, y en las mismas inscripciones encontradas en Filipos aparece repetidas veces. En cuanto a la expresión «el libro de la vida» (v.3), es una metáfora usada, ya en el Antiguo (cf. Ex 32, 33; Sal 69,29; Dan 12,1), ya en el Nuevo Testamento (cf. Lc 10,20; Ap 3,5; 20,15), como si Dios, al igual que solía hacerse en las familias y en los Estados, escribiese en un libro o registro el nombre de sus fieles. Ello significaba que eran como miembros de su familia y habían de juntarse luego con El en la vida eterna. Sin embargo, esto no implica nada en el asunto de la predestinación, pues el Apóstol no pretende afirmar, como algo que se le hubiese revelado, su salud final.

Terminados los avisos individuales, de nuevo el Apóstol, con un afecto paternal desbordante, da diversas recomendaciones generales respecto de la «alegría» cristiana (v.4; cf. 2,18; 3,1), de la «benevolencia» (v.5), de la confianza en la Providencia (v.6; cf. Mt 6, 25-34), de la «paz» (v.7; cf. Col 3,15; Jn 14,27). La frase «el Señor está próximo» (v.5), intercalada en este contexto, parece tener por finalidad reavivar el ánimo de los filipenses con el pensamiento de la proximidad del Señor, cosa que suele hacer con frecuencia el Apóstol en sus exhortaciones (cf. Rom 13,11-14).

Finalmente, como alimento de esa alegría y de esa vida de paz que nunca deben faltar en el cristiano, les propone un hermoso programa: dondequiera haya algo verdadero, algo noble, algo bue-

[1] Lo que sí parece claro es que se trata de un varón, no de una mujer, como pide el adjetivo masculino «fiel» (γνήσιε). Carece, pues, de fundamento la opinión de Clemente de Alejandría, que luego recoge Orígenes, aunque no la hace suya, de que se trata de la «esposa» (σύζυγος = *cónyuge*, o que lleva el mismo yugo) de Pablo. Apoyándose en esta opinión, tejió Renán una bella leyenda, diciendo que se trata de Lidia, con quien Pablo se habría casado después de bautizada (cf. Act 16,14-15). Puras fantasías, tanto más que Pablo no estaba casado (cf. 1 Cor 7,7-8).

no..., tenedlo en cuenta y hacedlo vuestro, informándolo de la savia cristiana (v.8-9). Principio éste de extraordinarias consecuencias. Todo lo humano: riquezas, ciencia, arte, literatura..., separado de Cristo, no vale nada (cf. 3,8); pero, si lo informamos de la savia de Cristo, puede tener gran valor.

EPILOGO. 4,10-23

Agradecimiento por los socorros recibidos. 4,10-20

**[10] Grande fue mi gozo en el Señor desde que vi que habéis
reavivado vuestro afecto por mí. [11] En verdad sentíais afecto,
pero no teníais oportunidad de manifestarlo. Y no es por mi
necesidad por lo que os digo esto, pues sé muy bien contentarme
con lo que tengo. [12] Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia; a todo y por todo estoy bien enseñado, a la tortura y al hambre, a abundar y a carecer.**

**[13] Todo lo puedo en aquel que me conforta. [14] Sin embargo,
habéis hecho bien tomando parte en mis tribulaciones. [15] Bien
sabéis vosotros, filipenses, que, al comienzo del Evangelio, cuando partí de Macedonia, con ninguna iglesia tuve cuenta de dado
y recibido, sino con vosotros. [16] Porque estando en Tesalónica,
más de una vez me enviasteis con qué atender a mi necesidad.
[17] No es que yo busque dádivas, sino que busco fruto que produzca interés en vuestra cuenta. [18] Tengo ya de todo, vivo en
abundancia y estoy al colmo después que recibí de Epafrodito
lo que de vosotros me trajo, olor de suavidad, hostia acepta a
Dios. [19] Mi Dios colmará todas vuestras necesidades, según sus
riquezas en gloria, en Cristo Jesús. [20] A Dios y Padre nuestro,
gloria por los siglos de los siglos. Amén.**

San Pablo no quiere terminar su carta sin agradecer expresamente a los filipenses la generosidad de sus limosnas. Es admirable la delicadeza y altura con que muestra esa gratitud, donde no faltan palabras llenas de amor y reconocimiento, pero manteniéndose siempre en el plano de independencia apostólica necesario.

La afirmación que quiere vaya en primer lugar es la de que sus limosnas le han causado gran gozo, pues demuestran el afecto que le tienen (v.10). Y aún añade, con delicadeza exquisita, que ese afecto es de siempre, pero no habían tenido ocasión de demostrárselo (v.11a). No crean, sin embargo, que lo que le mueve a hablar así es el haber podido satisfacer a sus necesidades materiales, pues sabe pasar hambre y sabe abundar, siendo Cristo quien le da fuerzas para todo (v.11b-13). Dicho en otras palabras: tiene completa libertad de espíritu para no estar atado a cosas materiales, ni de los filipenses ni de nadie.

Salvada esa su independencia apostólica y como tratando de evitar la mala impresión que pudieran haber producido sus palabras, cual si estimase en poco la ayuda recibida, reanuda el elogio de los filipenses y agradece su acción, trayendo a la memoria otras ayudas pasadas, y que sólo de ellos había aceptado (v.14-16). El

lenguaje de «dado y recibido» (v.15) es lenguaje comercial, que Pablo aplica a su caso. A las iglesias por él fundadas *daba* bienes espirituales, pero era opuesto a *recibir* de ellas, en cambio, bienes materiales, a fin de no poner obstáculo alguno a la difusión del Evangelio; únicamente hizo excepción con los filipenses, lo que era prueba de que tenía gran confianza en ellos (cf. 1 Cor 9,12; 2 Cor 11,7-12; Act 18,3; 20,33-34).

Todavía vuelve a insistir en que lo que realmente le alegra no es la «dádiva» o limosna que le han entregado, sino el «fruto» que esa dádiva produce a favor de los filipenses; ella es como un sacrificio ofrecido a Dios en olor de suavidad, y Dios es el que se encargará de la recompensa, colmándoles de toda clase de bendiciones (v.17-19).

Digno remate de esta hermosa perícopa es la doxología final, que brota espontánea en el corazón de Pablo ante el pensamiento de la liberalidad divina (v.20).

Saludos y bendición final. 4,21-23

21 Saludad a todos los santos en Cristo Jesús. Os saludan los hermanos que están conmigo. 22 Os saludan todos los santos, y principalmente los de la casa del César.
23 La gracia del Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu.

La parte dedicada a saludos es muy breve. San Pablo no menciona a nadie en concreto, sino que saluda a «todos» los fieles de Filipos en general (v.21a). Igualmente, manda saludos de los «hermanos» que están con él, sin mencionar a ninguno de estos colaboradores en particular (v.21b), y de «todos» los fieles de la ciudad en que se encuentra. Entre éstos hace mención especial de los de la «casa del César» (v.22); quizás con la finalidad de animar a los filipenses, como dándoles a entender que hasta en el mismo palacio imperial había penetrado el Evangelio. No es probable que se trate de miembros de la familia imperial, de que no quedan testimonios, sino más bien de funcionarios, esclavos y libertos, al servicio del emperador.

La despedida o bendición final (v.23) es la corriente de sus cartas (cf. Gál 6,18). Probablemente es *autógrafa*, constituyendo esa especie de firma o garantía de autenticidad, de que expresamente habla en otros lugares (cf. Col 4,18).

EPISTOLA A LOS COLOSENSES

INTRODUCCION

La iglesia de Colosas

Era Colosas, a cuyos fieles Pablo dirige esta carta (cf. 1,2), una ciudad de Frigia, situada en el valle del río Lico, afluente del Meandro. En el mismo valle se encontraban también Laodicea y Hierápolis, ciudades con las que Colosas mantenía fáciles y constantes relaciones (cf. Col 4,13-16). Parece que en tiempos antiguos, a juzgar por las alusiones que hacen a ella Herodoto y Jenofonte, Colosas había sido ciudad de bastante importancia [1]. Sin embargo, en tiempos de San Pablo había perdido su antigua preponderancia y esplendor, eclipsada por su vecina Laodicea, que era la capital del distrito, habiendo quedado reducida a una pequeña villa [2].

No consta que San Pablo estuviera nunca personalmente en Colosas. Desde luego, San Lucas, en el libro de los Hechos, al referirnos los viajes de San Pablo, no nombra nunca esa ciudad. Además, el mismo San Pablo da a entender que no conocía personalmente a los colosenses (cf. Col 2,1). El fundador de aquella iglesia había sido Epafras, su fiel colaborador, del que hace en la carta un cálido elogio (cf. 1,7; 4,12-13). Parece que este Epafras era natural de Colosas, y probablemente, lo mismo que Filemón, natural también de Colosas (cf. Col 4,9; Flm 10-12), había sido convertido a la fe por San Pablo durante su larga permanencia en Efeso, desde donde la fe, según testimonio del libro de los Hechos, había sido difundida a «todos los habitantes de Asia» (cf. Act 19,10). Con todo, la comunidad cristiana de Colosas estaba íntimamente ligada al Apóstol, como lo demuestra esta carta, y el mismo Apóstol esperaba visitarles personalmente, conforme promete a Filemón (cf. Flm 22).

Parece que los cristianos de Colosas procedían en su mayoría del gentilismo (cf. 1,21; 2,13); aunque tampoco faltasen algunos de entre los judíos (cf. 2,16; 3,11), que sabemos eran numerosos en Frigia (cf. Act 2,10).

Ocasión de la carta

Esta carta está íntimamente relacionada con la de los Efesios, no sólo por su sorprendente parecido literario, sino también por haber sido escrita en las mismas fechas. Ambas fueron llevadas a su destino por el mismo portador Tíquico (cf. Ef 6,21-22; Col 4,7-9) y, al igual que la de Filemón, parece que las escribió el Apóstol

[1] Cf. HEROD., *Hist.* 7,30; JENOF., *Anab.* 1,2.
[2] Cf. ESTRABÓN, *Geogr.* 12,8; PLINIO, *Hist. Nat.* 5,41.

durante su primera cautividad romana, más bien hacia el final, conforme expusimos en la introducción a la carta a los Efesios.

No hay ningún testimonio por el que conste de modo explícito cuál fue la ocasión que motivó esta carta a los Colosenses. Sin embargo, indirectamente parece desprenderse con bastante claridad de los datos suministrados por la carta misma. Sabemos, en efecto, que Epafras llegó de Colosas e informó al Apóstol de la situación de aquella comunidad (cf. 1,7-8). Incluso es probable que su viaje fuese hecho precisamente con esa finalidad. Las noticias que le da son en general buenas (cf. 1,8; 2,5); pero, por la manera cómo contesta el Apóstol, se ve que le informó también de ciertos peligrosos errores que comenzaban a difundirse entre aquellos cristianos y ponían en grave peligro la pureza de su fe. Es posible que el mismo Epafras hubiese luchado ya fuertemente contra esos errores, y a eso aludiría el inusitado elogio que el Apóstol le tributa: «Yo le rindo testimonio de que se toma mucho trabajo por vosotros y por los de Laodicea y Hierápolis» (4,13). El peligro, aunque quizás no tan acentuado, debía de venir de antiguo, pues el mismo Pablo lo había previsto ya en su discurso de despedida a las iglesias de Asia (cf. Act 20,29-30).

¿Cuáles eran esos errores? El precisar su naturaleza es muy difícil. Apenas tenemos otros datos que los suministrados por la carta y, como suele suceder siempre que escribimos, refiriéndonos a una situación concreta conocida de los destinatarios, Pablo habla de los errores de Colosas en forma para los demás bastante oscura. De ahí que ha habido entre los autores dedicados a estos estudios mucho desconcierto. Unos hablan de doctrinas gnósticas, otros de doctrinas irénicas, otros de sincretismo helenístico, otros de doctrinas pitagóricas, maniqueas, epicúreas, etc. Pero ya J. B. Lightfoot, en el siglo pasado, y en estos últimos años M. E. Percy y J. Dupont entre otros, se inclinan a la tesis de que se trata de errores de carácter judaizante. Hoy esta tesis se va imponiendo, y a ello han contribuido mucho los descubrimientos de Qumrân. Parece que esos judíos de Colosas, cuyos errores ataca San Pablo, pertenecían a la misma corriente esenia que encontramos en Qumrân, con ideas muy parecidas. Se trata de un judaísmo mucho más libre que el de las escuelas fariseas de Jerusalén, imbuido de tendencias gnósticas, o quizás mejor pregnósticas, si es que preferimos reservar el término «gnosis» para el gnosticismo ya más perfilado del siglo II [3]. Se

[3] Hablando en general, podemos definir el *gnosticismo* como un esfuerzo del pensamiento humano por dar una explicación filosófica a las verdades de la religión. Decían que la «gnosis» debía sustituir a la fe, que da a veces soluciones demasiado simplistas.

Partían los gnósticos de este principio: una idea muy elevada de Dios, al que solían designar con los términos de *Abismo* o gran *Silencio*, y una idea muy baja de la materia, concebida como algo en sí malo, que inducía al hombre a alejarse de Dios. ¿De dónde había procedido la materia? No es posible que del Dios trascendente y bueno. Por eso, a fin de dar una explicación, suponían, entre Dios y la materia, una serie de seres intermediarios o *eones*, de los que los primeros emanaron directamente de Dios, y de ésos, otros, y así sucesivamente, cada vez menos perfectos. La serie total de esos eones formaba el *pleroma* divino. En un determinado momento de la serie, uno de esos eones prevaricó y fue excluido del pleroma de Dios, produciendo él a su vez nueva serie de eones, malos como él e inferiores a los eones de la otra serie. Este *eón* prevaricador, al que los gnósticos suelen designar con el término de

especulaba sobre todo con el mundo angélico, considerado como intermediario entre el Dios invisible y los seres materiales. A esos seres angélicos, interpuestos entre Dios y el hombre, se atribuía gran importancia en la dirección y marcha del mundo. Uníase a esto, sin duda por respeto a las potencias angélicas, un rígido ascetismo, con la obligación de determinadas prescripciones de pureza, celebración especial de determinados días y abstención de determinados alimentos (cf. 2,16). Todo esto encontraba el terreno muy abonado en Frigia, cuyos habitantes eran sumamente inclinados a las especulaciones y a los cultos misteriosos.

Pablo vio claramente el peligro, y, para evitarlo y poner las cosas en su punto, escribe esta carta, que bien pudiera calificarse de tratado polémico. Aunque la dirige a los colosenses, piensa también en las otras iglesias vecinas, que más o menos se encontraban en la misma situación, y por eso manda que, una vez leída, la pasen a esas iglesias (cf. 4,16).

Contenido y disposición

La característica de esta carta es su *cristología.* Es lógico, después de lo que acabamos de exponer. Todas esas especulaciones sobre el mundo angélico, al que se atribuía tanta importancia, entrañaban un grave peligro: *que sufriese mengua la posición de Cristo,* único mediador entre Dios y los hombres. Por eso Pablo, desde el principio hasta el fin, trata de hacer resaltar la dignidad única de la persona de Cristo, ya se considere en sí mismo, ya en sus relaciones con el mundo, donde tiene en todo la primacía.

En el desarrollo de su tesis, Pablo acepta el terreno de lucha que le presentan sus adversarios. Admite, pues, la existencia y actividad de esas potencias celestes de que ellos tanto hablaban, asimilándolas a los ángeles de la tradición judía; pero, si acepta hablar de ellas, es para colocarlas en su justo puesto, lo mismo en el plan de la creación (cf. 1,16) que en el de la redención (cf. 2,15), sometidas siempre a Cristo, el divino mediador. Aunque lo que sobre todo le interesa tratar es la *salud de la humanidad,* las necesidades de la polémica le llevan a referirse también a la amplitud cósmica de la acción de Cristo (cf. 1,15-20; 2,9-10).

Podemos distinguir perfectamente dos partes: una más *especulativa,* en que el Apóstol expone a sus lectores la trascendencia divina de la persona de Cristo y la eficacia de su obra redentora, en contraposición a las falsas doctrinas con que algunos pretendían seducirles (1-2), y otra más *práctica,* desarrollando la idea, tan hermosa como fecunda, de la vida nueva en Cristo (3-4).

Damos a continuación un breve esquema de la carta:

Demiurgo, habría sido el que creó el mundo material y al hombre, y se correspondería con el Dios de los judíos, de que se habla en el Antiguo Testamento.

Sin embargo, para los gnósticos el *hombre* no es enteramente malo. Un eón de la primera serie habría colocado en la materia un *germen divino,* que se halla en ella prisionero y perseguido por el Demiurgo.

Introducción (1,1-14).

Saludo epistolar (1,1-2) y acción de gracias (1,3-14).

I. *Dignidad supereminente de Cristo* (1,15-2,23).

a) La persona y la obra de Cristo (1,15-23).

b) Participación de Pablo en la obra de Cristo (1,24-2,3).

c) Puesta en guardia contra las falsas doctrinas que ofenden la fe debida a Cristo (2,4-23).

II. *Consecuencias morales* (3,1-4,6).

a) La unión con Cristo, principio de vida nueva (3,1-17).

b) La familia cristiana (3,18-4,1).

c) El espíritu apostólico (4,2-6).

Epílogo (4,7-18).

Noticias personales (4,7-9), saludos (4,10-17) y bendición final (4,18).

BIBLIOGRAFÍA: véase p.563

INTRODUCCION. 1,1-14

***Saludo epistolar.* 1,1-2**

1 Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios, y el
hermano Timoteo, 2 a los santos y fieles, hermanos en Cristo,
que moran en Colosas: la gracia y la paz con vosotros de parte
de Dios, nuestro Padre.

Es el saludo usual que Pablo emplea al principio de sus cartas. Casi idéntico al de la carta a los Efesios (Ef 1,1-2), a cuyo comentario remitimos, así como a los lugares de referencia allí indicados.

De Timoteo, nombrado también en el saludo de otras varias de las cartas (cf. 2 Cor 1,1; Flp 1,1; 1 y 2 Tes 1,1; Flm 1), cabe decir que fue uno de los más íntimos colaboradores de Pablo, al que acompañaba casi constantemente. Su primer contacto con el Apóstol es narrado en Act 16,1-3.

***Acción de gracias y oración por los colosenses.* 1,3-14**

3 Incesantemente damos gracias a Dios, Padre de nuestro Se-
ñor Jesucristo, en nuestras oraciones por vosotros, 4 pues hemos
sabido de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis
hacia todos los santos, 5 en vista de la esperanza que os está
reservada en los cielos, de la cual tuvisteis noticia por la palabra
verdadera del Evangelio, 6 que os llegó, y como en todo el mun-
do, también entre vosotros fructifica y crece desde el día en que
oísteis y conocisteis la gracia de Dios en su pureza, 7 según que
la aprendisteis de Epafras, nuestro amado consiervo, que es por
nosotros fiel ministro de Cristo, 8 el cual nos ha dado a conocer
vuestra caridad en el Espíritu.

9 Por esto, también desde el día en que tuvimos esta noticia,
no cesamos de orar y pedir por vosotros; para que seáis llenos

del conocimiento de la voluntad de Dios, con toda sabiduría e inteligencia espiritual,
10 y andéis de una manera digna del Señor, procurando serle gratos en todo, dando frutos de toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios,
11 corroborados en toda virtud por el poder de su gloria, para el ejercicio alegre de la paciencia y de la longanimidad en todas las cosas,
12 dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz;
13 el cual nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor,
14 en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados.

Al saludo sigue la acción de gracias a Dios por los favores concedidos a los colosenses (v.3-8). Estos favores los concreta San Pablo sobre todo en las tres virtudes teologales que, como en otros muchos lugares (cf. 1 Cor 13,13; Ef 1,15-18; 1 Tes 1,3; 5,8), también aquí enumera juntas (v.4-5). Es de notar el hincapié que hace en la «esperanza», a la que considera subordinadas en cierto sentido la fe y la caridad (v.5). Y es que San Pablo no concibe una fe y una caridad que estén separadas del deseo del cielo y de poseer a Dios, que es lo que aviva en nosotros aquellas virtudes (cf. Rom 8,18-24; Ef 6,6-9; 1 Tim 6,19). Después de esa enumeración de las tres virtudes teologales, que contempla gozoso en los colosenses, les recuerda, igual que suele hacer en otras cartas (cf. 1 Cor 1,4-7; Gál 3, 1-2; 1 Tes 1,4-7), cómo fue la fundación de su iglesia (v.6-8). De «Epafras» ya hablamos en la introducción a esta carta; si le llama «consiervo» (v.7; cf. Flm 23), parece ser en razón de la asistencia que le estaba prestando con una especie de cárcel voluntaria. También le da ese mismo título a Tíquico (cf. 4,7). La expresión «como en todo el mundo» (v.6), aunque tiene su parte de hipérbole (cf. Act 2,5), indica bien a las claras que para San Pablo el mensaje de Cristo es esencialmente *católico*, no privilegio para un pueblo o una raza, y la predicación en Colosas no era sino una pequeña migaja de ese amplio movimiento mundial.

En los v.9-14 cambia un poco el tono de la acción de gracias, convirtiéndose en oración de súplica. Quizás podamos ya entrever aquí los serios temores del Apóstol ante el peligro de una desviación doctrinal en los colosenses. Ardientemente pide a Dios que les dé un conocimiento profundo, que se traduzca en obras, de la «voluntad de Dios» sobre ellos. Al hablar (v.9) de «sabiduría e inteligencia *espiritual*» (σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ), se refiere a los dones de sabiduría e inteligencia, que el Espíritu Santo infunde en el corazón de los cristianos (cf. 1 Cor 12,8; Ef 1,8) para que sepan juzgar de las cosas rectamente, en función de nuestro fin sobrenatural, cosa que es privilegio de los discípulos de Cristo y falta a los sabios de este mundo (cf. 1 Cor 2,14-15; Flp 1,9; 2 Tim 2,7). Cierto que los colosenses, como en general los cristianos, se encontrarán en su vida con tentaciones y pruebas duras, pero nada de eso debe ser capaz de hacerles perder su «paciencia» y quitarles su «alegría» (v.11), dando continuamente gracias a Dios Padre por haberles llamado a

participar de la «herencia de los santos» (v.12). Esta «herencia» es la salud mesiánica, cuya consumación definitiva tiene lugar en la gloria, que es reino de la luz (cf. Ef 1,11-14; 5,7-13; Act 26,18). Pablo, al llegar aquí, cambia el pronombre de segunda persona en el de primera, colocándose también él («*nos* libró..., *tenemos* la redención») entre aquellos a quienes Dios ha sacado del poder de las tinieblas y trasladado al reino de la luz, que es el reino del «Hijo de su amor» [1], que nos ha redimido de nuestra condición de esclavos (v.13-14; cf. Rom 3,24-25). Este dualismo *tinieblas-luz*, tan frecuente en el lenguaje de San Pablo y de San Juan, lo encontramos también muy usado en la literatura de Qumrân, de la que no hay inconveniente en admitir cierta dependencia literaria [2].

I. DIGNIDAD SUPEREMINENTE DE CRISTO. 1,15-2,23

La persona de Cristo. 1,15-20

15 El es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; 16 porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por El y para El. 17 El es antes que todo, y todo subsiste en él. 18 El es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía en todas las cosas; 19 porque plugo a Dios que en El habitase toda la plenitud 20 y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo.

Comienza aquí la parte doctrinal de la carta, que continuará hasta el final del c.2. San Pablo, a vista del peligro en la fe que amenazaba a los colosenses, de que le informó Epafras, trata de instruirles al respecto. Y primeramente, en la presente perícopa, les habla de la persona misma de Cristo. Es uno de los pasajes cristológicos más completos de todo el epistolario paulino, síntesis admirable de las prerrogativas de Cristo: en relación a Dios, a la creación, a la Iglesia. Es de notar la claridad con que aparece en este pasaje la unidad de persona en Cristo, al que San Pablo atribuye actividad trascendente en la creación y manifestaciones históricas en la redención. Ese ser concreto es la persona única del Hijo de Dios, hecho hombre.

Por lo que respecta a la relación hacia Dios, San Pablo designa a Cristo como «la imagen (εἰκών) de Dios invisible» (v.15). Ya en una carta anterior le había aplicado esa misma expresión (cf. 2 Cor 4, 4). También del hombre dice que es «imagen» de Dios, sea en el orden natural (cf. 1 Cor 11,7), sea en el sobrenatural (cf. 3,10);

[1] La expresión «Hijo de su amor» es un hebraísmo, que equivale a «Hijo *amado*», fórmula mucho más corriente (cf. Mc 1,11; 9,7; Lc 20,13).

[2] Cf. K. G. Kuhn, *Die in Palastina gefundenen hebraischen Texte und das Neue Testament:* Zeitschrift für Th. und Kirche 11 (1950) 192-211.

pero, evidentemente, Cristo lo es de manera mucho más perfecta. Solamente Cristo, en virtud de la generación eterna del Padre, es la imagen sustancial y perfecta, que reproduce y refleja adecuadamente las infinitas perfecciones de Dios invisible, haciéndolas visibles a través de su humanidad (cf. 1 Tim 6,16; Heb 1,3; Jn 1,18).

Por lo que respecta a la relación de Cristo con el mundo creado, San Pablo hace varias afirmaciones capitales: «primogénito (πρωτότοκος) de toda criatura..., en El (ἐν αὐτῷ) fueron creadas todas las cosas de cielo y tierra, visibles e invisibles..., todo creado por El y para El (δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν)..., es antes que todo (πρὸ πάντων) y todo subsiste (συνέστηκεν) en El» (v.15-17). Aunque no todas las expresiones del Apóstol son fáciles de interpretar, y del significado concreto de algunas cabe discusión, la idea general es clara: *Cristo está por encima de toda la creación, en cuyo origen ha influido y a la que sigue dando consistencia.* Cuando el Apóstol habla de «primogénito de toda criatura» (v.15), creen algunos que se está aludiendo a la *preexistencia* de Cristo, dando al término «primogénito» su valor etimológico de anteriormente engendrado; otros, por el contrario, tomando el término «primogénito» en sentido más bien histórico y jurídico, creen que se alude a su *preeminencia* respecto de todas las criaturas, cual la tiene el primogénito respecto de sus hermanos. Lo más probable es que haya que juntar ambos aspectos. Sabemos, en efecto, que entre los judíos el «primogénito» tenía la primacía de dignidad como consecuencia de su primacía o prioridad en el tiempo. Lo mismo diría San Pablo de Cristo: prioridad temporal respecto de todas las criaturas y, consiguientemente, primacía o mayorazgo respecto de todas ellas. Lo que ciertamente debe excluirse es que Cristo, por el hecho de ser considerado como «primogénito de toda criatura», deba ser incluido *entre las criaturas.* Absolutamente hablando, la expresión podría ser entendida de ese modo, al igual que cuando se le llama «primogénito de entre los muertos» (v.18); pero esa interpretación queda excluida hasta la evidencia por las afirmaciones que siguen, cuando se dice de Cristo que «todo fue creado en El, por El y para El», y que es «antes que todo, y todo subsiste en El» (v.16-17). La especificación «cosas del cielo y de la tierra, visibles e invisibles, tronos», etc. (v.16; cf. Ef 1, 21), tratando de recalcar que nada queda fuera del influjo de Cristo, da todavía más fuerza al argumento. Todas esas expresiones demuestran claramente que Cristo está en un rango único, fuera de la serie de criaturas [3].

[3] Cuando dice San Pablo que todo ha sido creado «en El» (v.16), es decir, en Cristo ¿qué quiere significar? Hay autores que ven ahí una alusión a la causalidad *ejemplar* de Cristo en el sentido de que todas las cosas creadas, antes que en la realidad, tuvieron existencia en el Verbo, como la tiene un palacio, antes de ser construido, en la mente del arquitecto. Sin embargo, no consta que esa doctrina *ejemplarista,* tan cara a la filosofía platónica, esté en el pensamiento del Apóstol. Más bien parece que la expresión «en El», equivalente prácticamente de «subsiste en El» del v.17, significa que Cristo es centro de unidad y cohesión de todas las cosas creadas, que están como suspendidas ontológicamente de El. En realidad vendría a ser la misma idea de «recapitulación» de Ef 1,10.

En cuanto a la expresión «por El» (δι' αὐτοῦ), también es discutida su interpretación. Para algunos autores se trataría de causalidad *eficiente primaria,* que compete a Cristo como Dios, sin que se incluya para nada la idea de instrumentalidad o mediación. Sin embargo, hemos de

Sigue ahora, en los v.18-20, la descripción de la persona de Cristo en su condición de Redentor. Ambas ideas, creación y redención, están íntimamente ligadas para San Pablo: si Cristo fue quien en un principio creó todas las cosas, es también El quien luego las va a pacificar y armonizar, una vez disgregadas por el pecado. La afirmación de que es «cabeza del cuerpo, que es la Iglesia» (v.18), riquísima de contenido, ya queda explicada en otros lugares (cf. Rom 12,4-5; 1 Cor 12,12-27). De parecido significado, aunque bajo otra imagen, es la afirmación de que es «principio, primogénito de entre los muertos» (ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Parece que estos dos incisos: «principio» y «primogénito de entre los muertos», no constituyen dos afirmaciones independientes, sino que aluden a una misma cosa, diciendo de Cristo que es el primero, el que inició la marcha gloriosa hacia la resurrección; no sólo en orden de tiempo, sino también por su influjo en los demás resucitados (cf. Rom 4,25; 1 Cor 15,20-23). Y todas esas prerrogativas: «para que tenga la primacía en todas las cosas» (v.18), es decir, tanto en el orden de la creación material como en el de la renovación espiritual.

Razón última de esta preeminencia de Cristo ha sido la voluntad del Padre, que quiso que «en El habitase toda la plenitud (πᾶν τὸ πλήρωμα) y por El reconciliar... todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (v.19-20). ¿A qué alude San Pablo con la palabra «plenitud»? Bastantes autores, siguiendo a Santo Tomás, interpretan el término «plenitud» como alusivo a la suma de gracias y perfecciones que competen a Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, «de cuya suma o plenitud, como dice San Juan, participamos todos» (cf. Jn 1,16). Otros, pensando en que, poco después, el mismo San Pablo habla de «plenitud *de la divinidad*» (cf. 2,9), opinan que el mismo sentido debe darse aquí al término «plenitud», sin que esto excluya, claro está, la consiguiente plenitud de gracias y perfecciones de que habla Santo Tomás. Creemos que también aquí, conforme a las explicaciones ya dadas al comentar Ef 1,23 y 3,19, el término «plenitud» (πλήρωμα) tiene un sentido técnico especial. San Pablo aludiría al *cosmos* o mundo universo, que considera *lleno* de Dios (cf. Is 6,3; Jer 23,24; Sal 139,8; Sab 1,7; 1 Cor 10,26) y que, muy en consonancia con el uso de la época, no tiene

reconocer que la preposición διά, aunque pueda tener ese valor (cf. Rom 11,36; 1 Cor 1,9), suele indicar *mediación*, es decir, algo intermedio a través del cual obra otro agente primario (cf. Rom 15,18; Gál 3,19; Tit 3,5). Creemos que también aquí puede retener ese sentido; no en cuanto que Cristo sea causa instrumental de la creación en sentido estricto, cosa incompatible con su condición de verdadero Dios, sino en cuanto que obra como agente que recibe del Padre toda su actividad, lo mismo que todo su ser, pudiendo ser considerado, según nuestra manera humana de ver, como algo intermedio entre las cosas creadas y el Padre, a quien la Escritura designa como fuente o principio primero en la obra de la creación (cf. 1 Cor 8, 6; Heb 1,2).

Por lo que respecta a la expresión «para El», no parece ofrecer duda su sentido: Cristo es considerado como *causa final* de la creación. Esto en otros lugares suele decirse del Padre (cf. Rom 11,36; 1 Cor 8,6; Ef 1,14); pero no hay que olvidar que Cristo y el Padre están íntimamente compenetrados (cf. Jn 5,19; 14,10). Es siempre la misma idea, aunque bajo aspectos diversos. Si Dios Padre, principio y fuente primera de todo, es considerado como culminación y fin supremo en el reino escatológico (cf. 1 Cor 15,28), eso no excluye que también Jesucristo, con especial relación al mundo creado en virtud de la encarnación, sea considerado como fin de la creación.

inconveniente en designar con el término *pléroma*. A la cabeza de este cosmos o *pléroma* de Dios, y no sólo a la cabeza de la raza humana, ha sido colocado Cristo, «recapitulando en sí todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra» (cf. Ef 1,10). Precisamente porque en El «habita», es decir, le está como incorporado todo el cosmos o *pléroma* de Dios, es por lo que puede realizar ese influjo pacificador universal a que se alude en el v.20. Dicha «pacificación» no arguye la salud *individual* de todos, sino la salud *colectiva* del mundo, con su retorno al orden y a la paz, y sólo será perfecta al fin de los tiempos, cuando, vencidos todos los enemigos, el Hijo entregue el reino a Dios Padre para que «sea Dios todo en todas las cosas» (cf. 1 Cor 15,24-28; Rom 8,19-23; 2 Tes 1,8-9). San Pablo tiene interés en hacer resaltar que nada en el cosmos queda excluido de ese influjo pacificador de Cristo; de ahí que no se contente con decir «todas las cosas», sino que especifique: «así las de la tierra como las del cielo» (v.20), la misma expresión que había empleado al hablar de la creación (v.16). Ni parece necesario tratar de concretar en qué pueda consistir esa pacificación «en los cielos». Probablemente San Pablo lo que pretende es extender la perspectiva, dado que todo el cosmos, incluso el mundo angélico, debe entrar a formar parte en este concierto armónico y universal que trajo consigo la muerte de Cristo. Algo parecido a lo que dice del mundo inanimado (cf. Rom 8,19-22).

La obra redentora de Cristo y los colosenses. 1,21-23

21 Y a vosotros, que erais en otro tiempo extraños y enemigos
de corazón por las malas obras, 22 ahora os ha reconciliado en su
cuerpo de carne, por su muerte, para presentaros santos e in-
maculados e irreprensibles delante de El, 23 si perseveráis firme-
mente fundados e inconmovibles en la fe y no os apartáis de la esperanza del Evangelio que habéis oído, que ha sido predicado a toda criatura bajo los cielos, y cuyo ministro he sido constituido yo, Pablo.

Hablando de la persona de Cristo, dijo San Pablo que «por la sangre de la cruz» había reconciliado y pacificado todas las cosas (v.20; cf. Rom 3,24-25); ahora (v.21-23) hace una aplicación particular al caso de los colosenses.

Les recuerda su condición anterior de «extraños y enemigos» de Dios (v.21; cf. Ef 2,11-12; 4,17-19), cambiada ahora por la de «santos e inmaculados e irreprensibles delante de El» (v.22; cf. Ef 1,4; 5,27). Esta terminología, para describir el estado de perfección moral en que la obra redentora de Cristo coloca al hombre, está inspirada en las cualidades requeridas para las víctimas en los sacrificios (cf. Lev 22,17-25). Dice el Apóstol que Dios ha operado esa reconciliación mediante la muerte que Cristo padeció «en su cuerpo de carne» (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), es decir, en su cuerpo pasible y mortal, donde virtualmente estaba incluido todo el género humano (v.22; cf. Rom 8,3; 2 Cor 5,21; Gál 3,13-14;

Ef 2,14). Mas para que ese nuevo estado, añade, sea un hecho en cada uno de los colosenses es necesario de parte suya que permanezcan firmemente cimentados en la fe, sin apartarse de la esperanza que promete el Evangelio, tal como lo oyeron de Epafras, y del que él ha sido constituido ministro (v.23; cf. v.4-8; 1 Cor 9,16-18).

Participación de Pablo en la obra de Cristo. 1,24-29

24 Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y su-
plo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su
cuerpo, que es la Iglesia. 25 De ella soy yo ministro en virtud de la
dispensación divina a mí confiada en beneficio vuestro, para lle-
var a cabo la predicación de la palabra de Dios, 26 el misterio
escondido desde los siglos y desde las generaciones y ahora ma-
nifestado a sus santos, 27 a quienes quiso Dios dar a conocer
cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles,
que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria. 28 Al cual
nosotros anunciamos, amonestando a todos los hombres e ins-
truyéndolos en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos per-
fectos en Cristo, 29 por lo cual me fatigo, luchando con la ener-
gía de su fuerza, que obra poderosamente en mí.

La mención que el Apóstol hizo del Evangelio y de la misión a él confiada al respecto (cf. v.23) le lleva a hablar del cumplimiento de esa su misión. A ella consagra su vida, en libertad o en prisión, y con ese fin lucha y se fatiga sin desmayo.

Comienza por decir que los sufrimientos en la difusión del Evangelio no sólo no le abaten, sino que le son fuente de alegría, pues contribuyen al crecimiento de la Iglesia, cuerpo de Cristo (v.24; cf. v.18). Se ha discutido mucho sobre el sentido de la frase «suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν ϑλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου). ¿Es que los padecimientos de Cristo no eran ellos solos suficientes para salvar a los hombres? Evidentemente, sí. Sabemos, en efecto, que la pasión y muerte de Cristo fue de valor infinito, capaz para redimir del pecado no sólo a los hombres del mundo actual, sino a todos los de todos los mundos posibles. ¿Qué es, pues, lo que quiere decir el Apóstol? Hay bastantes autores, siguiendo a Santo Tomás, que explican la frase de esta manera: la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, debe ser en todo conforme a su cabeza, ni participará de su gloria sino participando de sus padecimientos (cf. Rom 8,17 y 29); ahora bien, Jesucristo, la cabeza, ya padeció lo que le correspondía y estaba en los designios del Padre (cf. Jn 17,4; 19,30), pero falta por padecer lo que corresponde a los miembros para conformarse a la cabeza, debiendo cada uno tomar su parte, hasta que se colme la medida establecida por el Padre. No es, pues, que falte algo a los sufrimientos *personales* de Cristo, que fueron de valor infinito y cuales debían ser, sino que donde falta, y Pablo trata de completar por lo que a él toca, es en los padecimientos previstos por Dios para el Cristo *místico*.

Otros autores, sin embargo, sin negar la verdad de lo anteriormente afirmado, creen que no hay base alguna para interpretar en ese sentido la frase del Apóstol, al menos si lo que se pretende es dar su sentido *literal*. Lo que vendría a decir San Pablo, según estos autores, es lo siguiente: Jesucristo, para establecer su Iglesia, hubo de padecer y sufrir no sólo en su pasión y muerte, que es lo que constituye propiamente el acto redentor, sino también con infinidad de tribulaciones a lo largo de su vida, en orden a dar a conocer su doctrina o mensaje de salud; pues bien, bajo este aspecto, la obra de Cristo quedó muy incompleta, y aquellos trabajos han de ser continuados y como completados por los de los predicadores evangélicos, si es que la salud conseguida por el acto redentor de Cristo ha de llegar *de hecho* a todos los hombres. Muy bien, pues, puede decirse que los trabajos de Cristo en orden a la conversión del mundo quedaron incompletos, y son los predicadores evangélicos quienes los han de continuar, padeciendo cárceles y persecuciones, como está sucediendo a Pablo, *supliendo* de ese modo lo que hubiera de padecer Cristo si estuviese presente. Ni ello es mengua alguna para Cristo, cual si hubiese dejado las cosas sin terminar, pues, como dirá luego el mismo San Pablo, es de Cristo de quien los predicadores reciben fuerza y energía para realizar sus trabajos (cf. v.29). Y si para Cristo no es mengua, para nosotros los hombres es un honor, al poder participar de ese modo, unidos a Cristo, en la gran obra de la redención del mundo. Nos parece que es ésta la mejor explicación [4].

Lo que San Pablo dice después (v.25-29) es ya más fácil de entender. Afirma primeramente su condición de *servidor* de la Iglesia, habiendo recibido de Dios la misión de predicar, sobre todo, a los gentiles, entre los cuales se encuentran los colosenses (v.25; cf. Rom 15,15-16; Gál 1,15-16). Esa predicación lleva consigo el anuncio del «misterio», por largo tiempo escondido y ahora «manifestado a sus santos» (v.26). Para San Pablo «el misterio» equivale a plan divino de salud en Cristo, con extensión a todos los hombres, abolida la distinción entre judíos y gentiles (cf. Rom 16,25-26; Ef 1,9-10; 3,3-9). Aquí propiamente no describe en qué consista, pero claramente lo deja entender en las expresiones «Cristo en vosotros» (v.27), «amonestando a *todos* los hombres... a fin de presentarlos a *todos* perfectos en Cristo» (v.28). Difícil encontrar fórmula más condensada de lo que es el «misterio» que esas palabras «Cristo en vosotros», dichas a los colosenses, procedentes del gentilismo. Antes de su conversión, los colosenses eran, al igual que los demás gentiles, gentes sin esperanza, sin Cristo, sin Dios en el mundo (cf. Ef 2,12); ahora, unidos a Cristo y formando con El un cuerpo único (cf. Ef 2,16; 3,6), cami-

[4] Nada decimos de otra opinión, muy del gusto de algunos autores modernos, para quienes la expresión «tribulaciones de Cristo» aludiría, no a los padecimientos de Cristo, sino a los padecimientos de Pablo soportados a semejanza e imitación de Cristo. El genitivo *de Cristo* sería un genitivo de *semejanza* o, como algunos gustan de llamarle, genitivo *místico*, dado que el cristiano, según la concepción de San Pablo, es una reproducción mística del Cristo físico. Cf. J. M. González Ruiz, *Lo que falta a las tribulaciones de Cristo:* Anthologica Annua II (Roma 1954) 179-206.

nan confiados hacia «la gloria» celestial, donde les espera Cristo (cf. 1 Cor 15,23). Dice el Apóstol que trata de instruirles «en toda *sabiduría*», a fin de presentarlos «*perfectos* en Cristo» (v.28). Sobre el concepto de «sabiduría» y de «perfectos», ya hablamos al comentar 1 Cor 2,6.

Preocupación de Pablo por la fe de los colosenses. 2,1-15

1 Pues quiero que sepáis qué lucha sostengo por vosotros
y por los de Laodicea y por cuantos no han visto mi rostro en
carne, 2 para que sean confortados sus corazones y, estrecha-
mente unidos en la caridad, alcancen todas las riquezas de la
plena inteligencia y conozcan el misterio de Dios, que es Cristo,
3 en el que se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría
y de la ciencia.
4 Esto os digo para que nadie os engañe con argumentos
capciosos; 5 pues aunque estoy ausente en la carne, en el espí-
ritu estoy en medio de vosotros, alegrándome de vuestro buen
concierto y de la firmeza de vuestra fe en Cristo. 6 Pues como
habéis recibido al Señor Cristo Jesús, andad en El, 7 arraigados
y fundados en El, corroborados por la fe, según la doctrina
que habéis recibido, abundando en acción de gracias. 8 Mirad
que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas
en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en
Cristo. 9 Pues en El habita toda la plenitud de la divinidad
corporalmente, 10 y estáis llenos en El, que es la cabeza de
todo principado y potestad. 11 En El fuisteis circuncidados
con una circuncisión no de mano de hombre, con la elimina-
ción del cuerpo carnal, con la circuncisión de Cristo. 12 Con
El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuis-
teis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resu-
citó de entre los muertos. 13 Y a vosotros, que estabais muertos
por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vi-
vificó con El, perdonándoos todos vuestros delitos, 14 borrando
el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra
nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz;
15 y despojando a los principados y a las potestades, los sacó
valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz.

En íntima conexión con lo que acaba de escribir sobre su misión para predicar el «misterio» de Cristo, Pablo habla ahora de su inquietud por la fe de los colosenses y laodicenses, bien instruidos por Epafras, pero que se hallan en peligro de ser seducidos por las doctrinas «falaces y vanas» (v.8) de falsos maestros.

Les da cuenta primeramente del vivo interés que tiene por ellos y de cómo lucha y se esfuerza, a fin de que sean confortados sus corazones y, estrechamente unidos por la caridad, alcancen plena inteligencia del misterio de Cristo, fuera del cual no hay más que ignorancia y oscuridad intelectual (v.1-3). De esta preocupación que sentía por la suerte de las diversas comunidades cristianas ya habló con términos ardientes en 2 Cor 11,28-29; aquí concreta esa preocupación en colosenses y laodicenses, quienes no le conocían personal-

mente (v.1; cf. 1,7), pero no por eso sentía por ellos menos preocupación que por las iglesias fundadas directamente por él. Extraña un poco la expresión «misterio de Dios» (v.2), en lugar de la fórmula más corriente «misterio de Cristo» o simplemente «misterio» (cf. 1,26; Ef 1,9; 3,4). Pero Pablo no está obligado a usar siempre la misma fórmula. Por lo demás, al decir «misterio de Dios, *que es Cristo*», la cosa queda suficientemente clara. Ese «en el cual» (ἐν ᾧ) del v.3 puede referirse bien a «Cristo», que es el sustantivo más inmediato, bien a «misterio», como parece más probable, aludiendo a los tesoros de sabiduría y ciencia esgrimidos por Dios Padre en la concepción y realización del misterio de Cristo (cf. Rom 11,33). En realidad, la idea apenas cambia, pues la esencia del «misterio» está condensada en Cristo (cf. 1,27), que es «sabiduría» de Dios (cf. 1 Cor 1,24.30) y fuente de «inagotables riquezas» para nosotros (cf. Ef 3,8). Lo que San Pablo quiere hacer resaltar es que fuera de Cristo, centro y eje del plan divino de salud, no es necesario ir a buscar nada, pues ahí se hallan contenidos todos los tesoros de sabiduría y de ciencia con que orientar debidamente nuestra vida religiosa y moral.

Hecha esta introducción, alude ya directamente a los adversarios, cuyas doctrinas califica de «argumentos capciosos» (v.4). Alaba el «buen concierto» y «firmeza en la fe» de los colosenses, «arraigados» y «fundados» en Cristo, a manera de árboles o de edificios, dos metáforas muy usadas por San Pablo (v.5-7; cf. 1 Cor 3,9-11; Ef 2, 20-22; 3,17), para prevenirles luego de las «*filosofías* falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo», con que tratan de engañarles (v.8). Es probable que ese término «filosofía» fuera el empleado corrientemente por los judaizantes de Colosas para designar sus doctrinas, con lo que más fácilmente creían poder influir sobre la buena fe de los colosenses. San Pablo califica esas doctrinas de «tradiciones humanas» (παράδοσιν τῶν ανθρώπων) y «elementos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). No es difícil entender lo de «tradiciones humanas», es decir, sin la luz de la revelación por parte de Dios; pero ¿qué quiere significar el Apóstol con la expresión «elementos del mundo»? Se ha discutido mucho sobre esto. La misma expresión vuelve a usar luego en el v.20, y ya antes en Gál 4,3. Como ya explicamos al comentar este último lugar, hemos de movernos en un terreno bastante inseguro y las interpretaciones son varias. Lo más probable, atendido el conjunto de la carta y la manera de expresarse de Pablo, es que se aluda a las potencias o espíritus angélicos, a los que tanta importancia atribuían los judaizantes de Colosas, considerándolos como animadores y rectores de las fuerzas cósmicas y en especial de los astros, cuyo curso regulaba los tiempos sagrados de los judíos, con sus fiestas anuales y neomenias y sábados. San Pablo no especifica qué admita y qué no admita él de todo eso. Ciertamente admite la existencia y actividad, buena y mala, de los espíritus celestes (cf. 1,16; 2,15; Gál 3,19; Ef 1,21; 2,2; 3,10; 6,12), y eso le basta para poder llevar la lucha al terreno de sus adversarios, diciéndoles que una doctrina fundada en eso y *no en Cristo* es una «filosofía falaz y vana».

Es en Cristo, y solamente en Cristo, donde «habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς), y de El están «llenos» (πεπληρωμένοι) los colosenses, y El es «la cabeza» (ἡ κεφαλή) de toda potencia angélica (v.9-10). Con estas tres afirmaciones trata San Pablo de deshacer la «filosofía falaz» de los judaizantes de Colosas. Primeramente, respecto de Cristo: en El «habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente». Ha sido corriente interpretar esta frase como si el Apóstol estuviese refiriéndose a que en Cristo se halla la totalidad de perfecciones y atributos propios de la naturaleza divina, y se hallan «corporalmente», es decir, de manera *real y entitativa*, como interpretan unos, o habitando *en un cuerpo*, como interpretan otros. Sin embargo, más bien creemos que también aquí, como en 1,19, el término «plenitud» (πλήρωμα) alude al *cosmos o mundo universo lleno de Dios*, que está «recapitulado» en Cristo (cf. Ef 1,10), donde habita como *en un cuerpo*. San Pablo trataría de hacer resaltar que todo el cosmos, sin excluir las potencias angélicas, está colocado en Cristo, a fin de reducirlo a la unidad y a la armonía. De esta primera afirmación serían ya consecuencia las dos siguientes: puesto que los cristianos, por su incorporación a Cristo, están «llenos» de El (cf. Ef 2,13-22; 3,19), y Cristo es «la cabeza» o jefe nato de todas las potencias angélicas, síguese que no necesitan ir a buscar nada en ellas.

A continuación, afirmada ya la primacía de Cristo y nuestra incorporación a El, el Apóstol describe con más detalle cómo se ha realizado esa incorporación (v.11-15). Dice primeramente, pensando quizás en que los judaizantes de Colosas exigían la circuncisión, que los cristianos no necesitamos el rito de la circuncisión material, pues tenemos otra más perfecta: «eliminación del cuerpo carnal, circuncisión de Cristo» (v.11). Cuál sea esta circuncisión de Cristo lo explica en el v.12, con evidente alusión al rito del bautismo. Es en el bautismo donde resucitamos a nueva vida, despojándonos no de un pequeño trozo de piel, como en la circuncisión mosaica, sino del «cuerpo carnal» o «cuerpo del pecado» u «hombre viejo», que de todas estas maneras llama San Pablo al hombre viciado por el pecado y esclavo de la concupiscencia (cf. 3,9; Rom 6,3-11; Ef 4,22). Luego, en los v.13-15, sigue insistiendo en la misma idea de cómo se efectuó nuestra incorporación a Cristo; pero lo hace en forma más dramática. Dice que la condonación de nuestros delitos y resurrección a nueva vida (v.13), la hizo Dios «borrando el acta (χειρόγραφον) que nos era contraria y clavándola en la cruz» (v.14). Evidentemente, es una alusión a la pasión y muerte de Cristo, causa de nuestra salud (cf. Rom 3,24-25). Pero ¿de qué «acta» se trata? Hay autores que suponen aquí la misma metáfora que cuando se habla del «libro de la vida» (cf. Flp 4,3), y se aludiría a esa especie de acta o registro en que se supondrían anotadas nuestras deudas con Dios. Sin embargo, lo más probable, conforme interpreta la mayoría de los autores, es que se aluda a la Ley mosaica, documento escrito contrario a nosotros, pues al prohibir el pecado sin dar fuerzas para evitarlo lo hacía abundar más, manteniéndonos en esclavi-

tud y llevándonos a la muerte (cf. Rom 5,20; 7,5-13; 2 Cor 3,5; Gál 5,1). Esta sentencia de muerte que pesaba sobre nosotros, quedó anulada con la muerte de Cristo, a quien Dios hizo «pecado» y «maldito» y «sujeto a la Ley», para de ese modo destruir en su persona el documento que nos condenaba (cf. 2 Cor 5,21; Gál 3,13; 4,4). San Pablo, hablando en forma dramática, contempla a Dios clavando en la cruz victoriosa el documento, como indicando que queda abrogado, junto con todas sus exigencias. Y continuando en la misma forma dramática, aunque cambiando de imagen, contempla asimismo a las potencias angélicas o poderes supraterrenos, de que tanto hablaban los judaizantes de Colosas, como formando parte, en concepto de capitanes enemigos derrotados, del cortejo triunfal de Dios con la cruz como trofeo principal (v.15). Se ha discutido si San Pablo, bajo los términos «principados» y «potestades», está aludiendo sólo a los ángeles malos o también a los buenos, los cuales, por haber sido mediadores de la Ley mosaica (cf. Gál 3,19), eran venerados con culto supersticioso por muchos, y ahora, abolida la Ley, perdían la razón de ser de su culto. Más bien creemos que alude sólo a los ángeles o espíritus malos, como en Ef 6,12, pues es difícil concebir que de los ángeles buenos diga que Dios los «despoja..., saca a la vergüenza..., triunfa de ellos».

El falso ascetismo que quieren imponerles. 2,16-23

**16 Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida,
por las fiestas, los novilunios o los sábados, 17 sombra de lo
futuro, cuyo cuerpo es Cristo. 18 Que nadie con afectada hu-
mildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, ha-
ciendo alarde de visiones, hinchándose sin fundamento de su
inteligencia carnal, 19 y no asiéndose a la cabeza, por la cual el
cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y
ligamentos, crece con crecimiento divino. 20 Pues si con Cristo
estáis muertos a los elementos del mundo, ¿por qué, como si
vivieseis en el mundo, os dejáis subyugar? 21 «No cojas, no
gustes, no toques». 22 Todos éstos, ¿no son preceptos y ense-
ñanzas humanas de cosas que con el uso se consumen? 23 Son
preceptos que implican cierta especie de sabiduría, de afectada
piedad, humildad y severidad con el cuerpo, pero sin valor
alguno si no es para satisfacción de la carne.**

Es consecuencia de lo anterior. Los colosenses, que deben su salvación a Cristo (cf. v.9-15), no tienen por qué someterse a observancias religiosas y prácticas ascéticas, que están separadas de Cristo y, consiguientemente, no tienen valor alguno.

Estas observaciones prácticas ascéticas las concreta San Pablo en tres puntos: observancia de determinadas fiestas, abstención de ciertos alimentos y culto a los ángeles (v.16.18.21). Tales parece que eran las principales prácticas que trataban de exigir a los colosenses los agitadores judaizantes cuyas doctrinas ataca San Pablo. Respecto de fiestas y de alimentos, cosas bastante detalladas en la Ley mosaica (cf. Lev 10,9; 11-1,47; Núm 6,3; 28,1-26; Os 2,13),

San Pablo dice (v.17) que todo eso era «sombra de lo futuro, cuyo cuerpo es Cristo» (σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ). La comparación entre «sombra» y «cuerpo» no puede ser más expresiva. La Ley mosaica, con todas sus prescripciones, no era más que una «sombra» que estaba señalando la presencia de un «cuerpo», que contenía la razón de su existencia; o dicho de otra manera, era simplemente para preparar el nuevo orden de cosas que iba a establecer Cristo, sin que tuviera otra solidez que la que recibía de Cristo, que era la *realidad*, perdiendo esa razón de ser una vez venido éste (cf. Heb 9,9-10,1-9). Por lo que respecta al culto a los ángeles, cosa en que parece insistían mucho los agitadores de Colosas, San Pablo dice a los fieles que no les engañen «con afectada humildad..., haciendo alarde de visiones, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal» (v.18). Son tres expresiones con que el Apóstol refleja el proceder de esos agitadores. Parece ser, en efecto, que ese culto a los ángeles lo fundaban en que los hombres somos demasiado poca cosa para acercarnos directamente a Dios, y necesitamos de seres intermedios; ello parecía ser humildad, pero en realidad no era sino fruto de una inteligencia carnal, que andaba buscando tales explicaciones y alardeaba de ilusorias visiones. Se creían elevados a sublime sabiduría, pero se hallaban en un crasísimo error, pues no se preocupaban de Cristo, el único Mediador y Cabeza, del cual todo el cuerpo recibe vida, cohesión y crecimiento (v.19; cf. 1,18; Ef 4,15-16).

En los v.20-23 insiste el Apóstol en las mismas ideas, recordando a los colosenses que, si han muerto con Cristo a los elementos del mundo en el bautismo (v.20; cf. v.8-15), no tienen por qué sujetarse a esas restricciones que ahora tratan de imponerles. Las expresiones «no cojas, no gustes, no toques» (v.21) parece que están recogidas, no sin cierta ironía, del lenguaje de los judaizantes. Los v.22-23, en cambio, serían una reflexión del Apóstol apostillando esos preceptos y diciendo que son preceptos humanos sobre cosas creadas por Dios para el hombre y ser consumidas con el uso (v.21; cf. Rom 14,17; 1 Cor 6,13); no tienen valor alguno, y aunque implican cierta especie de sabiduría, sólo sirven para complacer en su vanagloria al hombre carnal (v.22; cf. v.18).

II. CONSECUENCIAS MORALES. 3,1-4,6

***La unión con Cristo, principio de vida nueva.* 3,1-17**

1 Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas
de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; 2 pen-
sad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. 3 Estáis muertos
y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. 4 Cuando
se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os
manifestaréis gloriosos con El.
5 Mortificad, pues, vuestros miembros terrenos, la fornica-
ción, la impureza, la liviandad, la concupiscencia y la avaricia,

que es una especie de idolatría, [6] por las cuales viene la cólera de Dios, [7] y en las que también vosotros anduvisteis un tiempo, cuando vivíais en ellos. [8] Pero ahora deponed también todas estas cosas: ira, indignación, maldad, maledicencia y torpe lenguaje. [9] No os engañéis unos a otros; despojaos del hombre viejo con todas sus obras, [10] y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva, para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador, [11] donde no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos.

[12] Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, [13] soportándoos y perdonándoos mutuamente, siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros. [14] Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de la perfección. [15] Y la paz de Cristo reine en vuestros corazones, pues a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo. Sed agradecidos. [16] La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones. [17] Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El.

Comienza la parte moral de la carta, en que el Apóstol hace aplicación de la doctrina expuesta a la vida cotidiana. En la presente perícopa recuerda a los colosenses su nuevo estado de resucitados con Cristo, que les exige vivir para el cielo (v.1-4), despojándose cada día más del hombre viejo y revistiéndose del nuevo (v.5-17).

San Pablo parte del principio (v.1-4) de que el cristiano, muerto y resucitado místicamente con Cristo en el bautismo (cf. 2,12; Ef 2,6), ha roto sus vínculos con el mundo y con sus doctrinas religiosas, habiendo entrado en una vida nueva, la vida de la gracia, vida que posee ya realmente, pero que no se manifestará de modo pleno hasta después de la *parusía*, cuando todos los miembros del cuerpo de Cristo seamos asociados públicamente a su triunfo glorioso. Este nuevo estado pide que nuestros pensamientos no estén puestos en las «cosas de la tierra», sino en «las del cielo», como corredores que piensan únicamente en la meta, a la que dirigen todos sus pensamientos. Es este pensamiento del cielo el que debe constituir la regla de nuestra conducta, subordinando todo al progreso de esa nueva vida, cuya plena manifestación esperamos (cf. Rom 8,14-25).

De esta idea central surge en la mente del Apóstol una serie de consejos prácticos, que va especificando a continuación, lo mismo por lo que se refiere a huida de vicios (v.5-11) que a práctica de virtudes (v.12-17). De los vicios hace como dos grupos o series: una que mira sobre todo a los pecados de la carne (v.5; cf. Ef 5,3-5) y otra que mira más bien a pecados contra el amor del prójimo (v.8-9; cf. Ef 4,25-31). Todos ellos en que los colosenses anduvieron en otro tiempo (v.7; cf. 1 Cor 6,9-11; Ef 2,1-3) y por los que viene la cólera de Dios sobre el mundo (v.6; cf. Rom 1,18-32), deben

estar ausentes del cristiano, que ha de «mortificar» (νεκρώσατε) sus miembros terrenos, es decir, darles muerte en su actividad pecaminosa (v.5). Es lo mismo que se dice luego con otra expresión: «despojarse del hombre viejo con todas sus obras» (v.9; cf. Ef 4,22). En su lugar ha de «revestirse del hombre nuevo», «renovándose» continuamente, conforme a «la imagen de su Creador» (v.10); expresiones éstas cargadas de significado, que ya hemos explicado en otros lugares (cf. 2 Cor 4,16; Ef 4,24). Ese «perfecto conocimiento» hacia el que debemos tender (εἰς ἐπίγνωσιν) es el conocimiento del misterio cristiano (cf. 1,9), y no es conocimiento meramente abstracto, sino un conocimiento que afecta al hombre íntegramente, inteligencia y corazón, y prácticamente equivale a nuestra completa asimilación a Cristo, luz y amor, conformándonos lo más posible a su imagen (cf. Rom 8,29). En ese estado de hombre nuevo o regenerado no hay «griego ni judío..., siervo o libre», diferencias que desaparecen todas ante la sublime realidad de Cristo, que a todos nos junta en un solo cuerpo, al que da vida y cohesión (v.11; cf. 1 Cor 1,30; Gál 3,28). No hay ya por qué mirar con desdén a los hombres de otros pueblos o de otra condición social, pues Cristo nos diviniza a todos por igual, operando en nosotros la renovación de la imagen divina, destruida por el pecado del primer hombre.

En cuanto a las virtudes de que ha de estar revestido el hombre nuevo, San Pablo enumera varias (v.12-13), pero insiste de modo especial en la caridad (v.14), a la que llama «vínculo de la perfección» (σύνδεσμος τῆς τελειότητος). La expresión no es del todo clara. Algunos autores creen que el Apóstol está refiriéndose a los fieles, que forman «un solo cuerpo», y es la caridad la que los une estrechamente entre sí, de modo que «reine la paz» en sus corazones (cf. v.15). Sin embargo, más bien parece, conforme interpretan la mayoría de los autores, que San Pablo está refiriéndose a las virtudes y gracias que integran la vida cristiana, para darles la debida perfección, ya que sin la caridad nada valdrían en orden a la vida eterna, según expresamente lo enseña en 1 Cor 13,1-13. La teología expresa esta sentencia del Apóstol diciendo que la caridad es la forma de todas las virtudes.

San Pablo, finalmente, hace dos ruegos: que «la palabra de Cristo», o lo que es lo mismo, el mensaje del Evangelio con todas sus enseñanzas y riquísimo contenido, habite abundantemente en los corazones de los colosenses, de modo que puedan instruirse y amonestarse mutuamente con toda sabiduría (v.16; cf. 1 Cor 14,26; Ef 5,19); y que todo cuanto hagan, lo hagan «en el nombre del Señor», es decir, como personas en dependencia de Jesucristo, con el cual forman un solo cuerpo y de cuya vida viven (v.17; cf. 2,13; 1 Cor 10,31).

Deberes familiares: marido y mujer, padres e hijos, amos y siervos. 3,18-25

18 Las mujeres estén sometidas a los maridos, como conviene
en el Señor. 19 Y vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres
y no seáis duros con ellas.
20 Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que esto es
grato al Señor. 21 Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos,
por que no se hagan pusilánimes.
22 Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne,
no sirviendo al ojo como quien busca agradar a los hombres,
sino con sencillez de corazón, por temor del Señor. 23 Todo
lo que hagáis, hacedlo de corazón, como obedeciendo al Señor
y no a los hombres, 24 teniendo en cuenta que del Señor reci-
biréis por recompensa la herencia. Servid, pues, al Señor,
Cristo. 25 El que hace injuria recibirá según la injuria que
hiciere, que no hay en El acepción de personas.

San Pablo, en términos casi idénticos a como lo hace en Ef 5,22-6,9, aunque más brevemente, aborda el tema de los deberes particulares y recíprocos entre marido y mujer (v.18-19), padres e hijos (v.20-21), amos y siervos (v.22-4,1).

Por lo que se refiere a los esposos (v.18-19), son preceptos sencillos de la moral común, recomendando a las mujeres que obedezcan a sus maridos, y a los maridos, que amen a sus mujeres y no sean duros con ellas. El Apóstol da por supuesto que en la familia hay una autoridad, y que esa autoridad es el marido (cf. 1 Cor 11,3). La fórmula «como conviene en el Señor» (v.19) da sentido cristiano a estos preceptos, elevándolos al plano de lo sobrenatural, que es como el cristiano debe realizar siempre sus acciones (cf. v.17).

Por lo que se refiere a padres e hijos (v.20-21), pide a los hijos obediencia, y a los padres, que no traspasen los límites del rigor paterno con severidades excesivas, que harían daño a una recta educación. Aunque dice a los hijos que obedezcan «en todo» (v.20), se supone que ha de ser «en el Señor» y, consiguientemente, que no se trata de cosas contra los derechos de Dios.

Tocante a amos y siervos (v.22-4,1), el Apóstol acepta en la práctica las condiciones sociales de su tiempo, pero les infunde un nuevo espíritu, que irá preparando gradualmente el cambio de costumbres e instituciones. Pide, sí, a los siervos que obedezcan en todo a sus amos, pero que lo hagan «por temor del Señor..., como obedeciendo al Señor y no a los hombres, teniendo en cuenta que del Señor recibirán por recompensa la herencia» (v.22-23). Esta última expresión había de sonar a algo inaudito en el mundo de entonces, cuando el esclavo no tenía derecho a nada, ni siquiera a un mísero salario, pudiendo el amo disponer de él a su antojo. Para el cristianismo, en cambio, es hijo del mismo Padre que está en los cielos y tiene derecho a la «herencia» lo mismo que el hombre libre (cf. 3,11; Gál 3,28-29). Y aún añade más el Apóstol. Dice que el que hace injuria, sea esclavo o libre, para el caso es lo mismo,

recibirá el correspondiente castigo, pues en Dios «no hay acepción de personas» (v.25). Ello le da pie para decir a los amos que no sólo traten a los siervos con «justicia», cosa que en el derecho antiguo era quedarse muy corto, sino también con «equidad», dándoles un trato realmente humano, de modo que hagan soportable su condición (4,1).

Espíritu apostólico. 4,1-6

1 Amos, proveed a vuestros siervos de lo que es justo y equitativo, mirando a que también vosotros tenéis Amo en los cielos.

2 Perseverad constantemente en la oración, velando en ella con hacimiento de gracias, 3 orando a una también por nosotros, para que Dios nos abra puerta para la palabra, para anunciar el misterio de Cristo, por amor del cual estoy preso, 4 a fin de que lo pregone según conviene que yo hable. 5 Portaos discretamente con los de fuera, rescatando el tiempo. 6 Sea vuestra conversación agradable, salpicada de sal, de manera que sepáis cómo os convenga responder a cada uno.

Comenzamos haciendo notar que el v.1 forma parte de la última perícopa del capítulo anterior, del que, por tanto, no debía haber sido separado. En el comentario ya lo tuvimos así en cuenta.

El Apóstol vuelve luego a los consejos de carácter general y, pensando que está ya al final de la carta, da estas dos últimas recomendaciones a los colosenses: que perseveren constantes en la oración (v.2-4), y que se conduzcan con sabia discreción en sus relaciones con los no cristianos (v.5-6). De esta constancia en la oración, que debe mantener nuestra alma en orientación habitual hacia Dios, habla con frecuencia San Pablo (cf. Rom 12,12; Ef 6,18; 1 Tes 5,17; 1 Tim 5,5). Aquí pide a los colosenses que rueguen de modo particular por él, a fin de que Dios le «abra puerta» a su predicación, es decir, abra campo a su apostolado (v.3; cf. 1 Cor 16,9; 2 Cor 2,12), de modo que pueda anunciar el «misterio de Cristo» o plan divino de salud (cf. 1,26) en la forma que «conviene» que lo haga (v.4), es a saber: con aquella osadía y libertad que debe hacerlo un apóstol (cf. Ef 6,19-20). Propiamente, pues, no pide que rueguen para que el Señor le libre de la prisión, sino para que pueda ejercer el apostolado de manera conveniente y eficaz, lo cual de suyo puede también realizarse estando en prisión (cf. Flp 1,12-20).

Referente al trato con los no cristianos, a quienes denomina «los de fuera» (cf. 1 Cor 5,12; 1 Tes 4,12), pide (v.5) que «se porten discretamente» (ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε) con ellos, «rescatando el tiempo» (τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι). Luego, en el v.6, se explica más y habla de que su conversación con ellos sea siempre «agradable» (ἐν χάριτι), «salpicada de sal» (ἅλατι ἠρτυμένος), de modo que «sepan cómo les conviene responder a cada uno», es decir, la medida de «gracia» y de «sal» que deben aplicar en cada caso. La idea general que en estos dos versículos pretende inculcar San Pablo es mani-

fiesta: la causa del Evangelio, aunque incumbe de modo particular a los apóstoles o predicadores evangélicos, a todos los cristianos afecta de alguna manera y nadie puede desinteresarse de ella. Pero las dificultades empiezan si tratamos de concretar más. ¿Trátase de una recomendación de carácter negativo o de carácter positivo? Es decir, ¿les pide simplemente que no pongan obstáculos a la difusión del Evangelio con su comportamiento adusto e improcedente, o les pide que colaboren en forma positiva a esa difusión del Evangelio? En este último caso, tendríamos aquí una clara recomendación al apostolado seglar. De hecho, así interpretan muchos autores estos versículos, insistiendo particularmente en las expresiones «rescatando el tiempo», que parece ser equivalente de *aprovechar las ocasiones para atraer a la fe a los de fuera*, y «salpicada de sal», que es de creer se refiera, en conformidad con el mandato de Jesucristo (cf. Mt 5,13; Mc 9,50), al sabor religioso y moral de que ha de estar penetrada la conversación de los cristianos con los no cristianos. Sin embargo, otros autores no ven aquí tal recomendación positiva al apostolado directo. La expresión «rescatando el tiempo», igual que en Ef 5,16, aludiría a que no debemos desperdiciar ningún momento de esta breve vida para ir conquistando nuestra salud; y en cuanto a que la conversación debe estar «salpicada de sal», no significaría sino que debe ser una conversación con gracia y donaire, de modo que no repela al interlocutor. Por nuestra parte, dado el contexto, nos inclinamos a la primera interpretación.

EPILOGO. 4,7-18

***Noticias personales.* 4,7-9**

7 De mis cosas os informará Tíquico, el hermano amado, fiel ministro y consiervo en el Señor, 8 a quien os envío con este fin, para que tengáis noticias nuestras y lleve el consuelo a vuestros corazones, 9 junto con Onésimo, el hermano fiel y querido, que es de los vuestros. Ellos os informarán de lo que aquí pasa.

San Pablo ha llegado al final de su carta y, antes de los acostumbrados saludos y despedida, quiere decirles algo de «sus cosas» (v.7).

En realidad, es muy poco lo que les cuenta. Prácticamente se limita a decirles que ya les informará Tíquico (v.7-8), que sin duda es el portador de la carta, el mismo que lleva también la de los efesios (cf. Ef 6,21-22), y del que ya hablamos al comentar ese pasaje. Pero Tíquico no va solo. Le acompaña Onésimo, un esclavo fugitivo que Pablo había convertido al cristianismo en su prisión y que envía a su amo de Colosas, Filemón (v.9; cf. Flm v.1.10).

Saludos. 4,10-17

10 Os saluda Aristarco, mi compañero de cautiverio, y Marcos, primo hermano de Bernabé, acerca del cual habéis recibido algunos avisos; si llega a vosotros, acogedle, 11 y Jesús, llamado Justo, que son de la circuncisión y mis únicos colaboradores en el reino de Dios, habiéndome sido de gran consuelo. 12 Os saluda Epafras, que es de los vuestros, siervo de Cristo Jesús, que en todo momento combate por vosotros en sus oraciones, a fin de que perseveréis perfectos y cumplidos en todo lo que Dios quiere de vosotros. 13 Yo le rindo testimonio de que se toma mucho trabajo por vosotros y por los de Laodicea y Hierápolis. 14 Os saluda Lucas, el médico amado, y Demas. 15 Saludad a los hermanos de Laodicea y a Ninfas, y a la iglesia de su casa. 16 Y cuando hayáis leído esta epístola, haced que sea también leída en la iglesia de Laodicea, y la que recibiréis de Laodicea, leedla también vosotros. 17 Decid a Arquipo: Atiende al ministerio que en el Señor has recibido, para ver de cumplirlo bien.

Comienza con los saludos de parte de los compañeros que se hallaban entonces con él (v.10-14), y luego los de parte suya personal (v.14-17).

De los seis personajes que envían saludos (Aristarco, Marcos, Jesús el Justo, Epafras, Lucas y Demas), los tres primeros eran «de la circuncisión» (v.11), es decir, de procedencia judía; ello deja entender, aunque nada se diga al respecto, que los otros tres no lo eran. Aristarco nos es ya conocido por el libro de los Hechos (cf. Act 19,29; 20,4; 27,2). También nos es conocido Marcos (cf. Act 12,12; 13,13), el autor del segundo Evangelio, del que aquí San Pablo nos da el interesante dato de que era «primo hermano» de Bernabé, cosa que explica el interés especial que Bernabé sentía por él (cf. Act 15,37-40). Aunque por algún tiempo estuviese separado de Pablo, pronto se reconcilió con él, figurando entre sus «colaboradores» (Flm 24), y diciendo de él que le era «muy útil para el ministerio» (2 Tim 4,11). En cambio, de «Jesús llamado Justo» (v.11) no tenemos dato alguno, sino esta simple mención que aquí hace de él el Apóstol; tener dos nombres, uno de origen judío y otro de origen latino, era entonces bastante frecuente (cf. Act 12,12; 13,9). Por lo que toca a Epafras, del que hace cálidos elogios (v.12-13), el Apóstol ya había hablado en 1,7. De Lucas, el autor del tercer Evangelio y del libro de los Hechos, nos da el interesante dato de que era «médico» (v.14). En cuanto a Demas, en estas fechas «colaborador» de Pablo (v.14; cf. Flm v.24), sabemos que más tarde le abandonó «por amor de este siglo» (cf. 2 Tim 4,10).

Después de los saludos de sus colaboradores, Pablo no omite sus propios saludos a la iglesia de Colosas y comunidades vecinas a ella (v.15-17). Hace mención especial de «Ninfas», de quien no tenemos dato alguno, y ni siquiera sabemos si es hombre *(Nymphas)* o mujer *(Nympha)*; sólo sabemos que en su casa se reunían los fieles para los actos de culto (v.15; cf. Rom 16,5; 1 Cor 16,19;

Flm 2). Es interesante la noticia que nos da sobre la lectura de la carta, que los colosenses, una vez leída, deben hacer que la lean también los de Laodicea; y, a su vez, leer ellos la que recibirán de los de Laodicea (v.16). ¿Cuál es esta carta proveniente de Laodicea? Sabemos que en la antigüedad circuló una carta atribuida a San Pablo con el título *ad Laodicenses;* su texto todavía se conserva, pero ciertamente es apócrifa, como ya en su tiempo afirmaba San Jerónimo [1]. Hay autores que creen que se trata de una carta escrita efectivamente a los fieles de Laodicea por San Pablo, y que se habría perdido, igual que sucedió con otras (cf. 1 Cor 5,9; 2 Cor 2,4); sin embargo, lo más probable es que se trate de la carta a los Efesios, de carácter circular, que pasaría antes por Laodicea, y proveniente de allí la recibirían los de Colosas. El nombre de *Arquipo,* mencionado en el v.17, aparece también en Flm 2, y probablemente se trata de un hijo de Filemón. No es claro cuál es ese «ministerio» (διακονία) de que estaba encargado Arquipo. Parece que debía de ser algo más que el de simple «diácono» (cf. Act 3,1-6). Suponen muchos que fuese Arquipo el encargado de la comunidad de Colosas en ausencia de Epafras; pero hemos de confesar que no tenemos datos que nos permitan formar un juicio seguro.

Bendición final. 4,18

18 El saludo es de mi mano, Pablo. Acordaos de mis cadenas. La gracia sea con vosotros.

Hasta aquí Pablo había dictado su carta, como de costumbre (cf. Rom 16,22). Ahora va a poner algo de su puño y letra, que era como la garantía de la autenticidad de la carta, igual que hacemos nosotros con la firma a mano al final de una carta escrita a máquina (cf. 1 Cor 16,21; Gál 6,11; 2 Tes 3,17).

La frase «acordaos de mis cadenas», condensando ante los colosenses sus sentimientos de ese momento, no puede estar mejor escogida. Vale por toda una larga exhortación. Luego, la acostumbrada despedida o bendición final, augurando a los destinatarios la «gracia» (χάρις), término en que resume cuantos favores y beneficios concede Dios a las almas en su amistad (cf. Rom 1,7).

[1] Cf. *De vir. ill.* 5: «Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur».

EPISTOLA I A LOS TESALONICENSES

INTRODUCCION

La iglesia de Tesalónica

Tesalónica, importante ciudad de Macedonia, situada al fondo del golfo Térmico en el mar Egeo, había sido evangelizada por San Pablo en su segundo viaje apostólico, cuando, obligado a dejar Filipos, se dirigía por la vía *Egnatia* hacia el Occidente, buscando campos apropiados para sembrar la palabra evangélica. Sobre detalles de la fundación de esta iglesia, ya hablamos al comentar Act 17,1-9.

Parece que los fieles procedían en su gran mayoría del gentilismo (cf. 1 Tes 1,9; Act 17,4). La manera como se expresa San Pablo en su carta da la impresión de que estaban siendo víctimas de intrigas y persecuciones (cf. 1 Tes 2,14; 3,1-5). Es casi seguro que los agitadores eran los judíos, numerosos en Tesalónica (cf. Act 17, 1-2), y que ya habían intrigado contra Pablo durante la evangelización de la ciudad, obligándole a salir de allí (cf. Act 17,5-10).

Ocasión de la carta

Hay en la carta algunos datos que pueden darnos mucha luz. Dice el Apóstol que estaba tan preocupado por los tesalonicenses, que, aun a trueque de quedar solo en Atenas, les envió a Timoteo para que les exhortara y confirmara en la fe, y que ahora, al volver Timoteo con buenas noticias, ha recibido gran alegría (cf. 3,1-6). Sabemos también que cuando Pablo escribe la carta, además de Timoteo, estaba con él Silas (cf. 1,1). Todos estos datos no parecen dejar lugar a duda de que la carta está escrita desde Corinto, en el segundo viaje apostólico, cuando, hacia el año 51, Silas y Timoteo, procedentes de Macedonia, se reunieron con Pablo (cf. Act 18,5). No consta que en el tercer viaje apostólico (54-58) San Pablo estuviera en Atenas, ni tampoco que tuviera por compañero a Silas, quien por esas fechas parece que acompañaba a San Pedro (cf. 1 Pe 5,12).

Supuesta la cuestión de tiempo, falta aún por determinar concretamente la ocasión o motivo de la carta. En realidad, esto ya casi queda indicado: las noticias que de Tesalónica llevó Timoteo. San Pablo había tenido que salir de allí precipitadamente a causa de las intrigas y persecución por parte de los judíos (cf. Act 17,5-10). Su estancia en Berea (cf. Act 17,11-14) y luego en Atenas (cf. Act 17,15-34), de donde pasó a Corinto (cf. Act 18,1), había sido corta. La preocupación por sus queridos tesalonicenses, a quienes había dejado en medio de la persecución, seguía aún fresca en su mente (cf. 1 Tes 2,17-3,5). La llegada de Timoteo con noticias sobre los

tesalonicenses le indujo a escribir esta carta, una de las más afectuosas que salieron de su pluma, y cuando habían pasado sólo unos meses desde la fundación de aquella iglesia [1].

Contenido y disposición

Contiene esta carta, la más antigua del epistolario paulino, la primera instantánea del apostolado cristiano en el mundo griego. Lo más característico y, como si dijéramos, el tema candente es su doctrina sobre la escatología. Parece que en esta primera etapa de su apostolado, el pensamiento de San Pablo estaba centrado sobre todo en la resurrección de Cristo y su futura venida gloriosa (cf. 1,10; 2,19; 3,13; 4,13-5,11). Esta venida afectaría por igual a todos los fieles, aunque ya hubiesen muerto. Así lo dice a los tesalonicenses, quienes parece que estaban preocupados por la suerte de sus familiares muertos, pues ya no podrían contemplar el retorno triunfal de Cristo, que ellos consideraban próximo (cf. 4,13-18).

La carta es como un desahogo del corazón de Pablo ante las buenas noticias que le da Timoteo (1-3), con una segunda parte de exhortaciones prácticas (4-5), en las cuales intercala la aclaración sobre la suerte de los difuntos y la *parusía* de Cristo, cuya fecha es desconocida y para la que debemos estar siempre preparados (4,13-5,11).

He aquí el esquema:

Introducción (1,1-10).

Saludo (1,1) y acción de gracias (1,2-10).

I *Pablo y los tesalonicenses* (2,1-3,13).

a) Conducta de Pablo entre los tesalonicenses y elogio de éstos (2,1-16).

b) Deseo de volver a verles y alegría por las buenas noticias que le dio Timoteo (2,17-3,13).

II. *Exhortaciones morales* (4,1-5,22).

a) Santidad de vida (4,1-12).

b) La resurrección de los muertos y la *parusía* (4,13-5,11).

c) Recomendaciones varias (5,12-22).

Epílogo (5,23-28).

Oración por los tesalonicenses (5,23-24) y súplicas finales (5,25-28).

B I B L I O G R A F I A

Además de los comentarios citados en la *bibliografía* general al epistolario paulino (p.248-49), añadiremos:

J. PANEK, *Comm. in duas epist. B. Pauli ad Thess.* (Ratisbona 1886); A. PADOVANI, *In Epist. ad Thess. et ad Timoth.* (París 1894); F. S. GUTJAHR, *Die zwei Briefe an die Thess. und die Brief an die Galater* (Graz-Wien 1912);

[1] Que Timoteo, por encargo de Pablo, había realizado una visita a los tesalonicenses, no cabe duda (cf. 1 Tes 3,1-2). Sin embargo, no es claro si para esa visita partió de Atenas, adonde se habría juntado ya con el Apóstol, o, por el contrario, recibió el encargo estando todavía en Berea, cuando el Apóstol estaba en Atenas. De esta cuestión ya tratamos al comentar Act 17,15.

J. M. VOSTÉ, *Comm. in epistolas ad Thess.* (Roma 1917); C. LATTEY, *I-II Thessalonicenses* (Londres 1927); G. RINALDI, *Le lettere ai Tessalonicesi* (Roma 1950); L. M. DEWAILLY, *La jeune Église de Thessalonique. Les deux premières Épitres de saint Paul* (París 1963).

*G. MILLIGAN, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians* (Londres 1908); *A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's I-II Thessalonians* (Londres 1918); *L. MORRIS, *The Firs and Second Epistles to the Thessalonians* (Gran Rapids 1959).

INTRODUCCION. 1,1-10

***Saludo epistolar.* 1,1**

1 Pablo y Silvano y Timoteo, a la iglesia de Tesalónica en Dios Padre y en el Señor Jesucristo: gracia y paz sean con vosotros.

San Pablo asocia en el saludo a Silvano y a Timoteo, sus dos principales colaboradores en la fundación de las iglesias de Macedonia (cf. Act 15,40; 16,3; 17,14). En los Hechos se habla de Silas, no de Silvano; pero, evidentemente, se trata del mismo personaje. Parece ser que «Silvano» era el nombre latino, de cierta semejanza con el hebreo «Silas», elegido por éste para sus relaciones con el mundo greco-romano.

Lo que Pablo y sus dos fieles colaboradores piden para los tesalonicenses es «gracia y paz» (χάρις καὶ εἰρήνη), fórmula usual en las cartas paulinas y que ya hemos explicado anteriormente (cf. Rom 1,7). También hemos explicado el término «iglesia», con que aquí es designada la comunidad cristiana de Tesalónica (cf. Act 5,11). En cuanto a la expresión «en Dios Padre y en el Señor Jesucristo» (ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ), es de notar que en el texto griego Dios Padre y Jesucristo van en la misma línea, bajo una misma preposición, expresándose así de algún modo, en lo que puede hacerlo una fórmula literaria, la unidad de la naturaleza divina en la diversidad de personas.

Por lo que respecta a la preposición «en» de dicha frase, resulta difícil precisar qué alcance deba dársele. No cabe duda que San Pablo se vale de esa partícula para significar la unión o comunión de la iglesia tesalonicense con el Padre y con Cristo; pero ¿de qué unión se trata? Muchos hablan de unión por la fe y la caridad, sin más explicaciones; otros creen que se alude a que la fundación y conservación de la iglesia tesalonicense, como de todas las demás, es obra del Padre como causa eficiente, y de Cristo como causa meritoria, resultando así íntima unión entre los tres extremos. Creemos que esa frase *pregnante* debe explicarse no sólo por su texto, sino teniendo en cuenta el conjunto de la doctrina paulina, como aparece en otros lugares. Y esta doctrina es que, si ya en el orden natural estamos como sumergidos en el elemento divino, de modo que «vivimos y nos movemos en Dios» (cf. Act 17,28), mucho más

en el orden sobrenatural, al entrar a formar parte de un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, sin cuya savia y unión a El no podemos vivir, y el cual, a su vez, está en el Padre, fuente y raíz primera de todo bien natural y sobrenatural. Es lo que ya antes había dicho Jesucristo: «Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad» (Jn 17,23).

Acción de gracias por la conversión y perseverancia de los tesalonicenses. 1,2-10

[2] Siempre estamos dando gracias a Dios por todos vosotros
y recordándoos en nuestras oraciones, [3] haciendo sin cesar
ante nuestro Dios y Padre memoria de la obra de vuestra fe,
del trabajo de vuestra caridad y de la perseverante esperanza
en nuestro Señor Jesucristo, [4] sabedores de vuestra elección,
amados de Dios. [5] Pues nuestro evangelio entre vosotros no
fue sólo en palabras, sino en poder y en Espíritu Santo y en
mucha plenitud, según que sabéis cuáles fuimos entre vosotros
para vuestro bien. [6] Os hicisteis imitadores nuestros y del Se-
ñor, recibiendo la palabra con gozo en el Espíritu Santo, aun
en medio de grandes tribulaciones, [7] hasta venir a ser ejemplo
para todos los fieles de Macedonia y de Acaya. [8] Desde vosotros,
en efecto, ha resonado la palabra del Señor, no sólo en Mace-
donia y en Acaya, sino que en todo lugar vuestra fe en Dios
se ha divulgado, sin que tengamos necesidad de decir palabra,
[9] pues ellos mismos refieren la acogida que nos hicisteis y
cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios
vivo y verdadero [10] y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien
resucitó de entre los muertos, quien nos librará de la ira ve-
nidera.

Es la acostumbrada entrada en materia de las cartas paulinas, haciendo el elogio de los destinatarios en forma de acción de gracias a Dios.

Lo que aquí alaba el Apóstol en los tesalonicenses, y que le mueve a dar gracias a Dios [1], es su fidelidad al Evangelio, que concreta en la práctica de las tres virtudes teologales: obras de la fe, trabajos de la caridad, firmeza de la esperanza (v.3). Prácticamente «obras de la fe» y «trabajos de la caridad» son expresiones equivalentes, con alusión a las obras penosas y duras que los tesalonicenses venían realizando, en medio de las persecuciones, movidos por su fe y su caridad. En cuanto a la «esperanza», más que referirla en general a la confianza de que Dios nos dará en su día los bienes del cielo, parece que San Pablo está pensando concretamente en la *parusía* o segunda venida de Cristo (cf. v.10), que es la preocupación que domina estas dos cartas a los tesalonicenses, alabando en

[1] Las palabras «ante nuestro Dios y Padre» (v.3), que en nuestra traducción hemos unido a «haciendo sin cesar... memoria» (ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες), otros prefieren ponerlas al final del versículo, con referencia a las tres virtudes teologales ahí mencionadas, practicadas «bajo la mirada de nuestro Dios y Padre». Sería un nuevo aspecto de la unión de los tesalonicenses con Dios, a que se hizo referencia en el v.1: mientras en el v.1 se consideraba a Dios como algo en que los tesalonicenses estaban sumergidos, aquí es considerado como un Padre que mira constantemente a sus hijos y les ayuda poderosamente en sus dificultades. Gramaticalmente, ambas interpretaciones son posibles.

ellos el que tantos trabajos sufridos no hayan enfriado su firme esperanza de la *parusía*. Es frecuente en San Pablo enumerar juntas, como hace aquí, las tres virtudes teologales, infundidas en el alma, junto con la gracia, desde el primer momento de la justificación, y que son como el compendio de la vida cristiana (cf. 1 Cor 13,13; Col 1,4-5).

Otro motivo que mueve a San Pablo a dar gracias a Dios, cuando piensa en los tesalonicenses, es el saber que han sido objeto de la *elección* divina (v.4). No se trata aquí de la predestinación a la gloria o salvación final, en el sentido en que suelen hablar los teólogos, sino de la vocación eficaz a la fe o entrada en el cristianismo, como se describe luego en los versículos siguientes. Cierto que esta vocación a la fe tiene como resultado lógico la gloria eterna; pero este resultado, por culpa nuestra, puede fallar, y de él San Pablo nada dice (cf. Rom 8,28-30). Si emplea el término «elección» y no el de «vocación», que es el corriente (cf. Rom 1,6; 1 Cor 1,24; 2 Tes 1,11), quizá sea debido a que quiere hacer resaltar la singular benevolencia de Dios con los tesalonicenses *en comparación con otros muchos;* pues, aunque «vocación» y «elección» de hecho se identifican, la elección añade a la vocación la idea de preferencia. Mientras que la «vocación» mira al término de llegada («llamados» a la fe o incorporación a Cristo), la «elección» se fija más bien en el punto de partida («elegidos» *de entre* otros muchos).

A partir del v.5, San Pablo explica cómo tuvo lugar esa «elección» o entrada de los tesalonicenses en el cristianismo. Habla primeramente de que, cuando él les predicó el Evangelio, no fue sólo cuestión de palabras, como cuando se trata de una obra humana, sino que hubo manifiesta intervención de Dios, lo que era claro indicio de que los había «elegido», pues así quería intervenir (v.5). En efecto, la expresión «en poder y en Espíritu Santo y en mucha plenitud» (ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ) claramente alude a una intervención especial divina, aunque, si tratamos de dar en detalle su sentido, la frase no es del todo clara. Hay bastantes autores que la interpretan en el sentido de que la predicación en Tesalónica habría sido acompañada de milagros («en poder») y de carismas («en Espíritu Santo»), y todo eso en gran abundancia («en mucha plenitud»). No consta, sin embargo, que San Pablo emplee nunca el término «poder» (δύναμις), en singular, como equivalente de «milagros». Por eso otros muchos autores, quizás más acertadamente, dan al término «poder» el sentido de acción o fuerza divina que acompañaba la predicación de Pablo, operando eficazmente en la conversión de los tesalonicenses; y esta fuerza procedía del Espíritu Santo, traduciéndose para Pablo en plena convicción de que tendría allí éxito su predicación, lo que le llenaba de entusiasmo y de valor. Casi con las mismas palabras describe el Apóstol su predicación en Corinto (cf. 1 Cor 2,5); con la diferencia de que en Corinto su estado de ánimo era diverso, y en lugar de la «plenitud» (πληροφορία) que le venía de arriba, se encontraba «en debilidad, temor y mucho temblor» (cf. 1 Cor 2,3).

Los tesalonicenses, a pesar de las persecuciones, recibieron con gran alegría y fervor la predicación hecha en esas condiciones (v.6); y eso corrió en seguida por todas partes, con gloria y contento del Apóstol (v.7-10). Lo de que «en todo lugar», y no sólo en Macedonia y en Acaya, se ha divulgado la fe de los tesalonicenses (v.8) tiene evidentemente su parte de hipérbole. Quizás por Priscila y Aquila, que acababan de llegar de Roma (cf. Act 18,2), supo que hasta en Roma—las comunicaciones con la capital eran continuas—se hablaba de cómo se había recibido el Evangelio en Tesalónica, y ello hizo que escribiera entusiasmado y para alabanza de los tesalonicenses: «en todo lugar» se habla de vosotros. De hecho, concreta luego el Apóstol, a cualquier parte que llega no necesita contar cómo fue su predicación en Tesalónica, pues se adelantan a decirle cómo le recibieron y cómo se convirtieron de los ídolos al Dios vivo y esperar el retorno glorioso de «Jesús, quien nos librará de la ira venidera» (Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης). En estas últimas palabras hay una clara alusión a la *parusía*, tema dominante de estas cartas. Aunque el verbo griego está en presente (ῥυόμενον), ningún inconveniente hay en traducir «librará» con valor de futuro, como en otras ocasiones (cf. Lc 22,20), con referencia al castigo que al final de los tiempos vendrá sobre los malvados (cf. 2 Tes 1,8-9). Ni con esto se excluye el juicio particular, que seguirá en seguida después de la muerte (cf. Flp 1,23), sino que Pablo, a la manera de los antiguos profetas, suele presentar bajo una sola perspectiva, la del juicio final, las diversas manifestaciones del juicio divino. Es de notar cómo en este último versículo, no obstante su brevedad, se contienen los principales elementos del dogma cristiano sobre Jesucristo: filiación divina, muerte redentora, resurrección gloriosa, segunda venida como juez supremo.

I. PABLO Y LOS TESALONICENSES. 2,1-3,13

Cómo fue la predicación de Pablo en Tesalónica. 2,1-12

1 Bien sabéis, hermanos, que nuestra llegada a vosotros no
fue vana; 2 sino que después de sufrir mucho y soportar mu-
chas afrentas en Filipos, como sabéis, confiados en nuestro Dios,
tuvimos valentía para predicaros el Evangelio de Dios en
medio de mucha contrariedad. 3 Y sabéis también que nuestras
exhortaciones no procedían de error, ni de concupiscencia,
ni de engaño; 4 sino de que, probados por Dios, se nos había
encomendado la misión de evangelizar; y así hablamos, no
como quien busca agradar a los hombres, sino sólo a Dios,
que prueba nuestros corazones. 5 Porque nunca, como bien
sabéis, hemos usado de lisonjas ni hemos procedido con pro-
pósitos de lucro; Dios es testigo. 6 Ni hemos buscado la ala-
banza de los hombres, ni la vuestra, ni la de nadie; 7 y aun
pudiendo hacer pesar sobre vosotros nuestra autoridad como

apóstoles de Cristo, nos hicimos como pequeñuelos y como nodriza que cría a sus niños; [8] así, llevados de nuestro amor por vosotros, queríamos no sólo daros el Evangelio de Dios, sino aun nuestras propias almas: tan amados vinisteis a sernos.
[9] Ya os acordaréis, hermanos, de nuestras penas y fatigas, y de cómo día y noche trabajábamos para no ser gravosos a nadie, y así os predicamos el Evangelio de Dios. [10] Vosotros
y Dios sois testigos de nuestra conducta santa, justa, irreprochable para con los que creíais. [11] Sabéis que como un padre
a sus hijos, así a cada uno [12] os exhortábamos y alentábamos,
y os conjurábamos a andar de modo digno de Dios, que os llamó a su reino y gloria.

Describe aquí San Pablo cuál fue su conducta en Tesalónica. Parece, dada la manera como se expresa, que también en Tesalónica habían surgido calumniadores que tergiversaban sus intenciones y su doctrina; de ahí que se vea obligado a hacer su propia apología, trayendo a la memoria de los tesalonicenses la realidad de los hechos. Dichas calumnias, sin embargo, debían de haber conseguido poco efecto, pues el Apóstol se expresa con relativa serenidad, sin esa vehemencia que encontramos, por ejemplo, en la apología ante los corintios (cf. 2 Cor 1,12,24; 12,11).

Comienza recordando a los tesalonicenses la valentía y libertad apostólica con que les predicó el Evangelio [1], no obstante la oposición exterior y las afrentas que acababa de sufrir en Filipos (v.1-2; cf. Act 16,22-24; 17,1-10). Les dice luego (v.3) que su predicación no procedía «de error (ἐκ πλάνης) ni de concupiscencia (ἐξ ἀκαθαρσίας) ni con engaño» (ἐν δόλῳ). Es el lado negativo: nada de común con los charlatanes y propagadores de falsas doctrinas que entonces pululaban por el imperio (cf. Act 17,18-21), usando de artificios y engaños para lograr adeptos [2]. A continuación viene el lado positivo: ha obrado siempre como debe obrar aquel en quien Dios ha puesto su confianza (v.4). En los v.5-6 recalca lo dicho en los v.3-4; y puesto que a veces se trata de cosas internas y ocultas, pone a Dios por testigo de la verdad de sus afirmaciones (v.5).

Todavía va más lejos su desinterés y rectitud de intención. Así lo hace notar, con una bella sucesión de imágenes, en los v.7-12. Pudo, pero no quiso, «hacer pesar» (ἐν βάρει εἶναι) sobre los tesalonicenses su autoridad (v.7), exigiendo sus derechos de apóstol de Cristo, lo mismo por lo que se refiere a veneración y respeto que por lo que se refiere a ayuda económica. No ha querido, sin embargo, ni honores ni dinero, sino que se ha portado con ellos como

[1] La frase «no fue *vana*» (κενή) podría de suyo interpretarse en el sentido de que la predicación de Pablo en Tesalónica no había sido «sin fruto» (cf. 3,5); sin embargo, parece más en consonancia con el contexto darle el sentido, también posible, de «desprovista de fuerza o valor» (cf. 1 Cor 15,10).

[2] No es claro qué quiera significar el Apóstol al decir que su predicación no procedía *de concupiscencia* (ἐξ ἀκαθαρσίας). Bastantes autores creen que alude a la impureza o licencia sexual, que es el significado ordinario de la palabra (cf. Rom 1,24; 2 Cor 12,21; Col 3,5), dando a entender que sus doctrinas no favorecían las pasiones carnales, como a veces otras religiones. Sin embargo, más bien parece que en este contexto (cf. v.5-6) hemos de dar a la palabra «concupiscencia» un sentido general, significando toda clase de motivos no confesables, como lucro, ambición, vanagloria, etc.

«pequeñuelo»[3] y como «nodriza» (v.7-8), y ha trabajado con sus manos para no serles gravoso (v.9-10; cf. 1 Cor 9,12; 2 Cor 11,7; 2 Tes 3,8; Act 20,34).

La última frase: «os llamó *a su reino y gloria*» (εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν), no ha de interpretarse como si San Pablo tratase de distinguir entre «reino» acá en la tierra y luego «gloria» en el cielo. Se trata del «reino» mesiánico, del que es inseparable la «gloria», luz o esplendor que lleva consigo la presencia de Dios, habitando en medio de su pueblo, aunque no siempre sea visible. Los cristianos pertenecemos ya a ese reino de «gloria», aunque la manifestación plena y completa no aparecerá hasta la etapa final (cf. Rom 5,2; 8,18; Col 1,12-13; 3,3-4).

Correspondencia por parte de los tesalonicenses. 2,13-16

13 Por esto, incesantemente damos gracias a Dios de que al recibir la palabra de Dios que de nosotros oísteis, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual en verdad es, y que obra eficazmente en vosotros, que creéis. 14 Pues vosotros, hermanos, os habéis hecho imitadores de las iglesias de Dios que hay en Judea, en Cristo Jesús, pues habéis padecido de vuestros conciudadanos, lo mismo que ellos de los judíos, 15 de aquellos que dieron muerte al Señor Jesús y a los profetas, y a nosotros nos persiguen, y que no agradan a Dios y están contra todos los hombres; 16 que impiden que se hable a los gentiles y se procure su salvación. Con esto van colmando la medida de sus pecados. Mas la ira viene sobre ellos y está para descargar hasta el colmo.

Después de hablar de su conducta con los tesalonicenses, el Apóstol pasa ahora a hablar de la correspondencia por parte de éstos, haciendo de ellos un cálido elogio.

Alaba primeramente el que recibieran su predicación «no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual en verdad es» (v.13). Es muy de notar la expresión «palabra de Dios que de nosotros *oísteis*» (λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ), fórmula concentrada de la doctrina sobre la tradición apostólica. En efecto, la palabra de Dios o revelación divina llega ante todo a los hombres *por el oído* (cf. Rom 10,17; Gál 3,2), y los tesalonicenses reconocen que Dios habla a través de su enviado. Esa palabra de Dios «obra» eficazmente (ἐνεργεῖται) en ellos, es decir, les da fuerza y energía en la consecución del objetivo (cf. Ef 6,17; Heb 4,12).

En las penalidades y persecuciones sufridas por los tesalonicenses (cf. 1,6; Act 17,5-8) ve San Pablo la fuerza de la palabra

[3] En lugar de «pequeñuelos» (νήπιοι), algunos códices tienen «mansos» (ἤπιοι). Parece que debe preferirse la lección νήπιοι, más apoyada en los códices, cambiada por algún amanuense en ἤπιοι, para evitar la incoherencia de imágenes que resulta de que el Apóstol se llame «pequeñuelo» y «nodriza» en un mismo versículo. Sin embargo, la incoherencia y cambio rápido de imágenes es muy del estilo de San Pablo. Poco después, en el v.9, se compara a un «padre».

de Dios actuando en ellos (v.14). Esas persecuciones le recuerdan las sufridas por las iglesias de Palestina, las iglesias madres en la fe (cf. Act 4,3; 8,1; 12,1), con cuya ocasión hace un recuento doloroso de los crímenes de los judíos, que mataron a Cristo y persiguen a su Iglesia y «están contra todos los hombres» [4], con lo que van colmando «la medida de sus pecados», estando para descargar sobre ellos la «ira» de Dios (v.15-16). Con estas últimas expresiones da a entender San Pablo que en los designios de Dios todo está previsto, y los crímenes de los judíos tendrán un límite, llegado el cual vendrá sobre ellos el castigo. No dice expresamente de qué castigo se trata. Probablemente es una alusión velada a la destrucción de Jerusalén y de la nación judía en el año 70, predicha ya por Jesucristo (cf. Mt 23,37-38; Lc 19,41-44), cuyos vaticinios Pablo no ignoraba. Sin embargo, también es posible, conforme interpretan algunos autores (Lemonnyer, Amiot, Rigaux), que, más que a la destrucción futura de Jerusalén, se aluda al endurecimiento obstinado de los judíos, como aparecía ya entonces, enemigos declarados del Evangelio y excluidos, en cuanto pueblo, del reino mesiánico; disposiciones todas que estaban presagiando la reprobación final. En la carta a los Romanos (c.9-11) San Pablo abordará directamente este problema de la incredulidad judía, haciendo una amplia exposición de los planes providenciales de Dios referente a los judíos, el pueblo de las promesas, cuya obstinación tanto dolor le causa (cf. 9,3) y cuya futura conversión predice (cf. 11,26). Aquí, en esta carta a los tesalonicenses, se trata de una simple alusión, motivada por las persecuciones que le están haciendo. La expresión «hasta el colmo» (εἰς τέλος), a la que en nuestra traducción damos valor intensivo, podría también ser traducida «hasta el fin» o para siempre, con valor temporal. Es posible que en este contexto entren ambos matices, el intensivo y el temporal.

Vivo deseo de volver a verles. 2,17-20

17 Hermanos, privados por el momento de vuestra vista, no de vuestro afecto, quisimos ardientemente volver a veros cuanto antes, 18 y pretendimos ir, al menos yo, Pablo, una y otra vez; pero Satanás nos lo estorbó. 19 Pues ¿cuál ha de ser nuestra esperanza, nuestro gozo, nuestra corona de gloria ante nuestro Señor Jesucristo a su venida? ¿No sois vosotros? 20 Cierto, vosotros sois nuestra gloria y nuestro gozo.

Con gran variedad de expresiones muestra San Pablo su amor a los tesalonicenses y su vivo deseo de volver a verles. Es éste uno de los pasajes de sus cartas en que aparece más al vivo la ternura de su corazón, aunque siempre en un plano sobrenatural.

Dice que «una y otra vez» (ἅπαξ καὶ δίς) intentó volver a Tesa-

[4] Esta última expresión alude al orgullo de los judíos, con desprecio para todos los demás, resultándoles odioso que el reino mesiánico no fuese en adelante monopolio suyo. Es la misma idea, en el fondo, que expresa también el historiador romano Tácito: «Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu; sed adversus omnes alios, hostile odium» (*Hist.* 5,5).

lónica, pero Satanás se «lo estorbó» (v.17-18). No concreta cómo se lo estorbó. Desde luego, no es necesario, aunque tampoco se excluye, suponer intervención extraordinaria o milagrosa; bastan obstáculos naturales, de orden físico o moral, en los que Pablo ve la mano del demonio. El está firmemente convencido, muy al contrario de lo que prácticamente a veces nos pasa a nosotros, de la acción funesta del demonio, cuyo triste papel es oponerse a los intereses de Dios (cf. Rom 16,20; 1 Cor 7,5; 2 Cor 2,11; Ef 6,11; 1 Tim 3,7).

En los v.19-20 da la razón de esa su preocupación por los tesalonicenses. Quiere que en el momento de la cuenta, cuando tenga lugar la *parusía* o segunda venida de Cristo, él pueda presentarse ante el Señor acompañado de sus queridos tesalonicenses, que constituirán como su «corona de gloria», igual que la de un vencedor en el estadio.

Envío de Timoteo a Tesalónica y alegría por las buenas noticias que le trajo. 3,1-13

1 Por eso, no pudiendo sufrir más, determinamos quedarnos solos en Atenas, 2 y enviamos a Timoteo, nuestro hermano y ministro de Dios en el Evangelio de Cristo, para confirmaros y exhortaros en vuestra fe, 3 a fin de que nadie se inquiete por estas tribulaciones. Bien sabéis que para eso estamos, 4 pues ya estando entre vosotros os lo previnimos, que habíamos de ser atribulados, como sucedió, bien lo sabéis. 5 Por esto, no pudiendo sufrir ya más, he mandado a saber de vuestro estado en la fe, no fuera que el tentador os hubiera tentado y se hiciese vana nuestra labor.

6 Ahora, con la llegada de Timoteo a nosotros y con las buenas noticias que nos ha traído de vuestra fe y caridad y de la buena memoria que siempre tenéis de nosotros, deseando vernos lo mismo que yo a vosotros, 7 hemos recibido gran consuelo por vuestras necesidades y tribulaciones. 8 Ahora ya vivimos, sabiendo que estáis firmes en el Señor. 9 ¿Pues qué gracias daremos a Dios en retorno de todo este gozo que por vosotros disfrutamos ante nuestro Dios, 10 orando noche y día con la mayor instancia por ver vuestro rostro y completar lo que falta a vuestra fe? 11 Que el mismo Dios y Padre nuestro y nuestro Señor Jesucristo dirija hacia nosotros vuestros pasos, 12 y os acreciente y haga abundar en caridad de unos con otros y con todos, lo mismo que la sentimos vosotros por nosotros, 13 a fin de fortalecer vuestros corazones y haceros irreprensibles en la santidad ante Dios, Padre nuestro, en la venida de nuestro Señor Jesús con todos sus santos.

No habiendo podido ir él personalmente a Tesalónica, como hubiera sido su deseo, Pablo se decide a enviar allá a Timoteo, aun a trueque de tener que «quedarse solo en Atenas» (v.1-5). Sobre este viaje de Timoteo, y de si estaba ya con el Apóstol en Atenas o todavía en Berea cuando recibió el encargo de ir a Tesalónica, ya hablamos en la introducción a la carta y al comentar

Act 17,15. Lo cierto es que Timoteo va a Tesalónica a fin de «confirmar y exhortar en la fe» a los tesalonicenses, de los que Pablo sabe que se hallan en duras «tribulaciones» (v.2-4). Teme el Apóstol que se desalienten y resulte vana su labor entre ellos, máxime que también ahí puede andar de por medio la mano del tentador (v.5; cf. 2,18). Es muy de notar, hablando de las «tribulaciones» de los tesalonicenses, la afirmación *universal* que Pablo establece: «Bien sabéis que *para eso estamos*» (εἰς τοῦτο κείμεθα), es decir, que tal es la suerte del cristiano, el camino real de la cruz (cf. Rom 8,17; 2 Tim 3,12; Act 14,22).

Al volver Timoteo de Tesalónica y traer buenas noticias, Pablo recibe inmensa alegría (v.6-7). Ya queda tranquilo, sabiendo que están «firmes en el Señor» (v.8); sin embargo, todavía no desiste de su intento de volver a verles y «completar lo que falta a su fe» (καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν). Parece que con esto el Apóstol se refiere principalmente al conocimiento de las verdades que luego esclarecerá en el capítulo cuarto. Por lo demás, siempre hay posibilidad de progreso en el conocimiento de las verdades de la fe (cf. Flp 1,25), sin que sea necesario recurrir, para explicar esta frase, al hecho de que hubo de salir precipitadamente de Tesalónica (cf. Act 17,5-10), lo que habría impedido que la instrucción de los tesalonicenses fuese completa.

Pablo termina esta primera parte de su carta con una oración a Dios Padre y a Jesucristo [1], rogando que le sea a él allanado el camino para que pueda volver a los tesalonicenses (v.11; cf. 2,18), para quienes pide aumento de caridad entre sí y con todos los hombres (v.12; cf. Rom 12,16-18; Gál 6,10), de modo que puedan presentarse irreprochables en el gran día de la *parusía* o venida de Jesucristo «con todos sus santos» (v.13). No está claro a quiénes se refiera el Apóstol con el término «santos» (μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ). Lo primero que se ocurre pensar es que se trata de los «justos» o fieles muertos en gracia, lo mismo que en 1 Cor 6,2 y 2 Tes 1,10, que aparecerán gloriosos con Cristo en el gran día del juicio final (cf. Col 3,4). De hecho, así interpretan muchos autores (Gutjahr, Rigaux, Leal) este texto del Apóstol. Sin embargo, es de notar que de los «justos» o fieles muertos en gracia dice San Pablo poco después, no que bajarán con Cristo, sino que resucitarán y, unidos a los que se hallen en vida, *subirán de la tierra* a su encuentro (cf. 4,15-17); por eso otros muchos autores (Knabenbauer, Vosté, Amiot) prefieren interpretar aquí el término «santos» como equivalente de «ángeles», de los cuales en muchas otras ocasiones se dice expresamente que acompañarán a Cristo en la *parusía* (cf. 4,16; 2 Tes 1,7; Mt 13,41; 24,31). Desde luego, con esta interpretación todo resultaría coherente; pero hemos de confesar que nunca en San Pablo el término «santos», por lo demás de uso muy

[1] Es interesante hacer notar que el verbo «dirigir» (v.11), cuyo sujeto es Dios Padre y Jesucristo, va construido en singular (κατευθύναι), teniendo aplicación también aquí lo que ya dijimos al comentar 1,1, de que ninguna manera mejor, en lo que puede hacerlo una fórmula literaria, para expresar la unidad sustancial de Padre e Hijo.

frecuente, es aplicado a los ángeles. Ambas interpretaciones, pues, ofrecen sus dificultades; ni tenemos datos suficientes en el texto para decidir la cuestión.

II. EXHORTACIONES MORALES. 4,1-5,22

Santidad de vida. 4,1-12

**1 Por lo demás, hermanos, os rogamos y amonestamos en
el Señor Jesús que andéis, según lo que de nosotros habéis
recibido acerca del modo en que habéis de andar y agradar
a Dios, como andáis ya, para adelantar cada vez más. 2 Bien
sabéis, en efecto, los preceptos que os hemos dado en nombre
del Señor Jesús. 3 Porque la voluntad de Dios es vuestra san-
tificación: que os abstengáis de la fornicación; 4 que cada uno
sepa tener su mujer en santidad y honor, 5 no con afecto libi-
dinoso, como los gentiles, que no conocen a Dios; 6 que en
esta materia ninguno haga injuria a su hermano, porque ven-
gador en todo esto es el Señor, como antes os lo dijimos y
atestiguamos; 7 que no nos llamó Dios a la impureza, sino a
la santidad. 8 Por tanto, quien estos preceptos desprecia no
desprecia al hombre, sino a Dios, que os dio su Espíritu Santo.**
**9 Tocante a la caridad no necesitamos escribiros, porque de
Dios habéis sido enseñados cómo habéis de amaros unos a
otros 10 y practicáis esta caridad con todos los hermanos que
hay en toda la Macedonia. Todavía os exhortamos, hermanos,
a progresar más, 11 y a que os esforcéis por llevar una vida
quieta, laboriosa en vuestros negocios y trabajando con vuestras
manos como os lo hemos recomendado, 12 a fin de que viváis
honradamente a los ojos de los de fuera y de nadie tengáis
necesidad.**

Reafirma aquí San Pablo a los tesalonicenses ciertos preceptos del código moral cristiano, que ya en su predicación oral (cf. v.1.2.6.11) les había inculcado.

Comienza con una recomendación de carácter general, pidiéndoles que caminen según las enseñanzas que les dio cuando estuvo entre ellos y que miren siempre adelante, tratando de progresar más y más cada día (v.1-2; cf. 3,12-16). Y esto se lo pide «en el Señor» (v.1), es decir, con la autoridad y por la voluntad del Señor, en quien creen y al que están místicamente incorporados.

Luego, tratando de concretar más esa recomendación general, San Pablo va a insistir sobre todo en tres cosas: pureza (v.3-8), caridad (v.9-10), trabajo (v.11-12).

Por lo que respecta a la pureza, la necesidad le obliga a insistir de modo especial, dada la gran laxitud del mundo pagano en esa materia (cf. Rom 1,24-32) y el peligro que de ahí derivaba para los recién convertidos. Dice a los tesalonicenses que es deseo de Dios que todos los cristianos sean «santos» (v.3), es decir, *separados* de cuanto es pecado (cf. Rom 1,7). Esta «santidad», por lo que se refiere al pasaje presente, la concreta de modo especial en la re-

presión de los apetitos de la carne, señalando tres como capítulos: abstención de la «fornicación», es decir, de toda relación sexual fuera del matrimonio (v.3), «tener cada uno su mujer en santidad y honor», evitando cuanto se opone a la castidad conyugal (v.4-5), no «hacer injuria» (alusión velada al adulterio) a los derechos del prójimo para satisfacer el instinto carnal (v.6). Tal es la interpretación de estos versículos, que juzgamos más probable [1]. Y da el Apóstol tres motivos principales: el castigo divino (v.6b; cf. 2 Tes 1,8-9), el haber sido llamados a la santidad (v.7; cf. Rom 1,7; Ef 4,1), la presencia del Espíritu Santo (v.8; cf. 1 Cor 6,19).

Referente a la caridad, alaba el que los tesalonicenses ya la practiquen, pero les pide que se esfuercen por progresar cada día más (v.9-10). Ese magisterio interior y divino a que se alude en el v.9 es una de las características de la época mesiánica (cf. Jn 6,45); y Pablo parece aplicarlo de modo especial a la caridad, virtud que Dios infunde en nuestros corazones en el momento mismo de la justificación (cf. 1,2), y que ha de ser como el distintivo del cristiano (cf. Jn 13,35).

Finalmente viene la recomendación al trabajo (v.11-12). Aunque de modo explícito no se dice nada, parece que también aquí, lo mismo que luego en 2 Tes 3,11-12, esta recomendación al trabajo está relacionada con la preocupación escatológica de los tesalonicenses, quienes andaban agitados y algunos ni trabajaban, pensando en que todo iba a terminar muy pronto. Ello redundaba en desprestigio de la nueva religión ante «los de fuera», es decir, los no cristianos, a quienes muchas veces incluso tendrían que ir a pedir que comer. Desde luego, esta recomendación está íntimamente ligada a la anterior, pues es una forma de practicar la caridad el evitar ser carga para el prójimo y preocuparse del buen nombre de los fieles.

[1] Donde nosotros, siguiendo a gran número de autores (Knabenbauer, Zorell, M. Sales, Vosté), hemos traducido «su mujer» (v.4), traducen otros «su cuerpo», con referencia a que el cristiano debe conservar puro su cuerpo, sin dejarse arrastrar por la concupiscencia. Desde luego, la expresión paulina no es clara. El Apóstol no dice «mujer» ni «cuerpo», sino σκεῦος, que literalmente significa *vaso, instrumento.* Pero ¿cuál es el sentido real? No negamos que el término σκεῦος es usado con frecuencia para designar el cuerpo, considerado como instrumento o vaso que aprisiona al alma; y el mismo San Pablo usa este lenguaje (cf. 2 Cor 4,7). Sin embargo, la frase toda: «adquirir su propio cuerpo» (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι), resultaría muy extraña. Más obvio parece darle el sentido de «mujer», frecuentemente designada con este término, que corresponde al hebreo *keli* en la literatura rabínica. Valga este testimonio: «Dixit Asuerus: *vas* (= uxor) quo ego utor nec medicum nec persicum est...» *(Megilla lib. Esther* 1,11). También San Pedro usa el término σκεῦος en el mismo sentido (cf. 1 Pe 3, 7). De esta forma, el verbo «adquirir» (κτᾶσθαι) conservaría su propio significado: adquirir mujer, es decir, casarse. El consejo sería muy parecido al de 1 Cor 7,2: para evitar la fornicación, que cada uno tenga su propia mujer, con la cual viva santa y honestamente.

Tampoco es del todo clara en el texto griego la expresión del v.6: «que en esta materia ninguno haga injuria a su hermano» (τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Literalmente habría que traducir: «que ninguno atropelle ni, llevado de la codicia (para abundar más que él), engañe a su hermano en el negocio». Hay quienes creen que el Apóstol, con esta recomendación, se refiere a la probidad en los negocios, sin injusticias ni trampas, vicio que seguramente estaba bastante extendido en Tesalónica, ciudad de fuerte movimiento comercial. De suyo, ése es el sentido corriente de πλεονεκτεῖν, como vemos en 2 Cor 7,2 y 12,17, usado por San Pablo para decir que nunca, con pretexto de la predicación del Evangelio, ha tratado de enriquecerse a expensas de nadie. Sin embargo, en este contexto parece claro que se alude al «negocio» o materia de que se viene hablando, es decir, a la lujuria, dado que todo el pensamiento tiende a la impureza lujuriosa del v.7.

La condición de los muertos y la de los vivos en la parusía. 4,13-18

[13] No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la
suerte de los que duermen, para que no os aflijáis como los
demás que carecen de esperanza. [14] Pues si creemos que Jesús
murió y resucitó, así también a los que se durmieron en Jesús
los llevará Dios con El. [15] Esto os decimos como palabra del
Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida
del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; [16] pues
el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido
de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en
Cristo resucitarán primero; [17] después nosotros, los vivos, los
que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las
nubes, al encuentro del Señor en los aires, [18] y así estaremos
siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas
palabras.

Es éste, por sus enseñanzas dogmáticas, el pasaje más importante de la carta. El Apóstol da claramente a entender que los tesalonicenses estaban preocupados por la suerte de sus muertos (cf. v.13 y 18), y hasta es posible, como insinúa la fórmula «no queremos que ignoréis» (v.13; cf. 1 Cor 12,1), que sobre ello le hubiesen hecho, a través de Timoteo, una pregunta formal.

No está claro qué era concretamente lo que motivaba esa inquietud de los tesalonicenses por sus muertos. Desde luego, no parece probable que dudasen del hecho mismo de la resurrección, dogma fundamental del cristianismo (cf. 1 Cor 15,1-19) en el que sin duda habían sido instruidos suficientemente por el Apóstol; ni el texto da pie para tal afirmación. Tampoco hay razones para suponer, conforme han sostenido algunos autores, que, influenciados quizás por la especulación judía, tuviesen ideas «milenaristas» de un reino acá en la tierra antes del definitivo, de cuyo reino sólo participarían los que en el momento de la *parusía* se hallasen en vida; de ahí su preocupación por los parientes difuntos. Lo más probable es que esa preocupación estuviese motivada por el temor de que los muertos ya no podrían formar parte de la *comitiva o cortejo victorioso de Cristo en su parusía.* ¡Una pena que no puedan presenciar ese triunfo! De hecho, eso es lo que parece suponer la respuesta del Apóstol al afirmar que los muertos antes de la *parusía* no estarán en peores condiciones que los que se hallen en vida; pues cuando llegue esa fecha, *primeramente* resucitarán los muertos, y *luego* nos uniremos a ellos los vivos, para salir *todos* al encuentro de Cristo (v.15-17). Que no tengan, pues, preocupación (v.18).

Expuesta así la idea general, conviene explicar todo con algo más de detalle. Notemos primeramente que cuando habla de «muertos» o de los que «se durmieron» [2], San Pablo se fija únicamente en

[2] En el texto griego, solamente en el v.16 usa San Pablo la palabra «muertos» (νεκροί); en los demás versículos (13.14.15) usa siempre «los que se durmieron» (τῶν κοιμωμένων... τοὺς κοιμηθέντας). El verbo «dormir», para significar la muerte, es corriente en la Escritura (cf. Gén 47,30; 2 Sam 7,12; Jn 11,11; Act 7,60), y muy conforme con el dogma de la resu-

los justos o muertos «en Cristo» [3]. Es de ellos de los que dice que *resucitarán* y, junto con los vivos, saldrán al encuentro de Cristo para «estar siempre» con El. El caso de los pecadores, cuya resurrección no niega en modo alguno (cf. Act 24,15), no entra aquí en su perspectiva. Notemos también que cuando dice a los tesalonicenses que «no se aflijan» por sus muertos (v.13), no lo dice de manera absoluta, sino añadiendo en seguida: *como los demás que carecen de esperanza*. Radical diferencia del cristiano y del impío. Hay un dolor cristiano legítimo, como el de Jesucristo cuando la muerte de Lázaro o el de San Agustín cuando la de su madre, pero ese dolor ha de ser radicalmente diferente del de los paganos, que no tienen esperanza de resurrección ni de vida en Cristo. Nosotros, en cambio, añade San Pablo, no podemos dudar de esa resurrección, ligada necesariamente a la de Cristo (v.14). De esta conexión entre la resurrección de Cristo y la nuestra, aquí sólo apuntada, habla el Apóstol con amplitud en 1 Cor 15,1-28.

Después de esta afirmación fundamental asegurando que todos *los justos* o muertos en Cristo resucitarán (v.14), viene luego (v.15-17) una precisación ulterior, que es donde se halla lo más característico de este pasaje [4]. Distingue el Apóstol dos clases o categorías de fieles: *la de los vivientes al tiempo de la parusía y la de los que hayan muerto antes*. Respecto de los primeros, dice que, cuando llegue esa fecha, «serán arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires» (ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἀέρα). Nótese que el Apóstol no habla para nada de muerte, sino simplemente de que «serán arrebatados». Algunos autores, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás, dan por supuesto que para todos deberá preceder la muerte, pena del pecado original. Sin embargo, la inmensa mayoría de los exegetas actuales creen que el pensamiento de San Pablo no es ése; pues claramente da a entender, sobre todo si atendemos también a otros pasajes (cf. 1 Cor 15,51; 2 Cor 5,2-4), que los fieles de la última generación no morirán,

rrección. Sin embargo, sería urgir demasiado las cosas querer probar el dogma de la resurrección por la sola palabra «durmientes»; pues esta metáfora la encontramos también en los autores paganos, sin que haya indicio alguno de que con ella intentasen expresar su esperanza en la resurrección (cf. *Ilíada* 16,681-683; *Eneida* 6,278).

[3] La fórmula «muertos en Cristo» (v.16), para indicar la muerte de los justos, unidos a Cristo por la fe y la caridad, es normal. Sin embargo, es de notar que en el v.14 literalmente no se dice «los que durmieron *en Jesús*, sino *por Jesús* (τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ). Se trata de una frase elíptica, cuyo sentido, desarrollada la fórmula, sería: «los muertos *y resucitados por* (διά) Jesús». Quiere dar a entender el Apóstol que la muerte de los justos no es algo estático, sino que Jesús seguirá actuando en ellos, como la vid en el sarmiento, hasta que los lleve a la resurrección gloriosa. Puede, pues, decirse que es causa de nuestra muerte; no de la muerte en general, sino de *tal* muerte, a la que se debe una resurrección gloriosa, precisamente en virtud del influjo y acción de Cristo.

Creemos menos probable la opinión de algunos autores, como Prat y Bover, que suprimen la dificultad uniendo ese «por Jesús», no con «los que se durmieron», sino con el verbo «llevará». Gramaticalmente ello sería posible; pero, además de que destruiría el paralelismo con «muertos en Cristo» del v.16, resultaría una redundancia decir que Dios *por mediación de Jesús* llevará *con El* (con Jesús) a los justos.

[4] El Apóstol lo da como «palabra del Señor» (ἐν λόγῳ Κυρίου), es decir, que no se trata de doctrina o elucubración humana, sino de algo revelado por Dios. El concretar más es difícil. Algunos autores hablan de revelación hecha por Cristo y conservada en la tradición escrita (cf. Mt 24,30; Jn 6,39-40); otros hablan de un *agraphon*, como en Act 20,35; otros, los más, creen que se trata de una revelación especial hecha a Pablo, de quien sabemos que tuvo tales revelaciones (cf. 1 Cor 15,51; 2 Cor 12,4; Gál 1,12).

sino que, actuando en ellos el poder de Dios, pasarán directamente del estado de corruptibilidad y mortalidad al estado de incorruptibilidad e inmortalidad. Ni ello se opone al dogma de la universalidad de la muerte por razón del pecado original (cf. Rom 5,12), como no se opone al dogma de la universalidad del pecado original el que Dios haya querido hacer alguna excepción *de hecho*, como en el caso de la Virgen. Si se dan o no esas excepciones, es Dios quien, de una u otra manera, nos lo tiene que decir. Respecto de la segunda categoría de fieles, es decir, la de los que hayan muerto antes de la *parusía*, San Pablo dice que, para ese encuentro en los aires con el Señor, *no irán detrás* o estarán en peores condiciones que los que se hallen en vida (v.15), sino que *primeramente* resucitarán ellos (v.16), y luego, todos juntos, vivos y muertos, iremos al encuentro de Cristo (v.17). El Apóstol no especifica más ni dice qué pasará inmediatamente después. Se fija sólo en el resultado final, afirmando que «estaremos ya siempre con el Señor» (v.18). ¡Ha comenzado la vida gloriosa en el cielo! En otros lugares, sin embargo, nos dirá que es en la *parusía* cuando tendrá lugar el juicio universal (cf. Rom 2,5-11; 2 Cor 5,10; 2 Tes 1,7-10). Pero ¿dónde se realizará? Después del encuentro con Cristo, ¿irán ya los justos directamente al cielo o bajarán con El a la tierra para el juicio? Nada sabemos. Dios no quiso satisfacer nuestra curiosidad. La creencia de que el juicio universal tendrá lugar en el valle de Josafat (cf. Jl 3,2-12) no tiene fundamento alguno serio y ya por San Cirilo Alejandrino es considerada *tanquam frivolum atque anile et ridiculum Iudaeorum commentum.*

No olvidemos que todas estas descripciones de la *parusía* y del juicio final están calcadas sobre el ropaje apocalíptico, esencialmente colorista, y es muy difícil saber dónde termina el símbolo y cuál ha de ser en concreto la realidad. Esto tiene también aplicación para esa descripción tan realista de *orden, voz del arcángel* [5], *sonido de la trompeta*, impresionante aparato escénico con que nos es presentada la *parusía* (v.16). Son todos ellos elementos con que se adornan constantemente las teofanías bíblicas (cf. Ex 19,16; Mt 24,31; 1 Cor 15,52; Ap 5,2; 19,17), sin que sea preciso tomar en sentido propio esas circunstancias. Probablemente, en nuestro caso, se trata de una misma realidad, es decir, una potente y misteriosa intervención de Dios, expresada con tres fórmulas apocalípticas distintas: la orden divina, la voz del arcángel y el sonido de la trompeta.

Con esto podríamos dar por terminada la explicación de este pasaje paulino, cuya afirmación fundamental, tratando de tranquilizar a los tesalonicenses, es la de que en la *parusía* la condición de los fieles que se hallen en vida no tendrá en realidad ventaja alguna sobre la de los que hayan muerto antes. Para nada se habla aquí de si la *parusía* será inminente o va a tardar mucho. Sin embargo, como

[5] No se da el nombre del arcángel. Quizá se aluda al arcángel Miguel, inspirándose en Dan 12,1 (cf. Jds 9). Pero, como el texto griego no lleva artículo (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου), es dudosa la identificación.

lo mismo en el v.15 que en el v.17, al referirse a los que se hallen en vida, San Pablo usa la *primera persona* (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι), parece dar por supuesto que él y sus lectores vivirán hasta el día de la *parusía*, y consiguientemente, que ésta era inminente. San Pablo se habría equivocado. La objeción por parte de la crítica racionalista es clásica.

Nuestra respuesta tiene dos partes. Afirmamos primeramente que, como confiesa poco después (cf. 5,1-11) y en varios otros lugares (cf. 2 Cor 5,1-9; 2 Tim 4,1-8), ni él, Pablo, ni nadie conoce cuándo tendrá lugar la *parusía* o segunda venida de Cristo, para la que siempre debemos estar preparados. Antes había dicho ya Jesucristo que es ésa una fecha que el Padre se ha reservado y que no ha querido comunicar a los hombres (cf. Mt 24,36; Act 1,7). Sobre el valor pedagógico de esta ignorancia ya hablamos al comentar Rom 13,11-14. En segundo lugar, por lo que respecta concretamente a la frase en cuestión, afirmamos que dicha frase ni indica nada sobre el tiempo ni tampoco sobre los hombres concretos que en el momento de la *parusía* estarán en una u otra de las dos categorías (vivientes-muertos). Si Pablo emplea la primera persona, lo hace simplemente porque mientras escribía estaban él y sus lectores en la categoría de los vivientes y no de los muertos; no porque afirme que hayan de pertenecer a la misma categoría al tiempo de la *parusía*. Esto ni lo niega ni lo afirma, pues no lo sabe. Por una hipótesis contraria, apartándose de la realidad presente, en 1 Cor 6,14 se coloca en la categoría de los muertos que *resucitarán* en la *parusía*. Tenemos, en uno y otro caso, la figura retórica llamada por los gramáticos enálage de persona, en virtud de la cual el escritor se identifica con sus lectores de todos los tiempos poniéndose él mismo en escena (cf. Gál 5,25-26), aunque luego quizá no le afecte personalmente lo que allí se afirma.

Creemos que sobre este difícil texto de San Pablo es ésta la explicación más probable. Algunos autores (Rigaux, Zerwick) llegan más lejos y dicen que, al colocarse a sí mismo entre los vivientes al tiempo de la *parusía*, San Pablo, sin afirmar nada concreto, deja traslucir cierta esperanza y deseo de que sea así. No vemos cómo se deduzca esta conclusión. La idea, sin embargo, no sería ajena a San Pablo, pues es la que manifiesta claramente en 2 Cor 5,2-4. Tampoco creemos suficientemente fundada la opinión de Vosté, Bover, etc., quienes suponen que la expresión *nosotros los que vivimos, los que quedamos*, dos veces repetida, la recogería Pablo de los tesalonicenses, pero sin hacerla suya. Reflejaría, pues, el pensamiento de los tesalonicenses, no el de Pablo, el cual se la echaría en cara no sin cierto tufillo de ironía, como vemos que hace en otras ocasiones (cf. 1 Cor 6, 12-14; 2 Cor 11,5; Gál 2,2). Desde luego, dése una u otra interpretación, ha de ser siempre a base de no admitir error en el Apóstol, como expresamente declaró la Pontificia Comisión Bíblica en su decreto de 18 de junio de 1915 [6].

[6] Cf. Denz. 2179-81.

Incertidumbre sobre el tiempo de la parusía. 5,1-11

[1] Cuanto al tiempo y momento preciso, no hay, hermanos,
por qué escribir. [2] Sabéis bien que el día del Señor llegará como
ladrón en la noche. [3] Cuando se dicen: «Paz y seguridad»,
entonces, de improviso, les sobrevendrá la ruina, como los
dolores del parto a la preñada, y no escaparán. [4] Cuanto a vos-
otros, hermanos, no viváis en tinieblas, para que ese día no os sor-
prenda como ladrón; [5] porque todos sois hijos de la luz e hijos
del día. No somos de la noche ni de las tinieblas. [6] Por consi-
guiente, no durmamos como los otros, antes bien, velemos y
vivamos sobriamente. [7] Los que duermen, de noche duermen,
y los que se embriagan, de noche se embriagan. [8] Pero nosotros,
hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe
y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación.
[9] Que no nos destina Dios a la ira, sino a la salvación por nues-
tro Señor Jesucristo, [10] que murió por nosotros para que, en
vida o en muerte, vivamos unidos a El. [11] Así, pues, consolaos
mutuamente y edificaos unos a otros, como ya lo hacéis.

Esta perícopa es esencialmente práctica. Es posible que los tesalonicenses, a través de Timoteo, hubiesen preguntado expresamente a Pablo sobre el tiempo de la *parusía.* Tal parece insinuar la fórmula «cuanto al tiempo y momento preciso» (v.1), muy semejante a «no queremos que ignoréis», que introduce la perícopa anterior (cf. 4,13). Pablo, sin embargo, no da una respuesta directa. Afirma, sí, indirectamente que lo ignora (cf. v.2 y 10); pero en lo que directamente insiste es en la vigilancia y sobriedad con que debemos vivir, como soldados siempre en guardia, a fin de que ese día ignorado no nos coja de sorpresa. Es exactamente la misma doctrina que, referente a este punto de la *parusía,* había inculcado ya Jesucristo (cf. Mt 24,36-44; 25,13).

La expresión «cuanto al tiempo y momento preciso» (περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν), con que el Apóstol introduce la cuestión (v.1), era una fórmula más o menos ya estereotipada (cf. Dan 2, 21; Act 1,7), propia de la literatura escatológica, cuando se trataba de inquirir el tiempo en que la cosa tendría lugar [1]. Pablo responde que de eso no es necesario escribir, pues «saben bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche..., como los dolores del parto a la preñada» (v.2-3). Evidentemente ese «día del Señor» está refiriéndose a la *parusía* y juicio final (cf. 1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14; Flp 1,6; 2 Tes 2,2). Lo de «saben bien» indica que los tesalonicenses ya habían sido instruidos suficientemente en este punto durante su evangelización. En cuanto a las imágenes «ladrón en la noche» y «dolores de parto», usadas ya por Jesús (cf. Mt 24,43; Jn 16,21), son muy frecuentes en el estilo apocalíptico, del que se consideran adorno obligado, y ciertamente muy aptas para expresar la incertidumbre y sorpresa de la venida del Señor y la necesidad de estar

[1] De suyo, el término χρόνος indica tiempo en general (qué época o período), mientras que καιρός indica tiempo concreto y determinado (qué día y fecha).

siempre preparados. Es posible que la segunda imagen, además de la idea de sorpresa, insinúe también la idea de dolor, con alusión a los grandes males que precederán esa venida (cf. Mt 24,8).

Claro que la «sorpresa» será más bien para los impíos, quienes no piensan más que en los goces materiales (v.3; cf. Mt 24,37). Respecto de los fieles, Pablo les pide que se comporten de manera que ese día «no les coja de sorpresa» (v.4), haciendo luego (v.5-7) una serie de consideraciones en que juega con las palabras «tinieblas», «luz», «día», «noche», «dormir», «velar», que de ordinario toma en sentido metafórico, pero a veces también propio, con no pequeña dificultad de interpretación concreta en algunos casos. Lo normal es que entienda por «tinieblas» y «noche» las tinieblas de la infidelidad con su cortejo obligado de vicios; y lo mismo se diga del término «dormir», con referencia a la falta de fe y obras correspondientes (cf. v.6). Sin embargo, en el v.7, lo mismo el término «dormir» que el término «noche» se toman en sentido propio, aunque sobrentendiendo la misma idea moral de antes, como diciendo: aunque se puede dormir durante el día, pero la noche es su tiempo propio, lo mismo que para los excesos de la crápula; no es, pues, extraño que «duerman» (sentido metafórico) y «se embriaguen» los gentiles, pero sería extraño que lo hicieran los cristianos, que son hijos de la «luz» y del «día». Estos términos «luz» y «día» (v.5) se contraponen a «tinieblas» y «noche» de antes, e indican la vida de fe con su floración de todas las virtudes; igual se diga del término «velar» (v.6), contrapuesto a «dormir», y de la expresión «vivir sobriamente» (v.6-8), contrapuesta a «embriagarse».

Para más recalcar la idea de vigilancia y sobriedad, San Pablo, valiéndose de imágenes tomadas de la vestimenta militar, describe la *panoplia* o armadura espiritual de que debe revestirse el cristiano (v.8). Esta misma imagen, desarrollada con más amplitud, la encontramos en Ef 6,11-17, y alusión a ella en Rom 13,12. El motivo o acicate que nos debe alentar en este combate espiritual, es el saber que Dios no nos ha destinado a la ira con que castigará a los impíos (cf. 1,10; 5,3), sino que nos ha llamado a la salvación, y, consiguientemente, estará con nosotros en la adquisición de la misma (v.9). Ni se olvida el Apóstol de recordar a los tesalonicenses que, en este negocio de nuestra salvación, el mérito principal se lo hemos de agradecer a Jesucristo, que «murió por nosotros para que, en vida o en muerte, vivamos unidos a El» (v.10). Nótese la antítesis: *murió él* para que *vivamos nosotros,* idea muy cara al Apóstol (cf. 2 Cor 5, 14-15; Gál 2,21). La expresión «en vida o en muerte» (εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν), literalmente «ya velemos, ya durmamos», no parece que pueda referirse a «velar» o «dormir» en el sentido que tienen estos términos en los versículos anteriores, sino a pasar o no pasar por la muerte temporal, como en 4,16-17. San Pablo vendría a decir: lo importante no es el vivir hasta la *parusía* o el morir antes, sino lo importante es el que, vivos o muertos cuando venga Cristo, hemos de vivir unidos a El (cf. 4,18). Con esto, el Apóstol, en la conclusión de lo referente a la *parusía,* vuelve a la idea central de

la perícopa anterior. Y nótese que, mientras en 4,15 y 17 se había colocado en la categoría de los vivientes, aquí admite como posible, tanto para él como para sus lectores, el tránsito de la categoría de los vivientes a la de los muertos.

La conclusión final es que no hay motivos para inquietarse (v.11). Notemos la expresión «edificaos», imagen corriente en San Pablo y sumamente significativa: cada cristiano es un «edificio» en construcción *continua* (cf. Flp 3,12-16), cuyo fundamento es Cristo y cuyas piedras que se van poniendo en el muro son las obras buenas de cada uno (cf. 1 Cor 3,9-12; Ef 2,20-21), pudiendo no sólo contribuir a la «edificación» de nosotros mismos, sino también a la de los demás (cf. Ef 4,12-15). A esa «edificación» se opone el «escándalo», con que tratamos de quitar piedras del muro del prójimo (cf. 1 Cor 8,8-13).

Amonestaciones varias. 5,12-22

**12 Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con
vosotros presidiéndoos en el Señor y amonestándoos, 13 y que
tengáis con ellos la mayor caridad por su labor. Vivid en paz
entre vosotros. 14 También os rogamos, hermanos, que amo-
nestéis a los que viven fuera de orden, alentéis a los pusilánimes,
acojáis a los débiles y seáis sufridos con todos. 15 Mirad que
ninguno vuelva a nadie mal por mal, sino que en todo tiempo
os hagáis el bien unos a otros y a todos. 16 Estad siempre go-
zosos, 17 orad sin cesar, 18 dad gracias a Dios por todo; pues
tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús respecto a vosotros.
19 No apaguéis al Espíritu, 20 no despreciéis las profecías;
21 pero examinadlo todo y quedaos con lo bueno. 22 Absteneos
hasta de la apariencia de mal.**

San Pablo termina su carta dando a los tesalonicenses una serie de consejos que podemos distinguir en tres grupos: comportamiento con los superiores jerárquicos (v.12-13), en las relaciones mutuas (v.14-18), en las asambleas litúrgicas (v.19-22).

Respecto del primer grupo, referente a los superiores jerárquicos, pide respeto y amor para con ellos, en atención al trabajo que se toman por la comunidad (v.12-13). San Pablo habla de los superiores en general, sin especificación alguna; pero es de suponer que esos superiores se correspondan con los «obispos» y «diáconos», de que se habla en Flp 1,1. Es importante señalar los tres términos con que designa sus funciones: *trabajar* (por el bien espiritual de los fieles), *presidir, amonestar.*

Por lo que toca a las relaciones mutuas, San Pablo recomienda sobre todo la paz y la caridad (v.13b-15), insistiendo también en la alegría, la oración y la acción de gracias (v.17-18). Recomendaciones semejantes encontramos en otros lugares de sus cartas (cf. Rom 14,19; 2 Cor 13,11; Ef 5,20; Flp 4,4-7). No está claro quiénes son esos «fuera de orden» (ἀτάκτους), a que se alude en el v.14. San Pablo vuelve a usar la misma expresión en 2 Tes 3,6-7. Lo más probable es que se trate de fieles que, ante la soñada inmi-

nente *parusía*, no querían trabajar, llevando una vida ociosa, *fuera del común orden social* [2]. Tampoco es claro si la expresión: «tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús respecto a vosotros» (v.18), ha de referirse sólo a «dad gracias por todo», que es lo que precede inmediatamente, o al conjunto de las tres recomendaciones: gozo-oración-acción de gracias. Quizás sea más probable esto último. Lo de *en Cristo Jesús* trata de señalar o que Dios nos ha manifestado su voluntad en Cristo y por medio de Cristo (así unos), o que quiere nuestra santificación, no aisladamente, sino unidos a Cristo cabeza (así otros).

Finalmente, por lo que se refiere a los consejos para las asambleas litúrgicas, San Pablo recomienda: que no impidan a los carismáticos la libre manifestación de lo que el Espíritu les inspira (v.19; cf. 1 Cor 12,7-11; 14,26-33); que, de modo particular, tengan en la debida estima las profecías (v.20; cf. 1 Cor 14,1-3), pero examinando antes todo y viendo si los que hablan son de verdad profetas o solamente ilusos (v.21; cf. 1 Cor 12,3; 14,29); que se abstengan de todo mal y de todo lo que se le parezca (v.22; cf. 2,3; Rom 14,15; 1 Cor 8,13). Probablemente este último consejo, aunque enunciado en forma general, está aludiendo al justo discernimiento de los carismas, donde tan fácilmente pueden entrar las ilusiones y el error.

EPILOGO. 5,23-28

Oración por los tesalonicenses. 5,23-24

23 El Dios de la paz os santifique cumplidamente, y que todo vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo se conserven sin mancha para la venida de nuestro Señor Jesucristo.
24 Fiel es el que os llama, y que también lo cumplirá.

El Apóstol sabe muy bien que los tesalonicenses, con sus solas fuerzas, no podrán poner en práctica cuanto les ha venido aconsejando, pues la santificación, dejada a salvo nuestra libertad, es obra principalmente de Dios. Por eso pide para ellos que Dios los «santifique cumplidamente» (ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς), de modo que en todo su ser *(espíritu-alma-cuerpo)* se mantengan irreprochables, y así aparezcan luego cuando llegue el momento solemne de la *parusía* o segunda venida de Jesucristo (v.23). Ni deben jamás desconfiar de Dios, pues es El quien les ha llamado a la fe y, consiguien-

[2] En su origen, el término ἄτακτος parece que fue una voz de la terminología militar, y designaba al soldado que en las filas no está en el puesto (τάξις) que se le señala, manteniéndose «fuera de orden». Para este pasaje paulino, la interpretación tradicional ha sido la de «revoltoso» o «inquieto», como traduce la Vulgata latina. Sin embargo, como resulta de los papiros griegos recientemente descubiertos, donde con frecuencia encontramos ese término, parece que en los tiempos de San Pablo más bien significaba «perezoso», «que no quiere trabajar», que es el sentido que le hemos dado nosotros, y que cuadra perfectamente con el que tiene en 2 Tes 3,7.

Es probable que los «pusilánimes» (que se abaten fácilmente ante los contratiempos) y los «débiles» (flacos en la fe: cf. Rom 14,1) se refieran a los mismos «fuera de orden» de antes, quizá demasiado abatidos por sus muertos y por el retraso de la parusía, con peligro de flaquear en la fe. Con ello damos unidad a estas recomendaciones, que parecen tan dispares.

temente, se ha como obligado a cumplir todo lo que sea necesario para llevar hasta su término esa primera llamada (v.24; cf. Rom 4, 20-21; 1 Cor 1,9; Flp 1,6).

Aunque la idea general del pasaje, conforme acabamos de exponer, es clara, no así esa enumeración de «espíritu-alma-cuerpo», en que el Apóstol descompone el ser del hombre (v.23). Es evidente que no pretende proponer ninguna teoría filosófica sobre la constitución dicotómica o tricotómica del compuesto humano; pero también es evidente que algo pretende indicar con esas tres palabras y que alguna diferencia establece entre el significado de cada una de ellas. La diferencia entre cuerpo y alma es clara; pero ¿en qué se diferencian el espíritu y el alma? Parece ser, a juzgar por el modo de hablar en otros muchos lugares de sus cartas (cf. Rom 8,1-11; 1 Cor 2,13-15; 15,44-46; Gál 5,16-17), que, para San Pablo, el «espíritu» y el «alma» son la misma realidad, aunque connotando aspectos diferentes. Esa parte más noble del hombre, contrapuesta al cuerpo, se llama «espíritu» (πνεῦμα) en cuanto principio motor de acciones morales y campo de acción del Espíritu Santo; y se llama «alma» (ψυχή) en cuanto principio de la vida sensitiva con su cortejo de pasiones y concupiscencias.

Ultimas recomendaciones y bendición final. 5,25-28

25 Hermanos, orad por nosotros. 26 Saludad a todos los hermanos con el ósculo santo. 27 Os conjuro por Jesucristo que esta epístola sea leída a todos los hermanos. 28 La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros.

Tres cosas pide San Pablo a los tesalonicenses: que rueguen por él (v.25; cf. Col 4,3; 2 Tes 3,1), que se saluden con el ósculo santo (v.26; cf. Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12), y que lean la carta públicamente (v.27). Esta última recomendación la hace con toda solemnidad y en nombre de Jesucristo. Ello es debido probablemente a que teme que surjan tergiversaciones y si dijo o dejó de decir esto o aquello. Que tenía razón en sus sospechas, lo vemos por su segunda carta (cf. 2 Tes 2,2; 3,17).

La bendición final (v.28) es la acostumbrada en sus cartas (cf. Rom 16,20; 1 Cor 16,23; Col 4,18).

EPISTOLA II A LOS TESALONICENSES

INTRODUCCION

Ocasión de la carta

No tenemos datos precisos ni sobre el tiempo ni sobre los motivos de esta segunda carta a los Tesalonicenses. El hecho, sin embargo, de que con el Apóstol se hallen Silas y Timoteo (cf. 1,1), igual que cuando escribió la primera, induce en seguida a pensar que no son muy distantes las fechas. Tanto más que el estado de la iglesia de Tesalónica que supone esta carta es en todo semejante al de la primera, y el lenguaje de Pablo muy semejante también, con fórmulas literarias no pocas veces idénticas, sin duda porque seguían todavía frescas en su mente. De hecho, entre los autores es general la opinión de que esta segunda carta a los Tesalonicenses está escrita desde Corinto, a muy poca distancia de la anterior. Quizá en los primeros meses del año 52.

En cuanto a la ocasión o motivos que indujeron al Apóstol a escribirla, aunque no haya datos precisos, puede deducirse con bastante seguridad de la lectura de la misma. Las relaciones comerciales entre Tesalónica y Corinto eran continuas, y Pablo debió de enterarse muy pronto del efecto que causó entre los tesalonicenses su primera carta. Todo hace suponer, en efecto, que quedaron tranquilos en lo referente a la suerte de sus familiares muertos, habiéndoles asegurado claramente el Apóstol que no se hallarían en condiciones de inferioridad en el día de la *parusía;* en cambio, por lo que se refiere al segundo aspecto de la crisis, o sea, el de la convicción de que la *parusía* sobrevendría en un plazo muy breve, parece que la primera carta, con sus afirmaciones generales de que vendrá de improviso, como el ladrón en la noche, debiendo estar siempre preparados, más bien acentuó el problema. Sobre todo porque pronto aparecieron algunos más exaltados, que hacían circular alarmantes noticias sobre el particular apoyándose en propias revelaciones y en supuestas cartas de Pablo (cf. 2 Tes 2,2; 3,17).

Ni paró la cosa en el campo teórico, sino que rápidamente se extendió también en el de la práctica. Si, cuando la primera carta, los «fuera de orden», que no querían trabajar, estaban todavía en número restringido y Pablo alude a ellos sin hacer hincapié especial (cf. 1 Tes 4,11; 5,14), ahora, dada la manera de hablar del Apóstol (cf. 2 Tes 3,6-15), debía de haber aumentado considerablemente el número.

Ante este doble error, teórico y práctico, de fatales consecuencias para la vida de la comunidad, Pablo siente la necesidad de poner en seguida remedio, y con el primer correo envía a los tesalonicenses esta nueva carta.

Contenido y disposición

Más aún que en la primera, el contenido o tema de esta segunda carta a los Tesalonicenses es casi exclusivamente escatológico. Después de la parte introductoria, haciendo el elogio de los tesalonicenses y aludiendo a la retribución que les espera (c.1), el Apóstol trata de precisar su pensamiento en lo relativo a la proximidad de la *parusía*, sin retirar en nada sus afirmaciones anteriores sobre la incertidumbre de esa fecha, pero añadiendo, en consonancia con lo que ya había anunciado Jesucristo, que habrán de preceder ciertas señales (c.2), y como esas señales todavía no han llegado, síguese que la *parusía* no es aún inminente, ni hay motivo para ese proceder de los que, demasiado exaltados por el futuro acontecimiento, no querían trabajar (c.3).

A continuación damos el esquema de la carta:

Introducción (1,1-12).

Saludo (1,1-2) y acción de gracias (1,3-12).

I. *La parusía o segunda venida de Jesucristo* (2,1-17).

a) La *parusía* y sus signos precursores (2,1-12).
b) Constancia en la fe (2,13-17).

II. *Exhortaciones morales* (3,1-15).

a) Demanda de oraciones y confianza en los tesalonicenses (3,1-5).
b) Cuidado con los que no quieren trabajar (3,6-15).

Epílogo (3,16-18).

Saludos (3,16-17) y bendición final (3,18).

INTRODUCCION. 1,1-12

Saludo epistolar. 1,1-2

1 Pablo, Silvano y Timoteo, a la iglesia de Tesalónica en Dios nuestro Padre y en el Señor Jesucristo: 2 gracia y paz sean con vosotros de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo.

Es una repetición, casi a la letra, del saludo de la carta anterior. Unicamente que a «gracia y paz» se añade de modo explícito el complemento: «de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo». Esto lo seguirá ya haciendo Pablo en todas sus cartas, a excepción de *Col*, en que se omite la alusión a Jesucristo.

Acción de gracias a Dios por el comportamiento de los tesalonicenses. 1,3-12

3 Hemos de dar a Dios gracias incesantes por vosotros, hermanos; y es esto muy justo, porque se acrecienta en gran manera vuestra fe y va en progreso vuestra mutua caridad,
4 y nosotros mismos nos gloriamos de vosotros en las iglesias

de Dios, por vuestra paciencia y vuestra fe en todas vuestras
persecuciones y en las tribulaciones que soportáis. [5] Ello es
prueba del justo juicio de Dios, en el que seréis juzgados dignos
del reino de Dios, por el cual padecéis.
[6] Pues es justo a los ojos de Dios retribuir con tribulación a
los que os atribulan, [7] y a vosotros, atribulados, con descanso,
en compañía nuestra, en la manifestación del Señor Jesús
desde el cielo con sus milicias angélicas, [8] tomando venganza
con llamas de fuego sobre los que desconocen a Dios y no obe-
decen al Evangelio de nuestro Señor Jesús. [9] Esos serán casti-
gados a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de
su poder, [10] cuando venga, en aquel día, para ser glorificado
en sus santos y admirado en todos los que creyeron, y vosotros
habéis creído a mi testimonio.
[11] Para eso sin cesar rogamos por vosotros, para que nuestro
Dios os haga dignos de vuestra vocación, y con su poder con-
vierta en realidad todo buen deseo de santidad y obra de fe,
[12] de suerte que el nombre de nuestro Señor Jesús sea glorifi-
cado en vosotros y vosotros en El, según la gracia de Dios
y del Señor Jesucristo.

Como de costumbre, al saludo epistolar sigue la acción de gracias, en que el Apóstol suele hacer el elogio de los destinatarios. Alaba aquí el proceder de los tesalonicenses, soportando valientemente tantas persecuciones. Es una manera de prepararlos para los reproches que vendrán luego en los capítulos siguientes.

La perícopa resulta bastante embrollada gramaticalmente, por la excesiva abundancia de proposiciones incidentales. El pensamiento fundamental parece ser éste: las persecuciones sufridas por los tesalonicenses (v.3-4) son «prueba» (ἔνδειγμα) de un futuro justo juicio de Dios, donde serán premiados con la merecida recompensa (v.5; cf. Act 14,22). Dicho de otra manera: puesto que en Dios hay justicia, el hecho de que en este mundo haya justos perseguidos y perseguidores indemnes es prueba cierta de que ha de llegar un día en que se dé el merecido castigo a esos perseguidores y el merecido premio a los perseguidos, que así entrarán a gozar de la gloria del «reino de Dios», por cuya consecución tanto han tenido que sufrir. Es el caso en que se hallan los tesalonicenses, y por lo que Pablo da gracias a Dios.

Este pensamiento fundamental lo desarrolla luego más el Apóstol en los v.6-10, describiendo los castigos y los premios destinados respectivamente a pecadores y a justos en la *parusía*, con la consiguiente inversión de la suerte de los perseguidores y perseguidos. Todo ello, en aquellos momentos de prueba, debía de servir de gran consuelo a los tesalonicenses. Los términos con que San Pablo describe el castigo de los malos son sumamente expresivos: retribuirá «con tribulación» (v.6)..., tomará «venganza en llamas de fuego» (v.8)..., serán castigados «a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder» (v.9). En esta última expresión: «lejos de la faz del Señor» (ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου), podemos ver aludida la que llaman los teólogos *pena de daño*, consistente en quedar

alejados para siempre de la presencia de Dios [1]. Por lo que respecta a «tomar venganza *en llamas de fuego*» (ἐν πυρὶ φλογός), quieren ver algunos una alusión a la destrucción del mundo en la conflagración final (cf. 2 Pe 3,10), o también al fuego con que los réprobos serán atormentados en el infierno (cf. Mt 25,41); sin embargo, parece mucho más probable que se aluda simplemente al esplendor o «fuego llameante» con que aparecerá Cristo en la *parusía*, lo mismo para castigar a los malos (v.6.8.9) que para premiar a los buenos (v.7.10). Es decir, se aplica a Cristo, sin que sea fácil saber dónde termina el simbolismo y dónde comienza la realidad, lo que es elemento más o menos obligado en las teofanías bíblicas a fin de hacer resaltar la potencia y majestad de Dios (cf. Ex 3,2; 19,18).

Es de notar que, hablando de la recompensa a los buenos, San Pablo la enfoca bajo el aspecto de «descanso» (ἄνεσιν, v.7), en consonancia por contraste con las persecuciones y trabajos de la vida presente. También es de notar la mención «en nuestra compañía», uniendo la suerte de sus evangelizados a la suya, detalle familiar y lleno de cariño (v.7; cf. 1 Cor 4,8). Las dos expresiones «glorificado en sus santos» y «admirado en todos los que creyeron» (v.10), alusivas a la gloria de los justos en la *parusía*, son prácticamente equivalentes, y significan que, cuando llegue ese día, la gloria de Cristo se comunicará plenamente a sus fieles (cf. Rom 8,18; 1 Cor 15,23; 2 Cor 4,14; Flp 3,20-21), lo cual a su vez cederá en honor de Cristo mismo, provocando en los así beneficiados un sentimiento eterno de admiración ante el poder y gloria de Cristo. Entre esos «santos» o «que creyeron», añade el Apóstol, estarán los tesalonicenses, pues han creído a su predicación o «testimonio» (v.10).

Finalmente, San Pablo, en los v.11-12, dirige a Dios una oración por los tesalonicenses, a fin de que los haga «dignos de su vocación» (cf. 1 Tes 2,12; 4,7; 5,24) o, lo que es prácticamente lo mismo, «convierta en realidad todo buen deseo de santidad [2] y obra de fe» (v.11; cf. 1 Tes 1,3). Es éste, como si dijéramos, el fin inmediato de la oración de Pablo. Fin último es el de que Jesucristo «sea glorificado» en los tesalonicenses, y los tesalonicenses «glorificados» en

[1] Hay algunos autores que niegan la conclusión, dando a la preposición ἀπό, no sentido local *(lejos de)*, sino causal, y traducen: «serán castigados a eterna ruina *por* la faz del Señor y la gloria de su poder». Querría el Apóstol significar que la presencia misma del Señor aterrará a los réprobos, que no podrán aguantar su majestad y serán como rechazados por ella. Sin embargo, parece mucho más probable el sentido local, que es el ordinario de ἀπό, y el que tiene en Is 2,10-21, a cuyo pasaje parece aludir implícitamente el Apóstol. Además, la analogía con el texto del Señor «apartaos de mí» (Mt 25,41) y con la recompensa, por contraste, concedida a los justos, que será la de «estar siempre con Cristo» (cf. v.7; 1 Tes 4,17), pide también claramente el sentido local.

En cuanto a que el castigo será *eterno* (αἰώνιον), hemos de notar que de suyo el término αἰώνιον no designa necesariamente una duración sin fin, sino una duración completa, más o menos larga según el contexto (cf. 1 Mac 2,54; Sal 76,5). En este caso, sin embargo, el contexto pide duración sin fin; pues el castigo «eterno» se contrapone al premio de «estar *siempre* con el Señor», y ello tendrá lugar al fin del mundo, fuera ya del tiempo.

[2] Donde nosotros traducimos «todo *buen deseo* de santidad» (πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης), otros traducen: «todo su bondadoso beneplácito», con referencia no a los fieles, sino a Dios respecto de los fieles. Sin embargo, siguiendo a otros muchos autores, preferimos referir la frase a los fieles, sentido que cuadra mejor con el adjetivo «todo» y con el inciso siguiente «obra de la fe». Además, el término ἀγαθωσύνης se emplea con frecuencia aplicado a las criaturas, pero no lo encontramos aplicado a Dios.

Jesucristo (v.12). Parece claro, dado el contexto, que el Apóstol está refiriéndose a la «glorificación» en la *parusía*, no simplemente a la que resulta, ya en este mundo, de una vida auténticamente cristiana. Cristo «será glorificado» en sus fieles, en cuanto que en ese día quedarán de manifiesto públicamente su poder, su bondad y la eficacia de su sacrificio; y los fieles «serán glorificados» en Cristo, en cuanto que participarán eternamente de su gloria, siendo asociados a su reino y felicidad. Y todo esto lo tendremos «según la gracia de Dios y del Señor Jesucristo» (v.12), es decir, beneficio que debemos a su inmensa liberalidad. Clara afirmación de la necesidad de la gracia en orden a la consecución de nuestra salud (cf. Flp 2,13).

I. LA PARUSIA O SEGUNDA VENIDA DE JESUCRISTO. 2,1-17

***La parusía y sus signos precursores.* 2,1-12**

[1] Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo
y a nuestra reunión con El, os rogamos, hermanos, [2] que no
os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis,
ni por espíritu, ni por discurso, ni por epístola atribuida a nos-
otros, como si el día del Señor estuviese inminente. [3] Que
nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la
apostasía y ha de manifestarse el hombre del pecado, el hijo
de la perdición, [4] que se opone y se alza contra todo lo que se
dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y
proclamarse Dios a sí mismo.
[5] ¿No recordáis que estando entre vosotros ya os decía esto?
[6] Y ahora sabéis qué es lo que le contiene, hasta que llegue el
tiempo de manifestarse. [7] Porque el misterio de iniquidad
está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado.
[8] Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús
matará con el aliento de su boca, destruyéndole con el esplen-
dor de su venida; [9] aquel inicuo, cuya venida, por acción de
Satanás, irá acompañada de todo género de portentos, señales
y prodigios engañosos, [10] y de seducciones de iniquidad para los
destinados a la perdición, por no haber recibido el amor de la
verdad que los salvaría. [11] Por eso Dios les envía un poder
engañoso, [12] para que crean en la mentira y sean condenados
cuantos, no creyendo en la verdad, se complacieron en la
iniquidad.

Tras los anteriores preliminares un tanto genéricos, Pablo entra de lleno en la cuestión que motiva la carta: lo de si es inminente o no la *parusía*. Que los ánimos de los tesalonicenses estaban inquietos a este respecto, lo prueba claramente el lenguaje con que comienza amonestándoles el Apóstol: «No os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, ni os alarméis..., como si el día del Señor estuviese inminente» (v.2). También indica el Apóstol en qué apoyaban su argumentación los propagadores de esa falsa alarma: «Espíritu..., discurso..., epístola atribuida a nosotros» (v.2). Es decir,

recurrían a supuestas profecías o revelaciones del Espíritu, a dichos atribuidos a Pablo, e incluso a cartas que no eran suyas (cf. 3,17).

Tal era el estado de ánimo de los tesalonicenses y tal la cuestión a la que intenta responder el Apóstol. La idea general de su respuesta es clara, y puede ser resumida así: Recomendación a los tesalonicenses a que estén tranquilos y no se dejen turbar por falsas alarmas de que es inminente la *parusía* (v.1-2), pues *antes* [1] ha de venir «la apostasía» y ha de manifestarse «el hombre del pecado» (v.3-4), como recordarán que ya les explicó cuando estuvo entre ellos (v.5). También saben, puesto que se lo explicó entonces, qué es «lo que está impidiendo» la manifestación de ese hombre del pecado (v.6), el cual se manifestará una vez desaparecido dicho impedimento (v.7,8a), pero será exterminado fulminantemente por Cristo en su *parusía* (v.8b-12).

Si nos quedamos en este plano general, la respuesta del Apóstol resulta clara. Pero la dificultad surge en seguida al tratar de concretar qué «apostasía» es esa a que alude, quién ese «hombre del pecado», y cuál ese «impedimento» que está deteniendo la manifestación del hombre del pecado. En este sentido, la interpretación de este pasaje paulino es dificilísima, siendo uno de los más oscuros de todas sus cartas. Nosotros vamos a ir exponiendo cada uno de los tres puntos, señalando las diversas opiniones e inclinándonos a la que nos parezca más probable.

La apostasía

Evidentemente se trata de una «apostasía» en el orden religioso. De suyo, el término «apostasía» indica simplemente *defección* o *abandono de algo*, y puede tratarse incluso de un partido político. Sin embargo, ya en los Setenta se emplea siempre en sentido religioso (defección de la ley divina), y lo mismo en Act 21,21, único lugar del Nuevo Testamento, aparte del actual, en que se emplea este término. Por lo que atañe al caso presente, es claro que ha de interpretarse en sentido religioso, como exige la unión a «manifestación del hombre del pecado» y como está pidiendo todo el contexto.

La presencia del artículo («*la* apostasía») indica que se trata de una apostasía bien determinada, conocida ya de los tesalonicenses, sobre la que sin duda habían sido instruidos por el Apóstol (v.5). Es casi seguro que se trata de esa misma apostasía o defección en la fe a que se refirió Jesucristo en su discurso escatológico, cuando habló de que al final de los tiempos surgirán seudoprofetas que engañarán a muchos, y habrá gran enfriamiento de la caridad, con pe-

[1] Esta *anterioridad* de «la apostasía» y de «la manifestación del hombre del pecado» respecto de la parusía está claramente afirmada por Pablo. Su argumentación tranquilizando a los tesalonicenses se basa precisamente en ella: puesto que no han tenido lugar esos signos *precursores*, síguese que la parusía no es todavía inminente.

Sin embargo, debemos notar que en el texto griego la construcción gramatical presenta cierta oscuridad, debido a que la proposición comenzada en el v.3: «*Si antes* no viniere la apostasía y se manifestare...», queda incompleta. Es decir, falta la apódosis, lo mismo que en Rom 5,12. Habría, pues, que completar así: «... os engañe, porque, si antes no viniere la apostasía y se manifestare el hombre del pecado... proclamarse Dios a sí mismo, *el día del Señor no vendrá*». Nuestra traducción en el texto se ha hecho atendiendo al sentido, sin ligarnos a la construcción gramatical.

ligro de ser seducidos incluso los elegidos, si ello fuera posible (cf. Mt 24,11-12.24; Lc 18,8). También San Juan, en el Apocalipsis, alude a la misma gran apostasía, cuando habla de «la bestia» que luchará con los fieles y los vencerá, quedando sólo aquellos cuyos nombres «están en el libro de la vida» (cf. Ap 13,7-8).

Esta «apostasía» está probablemente íntimamente relacionada con «el hombre del pecado» o anticristo, que tendrá mucha parte en ella. Así parecen insinuarlo los diversos textos sea de Jesucristo, que la une a los pseudoprofetas, sea de San Juan, que la une a la aparición de la bestia, sea de San Pablo en este pasaje, presentando juntas ambas cosas.

Pero ¿cuándo tendrá lugar? Referente a este aspecto, San Pablo no dice nada. Sin embargo, todo da la impresión de que él concibe esa «apostasía» como una *defección de la doctrina de Cristo*. Si esto es así, ello supone que dicha doctrina ha sido ya predicada y creída en gran parte al menos del mundo; de lo contrario, apenas tendría sentido hablar con tanto realce de «apostasía» general. Por lo demás, es esto lo que nos enseñó ya Jesucristo, quien, a raíz precisamente de haber anunciado la aparición de los pseudoprofetas de los últimos tiempos, añade: «Será predicado este evangelio en todo el mundo..., y *entonces* vendrá el fin» (Mt 24,14).

El anticristo

San Pablo no usa nunca este término, que será luego el más corriente en la tradición eclesiástica, y que ya se emplea en 1 Jn 2,18 y 4,3. El habla más bien de «el hombre del pecado» (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας), «el hijo de la perdición» (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), «el inicuo» (ὁ ἄνομος). Pero el nombre no importa a la cosa. La descripción que hace de él, presentándolo como adversario de Dios y de cuanto se relaciona con Dios, sin admitir más Dios que a sí mismo (v.4), está inspirada en el lenguaje de los profetas, particularmente en Daniel, hablando de Antíoco (Dan 11,36); Isaías, hablando del rey de Babilonia (Is 14,13), y Ezequiel, hablando del rey de Tiro (Ez 28,2). No es fácil saber hasta dónde llega la imagen y dónde comienza la realidad. Desde luego, la expresión «sentarse en el templo de Dios» no es necesario tomarla a la letra, conforme hacen algunos intérpretes, refiriéndola bien al templo de Jerusalén, bien al templo moral de la Iglesia. Puede tratarse simplemente de un modo de hablar, significando que se arrogará derechos de Dios.

La actuación del anticristo y su poder seductor están descritos en los v.9-12. Es muy de notar, en primer lugar, la relación que pone el Apóstol entre Satanás y el anticristo, considerando a éste como instrumento del primero (cf. v.9). Exactamente igual que hace San Juan hablando de la «bestia» y del «dragón» (cf. Ap 13, 2-4). En cuanto a esos «prodigios engañosos» que el anticristo realizará con el poder de Satanás, nótese que no tendrán eficacia sobre los hombres buenos y sinceros, sino sólo sobre «los destinados a la perdición, por *no haber recibido el amor de la verdad*» (τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο).

Evidentemente, esta última expresión está aludiendo a la *verdad evangélica*, a la que el Apóstol personifica en cierto modo, cual si fuese llamando *amorosamente* al corazón de los hombres para que la reciban y se salven. Por no haber acogido esa verdad, que se presentaba amorosamente con milagros auténticos y llevaba a la salud, ahora, ¡qué irrisión!, acogen la «mentira», que se presenta con milagros «engañosos» y lleva a la condenación (v.11-12). Aunque el Apóstol habla de que es Dios quien *envía* ese poder engañoso, para que «crean en la mentira y sean condenados», esto no ha de tomarse a la letra, como si Dios intentara el engaño y luego la condenación de algunos hombres, sino que es una manera de hablar semítica, atribuyéndole directamente todo lo que permite y hacen las causas segundas (cf. Rom 1,24; Act 12,23).

En cuanto a determinar la verdadera naturaleza del anticristo, si será un personaje individual o más bien una colectividad o persona moral, ha habido y hay gran discrepancia entre los autores[1]. La opinión tradicional, a la que algunos teólogos han querido incluso dar valor dogmático[2], es que se trata de una persona individual y concreta sumamente perversa y fascinadora, que aparecerá al fin de los tiempos y provocará la gran apostasía. Así parecen pedirlo las expresiones «hombre del pecado», «hijo de la perdición», etc., con que lo designa San Pablo. Sin embargo, gran número de autores actuales (Allo, Buzy, Amiot) creen, a nuestro parecer, con razón, que se trata más bien de una colectividad, o sea, el conjunto de las fuerzas del mal que se oponen a Cristo. En efecto, en los v.6-8, San Pablo concibe al anticristo como algo que se manifestará en el futuro, pero que ya está operando en la actualidad y podría manifestarse en el presente a no haber un obstáculo que se lo está impidiendo. Esto supone que coexiste con la generación de Pablo y lo mismo coexistirá con las generaciones venideras, aunque hay un obstáculo que impide su *plena manifestación*, la cual llegará únicamente cuando desaparezca el obstáculo. Es entonces cuando dichas fuerzas del mal o anticristo lograrán «la apostasía». Ni vale alegar el que San Pablo, para describirlo, emplee rasgos *personales* (v.3-4), pues es corriente en el estilo apocalíptico pintar las colectividades bajo símbolos individuales (cf. Dan 7,1-28; Ap 6,1-8), tanto más que muchas veces se trata de imágenes ya hechas.

Así interpretado este pasaje, la enseñanza del Apóstol coincide exactamente con la de Jesucristo, quien nunca habla de un anticristo *único*, sino de falsos profetas que con gran poder de seducción inducirán a error a muchos (cf. Mt 24,11.24). Igual se diga de San Juan (cf. 1 Jn 2,18; 2 Jn 7). Es verdad que San Pablo habla aquí de una señal, al menos negativa[3], para conocer la venida de Cristo al

[1] B. RIGAUX, *L'Antécrist* (Gembloux-París 1932).

[2] Cf. SUÁREZ: «Antichristum... significare quemdam certum ac singularem hominem... est res certissima et de fide» (*De myst. vitae Christi* disp.54 sect.1 n.7).

[3] «Negativa», es decir, *hasta tanto* no haya aparecido esa señal, la parusía ciertamente no vendrá. Pero no se sigue que sea también señal «positiva», como si *en seguida* de la aparición de la señal haya de venir la parusía. Pablo no determina la distancia positiva que habrá entre una y otra cosa. Puede mediar mucho tiempo, circunstancia que Dios no ha querido revelar a nadie (cf. Mt 24,36). Cierto que la perspectiva literaria (cf. v.8) une inmediatamente ambas

fin de los tiempos; pero la señal es todo el conjunto, incluyendo también «la apostasía», efecto de la *plena manifestación* del anticristo.

El impedimento

Si es difícil, como hemos visto, determinar la naturaleza del anticristo, más lo es todavía determinar la del obstáculo o impedimento que *está deteniendo* su manifestación. San Pablo afirma expresamente que hay algo (τὸ κατέχον) o alguien (ὁ κατέχων), y los tesalonicenses lo saben, que está impidiendo el que el anticristo se manifieste ya entonces y haya de esperar hasta que llegue «su tiempo», que es el que Dios le ha fijado (v.6-7). Pero ¿qué impedimento u obstáculo es ése? Las teorías son infinitas. Y, desde luego, nunca podremos salir de conjeturas. Ya en su tiempo decía San Agustín: «Sinceramente confieso que no sé a qué se refiera el Apóstol» [4]. En realidad, aún hoy tenemos que seguir diciendo lo mismo. A continuación exponemos las tres teorías u opiniones que están más en boga [5].

Primeramente, la que pudiéramos decir opinión tradicional, que ve ese «obstáculo» en el Imperio romano (τὸ κατέχον) y en el emperador (ὁ κατέχων). Así, todavía hoy, Knabenbauer, Fillion, Vosté, Bover, etc. No importa, añaden, que el Imperio romano haga ya tiempo que desapareciera, sin que haya tenido todavía lugar la manifestación del anticristo, pues más que a la realidad concreta material, San Pablo miraba al aspecto formal, es decir, al principio mismo de autoridad, entonces como encarnado en el Imperio romano. El mismo Pablo habla de las autoridades como de representantes de Dios para reprimir el mal (cf. Rom 13,1-7), y, cuando llega la ocasión, acude a ellas para defenderse de sus enemigos (cf. Act 25, 11-12).

Otra opinión, que cada día va ganando más terreno (Allo, Buzy, Huby, Amiot), es la de que ese «obstáculo» son los predicadores evangélicos, que extienden por el mundo la buena nueva de Cristo. Sus defensores se apoyan sobre todo en las semejanzas de este

venidas, la del anticristo y la de Cristo, pero eso puede ser sólo perspectiva literaria, a fin de acentuar el triunfo esplendente de Cristo sobre las fuerzas del mal. La misma frase «con el aliento de su boca», tomada de Is 11,4, no tiene otra finalidad sino acentuar lo esplendente de ese triunfo de Cristo y lo efímero de la victoria del anticristo.

[4] Cf. *De civ. Dei* 20,19,2: PL 41,686.

[5] A título de curiosidad y para que se vea hasta dónde llega a veces la fantasía, plácenos transcribir aquí este párrafo de Ricciotti: «Una identificación que tuvo gran éxito entre las diversas confesiones protestantes, y no sólo en los comienzos de la Reforma, sino aun en tiempos bastante recientes, es la de descubrir en el anticristo al papa de Roma: naturalmente que quien contiene a este anticristo es la doctrina protestante. No puede dudarse de que, si las cuestiones religiosas tuvieran hoy en día en la masa la resonancia que tuvieron antaño, se reconocería al anticristo en Hitler o Stalin, Churchill o Mussolini, Roosevelt o el Mikado, según las propias opiniones, pero siempre siguiendo el método de los antiguos protestantes: naturalmente, *el que retiene* sería quien en las parejas de estos nombres no fue elegido como anticristo.

En la Edad Media, muchos pensaron que el anticristo era Mahoma; algunos modernos, situándose en un terreno histórico contemporáneo a Pablo, piensan en Simón el Mago o en la leyenda de Nerón redivivo (Tác., *Hist.* 2,8-9). Para otros modernos, la «apostasía» es una sublevación política contra el emperador romano en general—el anticristo—, mientras que *lo que contiene* serían los gobernadores de las provincias romanas, que, conociendo las necesidades de los pueblos, refrenaron las veleidades autodivinizantes del emperador» (G. Ricciotti, *Pablo Apóstol* [Madrid 1950] p.345-46).

pasaje paulino con Ap 11,3-10, donde, bajo el símbolo de los «dos testigos», se alude a los predicadores evangélicos que serán vencidos y muertos por «la bestia» una vez que hayan acabado de proclamar su testimonio. No cabe duda que las semejanzas son sorprendentes: como los «dos testigos» vencen a sus enemigos mientras ejercen su oficio de predicar (cf. Ap 11,5) y únicamente cuando «acaban su testimonio» serán vencidos por «la bestia» dejándole libre el campo en su lucha contra Dios (cf. Ap 11,7-10; 13,7-8), así el «obstáculo» de San Pablo está venciendo a las fuerzas del anticristo (cf. v.6) y únicamente será vencido al final, dejando a éste libre el campo para su plena manifestación de impiedad (cf. v.7-8). También Jesucristo se expresa en términos muy parecidos, anunciando que el Evangelio «será predicado en todo el mundo» (victoria de los predicadores contra las fuerzas del mal), y únicamente entonces «vendrá el fin», precisamente cuando surgirán «falsos profetas» que inducirán a error a muchos (cf. Mt 24,14.24).

Finalmente, una tercera opinión, propuesta por el P. Prat, ha logrado también bastantes adeptos (Colunga, González Ruiz, Colón). Creen estos autores que Pablo, al hablar del «obstáculo» que detiene la plena manifestación del anticristo, está pensando en el arcángel Miguel con sus huestes celestes. Se trata, en efecto, de un pasaje de estilo apocalíptico, y en la literatura apocalíptica es corriente presentar al arcángel Miguel como el gran defensor del pueblo de Israel (cf. Dan 10,13.21; 12,1; Jds 1,9), y, para los cristianos, de la Iglesia (cf. Ap 12,7-9). San Pablo no haría sino valerse de una idea entonces corriente. Esta misma idea se recoge en la oración que rezamos diariamente al final de la misa: «Arcángel San Miguel, defiéndenos en la lucha, sé nuestro protector contra la perversidad y asechanzas del demonio...» Ni se arguya que es difícil poder aplicar al arcángel San Miguel lo de ser «apartado» o quitado de en medio (v.7), pues dicha expresión no exige que el arcángel San Miguel sea *realmente vencido*. Se trata sencillamente de trasladar a las potencias angélicas, como es corriente en el estilo apocalíptico, lo que en realidad se ha de aplicar a los hombres o colectividades de que aquéllas son guardianes. Un ejemplo lo tenemos en Dan 10,13-21, donde aparecen luchando los ángeles de Persia y de Grecia cual si fuesen los mismos reinos interesados, interviniendo luego en la lucha también el arcángel Miguel, por cuanto esa contienda no era extraña a los intereses de Israel. La victoria, pues, pasajera sobre Miguel no significaría otra cosa que la victoria sobre la Iglesia o pueblo a él encomendado, particularmente en su elemento activo y batallador. Es decir, que, en sustancia, esta opinión coincide con la anterior.

Mientras no se halle otra mejor, entre las interpretaciones que se han dado hasta hoy, es ésta la que consideramos más fundada.

Constancia en la fe. 2,13-17

13 Pero nosotros debemos dar incesantes gracias a Dios por vosotros, hermanos amados del Señor, a quienes Dios ha elegido como primicias para haceros salvos por la santificación del Espíritu y la fe en la verdad. 14 A ésta precisamente os llamó por medio de nuestra evangelización, para que alcanzaseis la gloria de nuestro Señor Jesucristo. 15 Manteneos, pues, hermanos, firmes y guardad las tradiciones en que habéis sido adoctrinados, ya de palabra, ya por carta nuestra. 16 El mismo Señor nuestro Jesucristo y Dios, nuestro Padre, que de gracia nos amó y nos otorgó una consolación eterna, una buena esperanza, 17 consuele vuestros corazones y los confirme en toda obra y palabra buena.

En contraposición al cuadro sombrío que acaba de pintar sobre los malvados (cf. v.10-12), San Pablo pinta ahora otro lleno de luz, como dando a entender a los tesalonicenses que todo aquello no debe preocuparlos, pues a ellos los ha elegido Dios para la gloria (v.13-14), la cual ciertamente conseguirán si permanecen firmes en la fe recibida (v.15). Y como la perseverancia, al igual que la vocación a la fe, es gracia de Dios, termina pidiendo para ellos esa perseverancia (v.16-17).

La expresión «como primicias» (v.13; cf. Rom 16,5; 1 Cor 15,20) parece aludir a haber sido la iglesia de los tesalonicenses una de las primeras fundadas por Pablo en Europa[6]. Cuando habla de que llegarán a la salud o gloria final «mediante la santificación del Espíritu y la fe en la verdad» (v.13), está señalando los dos medios principales para conseguirla: uno, de parte de Dios, y es la gracia santificadora del Espíritu (cf. Rom 15,16; 1 Cor 6,11; 1 Tes 4,8); otro, de parte del hombre, y es la fe prestada al Evangelio, que es la *verdad* (cf. v.10). La mención aquí de «la gloria de Jesucristo» (v.14), a la que los tesalonicenses serán asociados, indica que San Pablo sigue aún con la perspectiva de la *parusía* (cf. 1,10; 1 Tes 4,18).

Es muy de notar el consejo que da a los tesalonicenses de que «guarden las tradiciones en que han sido adoctrinados, ya de palabra, ya por carta» (v.15). Se refiere evidentemente al mensaje evangélico, e indica dos cauces para conocerlo: la *viva voz* o catequesis oral y la *carta* o documento escrito. Ambos cauces son apostólicos y tienen el mismo valor. Claro es que, si hay «tradiciones» apostólicas, que hay que admitir (cf. 1 Cor 11,2.23), hay también «tradiciones» humanas engañosas, que es necesario rechazar (cf. Col 2,8). La oración a Jesucristo y al Padre pidiendo firmeza en la fe para los tesalonicenses (v.16-17), es semejante a la ya dirigida en la primera carta (cf. 1 Tes 3,11-13).

[6] En vez de «primicias» (ἀπαρχήν), hay bastantes códices que leen «desde el principio» (ἀπ' ἀρχῆς), lección que algunos autores (Vogels, Rigaux) consideran como la genuina. Se afirmaría la elección de los tesalonicenses *ab aeterno*, idea que es muy paulina (cf. 1 Cor 2,7; Ef 1,4; 3,9; Col 1,26; 2 Tim 1,9).

II. EXHORTACIONES MORALES. 3,1-15

Demanda de oraciones y confianza en los tesalonicenses. 3,1-5

[1] Por lo demás, hermanos, orad por nosotros, para que la palabra del Señor sea difundida y acogida con honor, como lo fue entre vosotros, [2] y para que nos libre de los hombres perversos y malvados; que no de todos es la fe. [3] Pero fiel es el Señor, que os confirmará y guardará del maligno. [4] Confiamos en el Señor que cumplís y cumpliréis lo que os hemos encomendado. [5] El Señor guíe vuestros corazones hacia el amor de Dios y la esperanza paciente de Cristo.

Es una perícopa que contiene dos ideas fundamentales. Primeramente, la de que rueguen por él para que tenga éxito su predicación en Corinto, como lo tuvo en Tesalónica, y acabe la lucha que le hacen algunos hombres perversos, enemigos de la fe (v.1-2; Act 18,6). La expresión «no de todos es la fe» (v.2), más que apuntar a la afirmación de que la fe es un don de Dios, como si tratara de disculpar a sus enemigos, parece claro que apunta al hecho concreto de que hay muchos que se niegan a recibirla. No hay duda de que, en la mente de Pablo, esta oposición a la fe es una oposición *culpable*.

La segunda idea es la de confianza en los tesalonicenses de que seguirán cumpliendo las enseñanzas que les ha dado, sin intimidarse por las dificultades (v.3-5). Les dice que no deben temer al «maligno» (v.3), pues el Señor está con ellos, y guiará sus corazones «hacia el amor de Dios y la esperanza paciente de Cristo» (v.5). Es posible que el término «maligno», con referencia al demonio (cf. Ef 6, 16), sea reminiscencia de la oración del *Padre nuestro*, enseñada por Jesucristo (cf. Mt 6,13; 13,19). En cuanto a la expresión «hacia el amor de Dios y la esperanza paciente de Cristo» (εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ), se presta a doble interpretación. Algunos autores refieren ese «amor de Dios», no al amor de Dios a nosotros, sino al amor de nosotros a Dios; parece, sin embargo, más probable, conforme suele tomarse esta expresión en San Pablo (cf. Rom 5,5; 8,39; 2 Cor 13,14), referirla también aquí al amor de Dios a nosotros, en cuanto a vivir atentos al amor que Dios nos tiene y no hacer nada opuesto a ese amor. Por lo que toca a «paciencia de Cristo», algunos la entienden de la paciencia que Cristo mostró en sus tribulaciones, y que deben imitar los tesalonicenses; pero más bien parece, en consonancia con todo el contexto de la carta, que ha de referirse a la *paciente espera* de la *parusía* o venida de Cristo, sin dejarse turbar de ligero (cf. v.6; 1,10; 2,2).

Cuidado con los que no quieren trabajar. 3,6-15

6 En nombre de nuestro Señor Jesucristo os mandamos apartaros de todo hermano que vive fuera de orden y no sigue las enseñanzas que de nosotros habéis recibido. 7 Sabéis bien cómo debéis imitarnos, pues no hemos vivido entre vosotros en ociosidad 8 ni de balde comimos el pan de nadie, sino que con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros. 9 Y no porque no tuviéramos derecho, sino porque queríamos daros un ejemplo que imitar. 10 Y mientras estuvimos entre vosotros, os advertíamos que el que no quiere trabajar no coma. 11 Porque hemos oído que algunos viven entre vosotros en la ociosidad, sin hacer nada, sólo ocupados en curiosearlo todo. 12 A estos tales les ordenamos y rogamos por amor del Señor Jesucristo que, trabajando sosegadamente, coman su pan. 13 Cuanto a vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien. 14 Y si alguno no obedece este mandato nuestro que por la epístola os damos, a ése señaladle y no os juntéis con él, para que se avergüence. 15 Mas no por eso le miréis como enemigo, antes corregidle como a hermano.

Página admirable de equilibrio, donde el Apóstol sabe juntar la autoridad y la moderación en el trato con los que no andan por el recto camino. Parece que esos fieles «fuera de orden» (v.6.11), para cuya corrección da instrucciones, son los mismos aludidos ya en la primera carta que, ante la persuasión de una próxima *parusía*, descuidaban el trabajo, con los consiguientes trastornos para la vida de la comunidad (cf. 1 Tes 5,14).

San Pablo ordena respecto de ellos una especie de excomunión (v.6.14); pero que todo se haga con caridad, buscando su bien (v.12-13.15). Se propone a sí mismo como ejemplo, que nunca quiso comer de balde el pan de nadie, sino que trabajaba día y noche para no ser gravoso a los demás (v.7-10; cf. 1 Tes 2,9).

EPILOGO

Saludos y bendición final. 3,16-18

16 Que el Señor de la paz os conceda, El mismo, vivir en paz siempre y dondequiera. El Señor sea con todos vosotros. 17 El saludo es de mi mano, Pablo. Esta es la señal en todas mis epístolas; así escribo.

18 La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros.

El Apóstol termina la carta con una súplica, pidiendo a Jesucristo la paz para sus lectores (v.16). Es una especie de saludo-bendición en forma de súplica. Intencionadamente, tratando de evitar posibles falsificaciones (cf. 2,2), llama la atención de sus lectores sobre su costumbre de escribir *con su puño y letra* estos saludos finales de sus cartas (v.17; cf. 1 Cor 16,21; Gál 6,11; Col 4,18).

La fórmula o bendición de despedida (v.18) es idéntica a la de la primera carta.

EPISTOLA I A TIMOTEO[1]

INTRODUCCION

Breve biografía de Timoteo

Fue Timoteo uno de los colaboradores más unidos a Pablo y que gozó de su completa confianza. El libro de los Hechos lo nombra seis veces (Act 16,1; 17,14.15; 18,5; 19,22; 20,4), y dieciocho las epístolas paulinas (Rom 16,21; 1 Cor 4,17; 16,10; 2 Cor 1,1.19; Flp 1,1; 2,19; Col 1,1; 1 Tes 1,1; 3,2.6; 2 Tes 1,1; 1 Tim 1,2.18; 6,20; 2 Tim 1,2; Flm 1; Heb 13,23). A base de estos datos podemos reconstruir bastante bien su biografía.

Había nacido en Listra, de padre gentil y de madre judía, y parece que fue convertido a la fe en el primer viaje misional de Pablo, tomándolo luego como auxiliar de apostolado al volver a pasar por Listra en el segundo viaje (cf. Act 16,1-3; 2 Tim 1,5). Desde entonces, como son buena prueba los textos de Hechos y epístolas antes citados, aparece como compañero casi inseparable del Apóstol

1 Esta carta, junto con la segunda a Timoteo y la de Tito, forman el grupo de las llamadas *epístolas pastorales*. Las tres cartas están estrechamente emparentadas por el fondo, la forma y la situación histórica que suponen. Van dirigidas, no directamente a las iglesias, como el resto de las epístolas paulinas, a excepción de la de Filemón, sino a los *pastores* de esas iglesias, dándoles instrucciones en torno al ejercicio del ministerio.

Sobre la autenticidad de estas cartas, fuertemente atacada por los acatólicos, ya hablamos en la *Introducción general* al epistolario paulino. A continuación damos el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica a este respecto, del 12 de junio de 1913:

«A las siguientes dudas propuestas, la Pont. Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si, habida cuenta de la tradición de la Iglesia, universal y firmemente constante desde el principio, como lo demuestran de muchas formas los antiguos documentos eclesiásticos, se debe tener por cierto que las llamadas cartas pastorales, a saber, las dos a Timoteo y la otra a Tito, no obstante la osadía de algunos herejes, que, sin dar razón de ello, las han excluido del número de las cartas paulinas por ser contrarias a su dogma, fueron escritas por el mismo apóstol Pablo y perpetuamente consideradas como genuinas y canónicas.

Resp. Afirmativamente.

II. Si la hipótesis llamada fragmentaria, inventada y de varias maneras propuesta por algunos críticos modernos, los cuales, por cierto, sin ninguna razón probable, y más aún, desacordes entre sí, defienden que las cartas pastorales fueron compuestas y notablemente aumentadas por autores desconocidos del tiempo posterior con fragmentos de cartas o con cartas paulinas perdidas, puede, siquiera levemente, debilitar el claro y firmísimo testimonio de la tradición.

Resp. Negativamente.

III. Si las dificultades que a menudo suelen oponerse, provenientes del estilo y la lengua del autor, de los errores principalmente gnósticos que se describen como ya entonces corrientes, del estado de la jerarquía eclesiástica, que se supone ya evolucionada, y otras razones en contra conocidas, debilitan de alguna manera la sentencia que tiene por firme y cierta la genuinidad de las cartas pastorales.

Resp. Negativamente.

IV. Si, habiendo de tenerse por cierta la sentencia de la doble cautividad romana del apóstol Pablo, no menos por razones históricas que por la tradición eclesiástica, conforme con los testimonios de los Santos Padres orientales y occidentales, y por los indicios que dan la conclusión abrupta del libro de los Hechos y las cartas paulinas escritas en Roma, sobre todo la segunda a Timoteo, puede afirmarse con seguridad que las cartas pastorales fueron escritas en aquel espacio de tiempo que media entre la primera cautividad y la muerte del Apóstol.

Resp. Afirmativamente» (cf. Denz. 2172-2175).

en sus viajes, y con él se halla también durante la prisión romana. Libre el Apóstol de la prisión y vuelto a Oriente, le encargó el gobierno de la iglesia de Efeso. Parece que era de carácter algo tímido (cf. 1 Cor 16, 11) y de salud delicada (cf. 1 Tim 5,23). La tradición eclesiástica, ya desde Eusebio [2], le ha considerado como el primer obispo de Efeso. El *Martirologio romano* celebra su fiesta, de obispo mártir, el 24 de enero.

Ocasión de la carta

Hay dos cosas ciertas: que Timoteo está en Efeso (cf. 1,3) y que Pablo le escribe para instruirle en orden a la manera de comportarse en el gobierno de los fieles (cf. 3,5). También parece cierto que le escribe desde Macedonia, de donde pensaba regresar pronto a Efeso (cf. 1,3; 3,14; 4,13).

Pero ¿a qué momento de la vida del Apóstol hay que referir estos hechos? Sabemos que la iglesia de Efeso fue fundada por el Apóstol durante su tercer viaje misional, prolongando allí su estancia por espacio de tres años, probablemente los años 55-57, conforme a la cronología que juzgamos más probable y que en nuestro comentario hemos venido adoptando (cf. Act 19,1-40; 20,31). De Efeso, pasando por Macedonia, adonde había *enviado delante a Timoteo* (cf. Act 19,22; 2 Cor 1,1; 9,2), Pablo va a Corinto (cf. Act 20, 1-2; 1 Cor 16,5-8), y de allí a Jerusalén, donde le cogen prisionero (cf. Act 20,3-21,33). Es evidente, pues, que la carta no puede estar escrita antes de la cautividad romana de Pablo: la situación histórica que supone *(Timoteo encargado de la iglesia de Efeso, y Pablo en Macedonia con intención de volver pronto a Efeso)* no encaja en esas fechas. Además, todo da impresión en la carta de que la iglesia de Efeso no estaba en los comienzos, sino bastante desarrollada, pues Pablo habla de errores ya extendidos (1,3-4; cf. Act 20,29) y encarga a Timoteo que no elija para el episcopado a los «neófitos» (3,6)

Aunque por falta de datos no nos es posible reconstruir con seguridad el orden de los hechos, lo más probable es que el Apóstol, una vez liberado de la prisión romana, realizase su proyectado viaje a España (cf. Rom 15,24-28), volviendo luego a Oriente, conforme a intenciones también anteriormente manifestadas (cf. Flm 22). Estando en Oriente, probablemente en Macedonia, escribió esta carta a Timoteo, a quien poco antes había dejado encargado del gobierno de la iglesia de Efeso. Tenía esto lugar entre los años 64-67.

Contenido y disposición

El contenido de esta primera carta a Timoteo, al igual que el de la segunda y el de la de Tito, es de carácter esencialmente pastoral. Trata San Pablo de instruirle acerca del ejercicio de su ministerio, para lo que da avisos muy concretos, hasta el punto de que en esta carta, al igual que en las otras dos, podemos ver ya los comienzos del derecho eclesiástico. No un derecho frío y esquematizado,

[2] Cf. *Hist. eccl.* 3,4.

sino un derecho encarnado en la vida cotidiana del pastor con su grey.

Uno de los puntos doctrinales más interesantes para nosotros en esta carta, y también en las otras dos que se le asemejan, es el relativo a la organización y vida de la Iglesia. Tres veces usa aquí San Pablo este término, y siempre con suma veneración (3,5.15; 5,16). Lo mismo en estos lugares que en el resto de la carta, se supone siempre una Iglesia, no amorfa o carismática, sin control de unos miembros sobre otros, sino jerarquizada, con superiores y súbditos. Además de Timoteo, que aparece con poderes especiales (cf. 1,3. 18; 3,15; 4,6.14; 5,22), se habla también de «obispos» (cf. 3,2), de «presbíteros» (cf. 5,17) y de «diáconos» (cf. 3,8), con funciones muy concretas respecto de los fieles. Queremos, sin embargo, hacer notar que los términos de «obispo» y de «presbítero», como ya explicaremos a su tiempo, no tienen aún la significación técnica que adquirirán más tarde, siendo prácticamente sinónimos. Indicio claro de la antigüedad de estas cartas, cuando la organización y terminología eclesiástica no había adquirido aún su forma definitiva.

A continuación damos el esquema de la carta:

Introducción

Saludo epistolar (1,1-2).

Cuerpo de la carta: Instrucciones a Timoteo para el gobierno pastoral de Efeso (1,3-6,19).

1) Hay que salvaguardar la verdadera doctrina (1,3-20).
2) Cómo debe estar organizado el culto público (2,1-15).
3) Los ministros sagrados (3,1-16).
4) Los falsos doctores y modo de combatirlos (4,1-16).
5) Comportamiento con los fieles, según sus diversos estados (5,1-62).
6) Nueva puesta en guardia contra los falsos doctores (6,3-19).

Epílogo:

Recomendaciones finales y bendición (6,20-21).

BIBLIOGRAFIA

Además de los comentarios citados en la *bibliografía* general al epistolario paulino (p.248-49), añadiremos:

J. E. Belser, *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus* (Freiburg im Brisg. 1907); E. Bosio, *Le Epistole Pastorali a Timoteo e Tito* (Firenze 1911); J. Leal, *Paulinismo y jerarquía de las cartas pastorales* (Granada 1946).

*H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe* (Leipzig 1880); *J. Parry, *The Pastoral Epistles* (Cambridge 1920); *R. Falconer, *The Pastoral Epistles* (Oxford 1937); *E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles* (Londres 1954).

Saludo epistolar. 1,1-2

[1] Pablo, apóstol de Cristo Jesús por el mandato de Dios nuestro Salvador y de Cristo Jesús, nuestra esperanza, [2] a Timoteo, verdadero hijo en la fe: gracia, misericordia, paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Señor.

Esta fórmula de saludo, en sus líneas fundamentales, es la misma que hemos visto ya en cartas anteriores (cf. Rom 11,7; 1 Cor 1,1-3; Ef 1,1-2).

Hay, sin embargo, algunos términos nuevos, y son los siguientes. Primeramente el apelativo «Salvador» aplicado al Padre (v.1). En las otras cartas encontramos ese nombre aplicado a Cristo (cf. Ef 5,23; Flp 3,20), pero en las pastorales lo encontramos no sólo aplicado a Cristo (cf. 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 3,6), sino también al Padre (1 Tim 1, 1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4), que nos ha salvado por medio de Cristo (cf. 1 Cor 1,21; 2 Cor 5,18; Ef 2,8). Nuevo es también el que, en la fórmula misma de saludo, se hable de Cristo nuestra «esperanza» (v.1), como tratando de hacer resaltar ya desde el principio que sólo en Cristo, no en la Ley ni en otra parte alguna, hemos de poner el objeto y fundamento de nuestra esperanza (cf. Col 1,27). Igualmente es nuevo el término «misericordia» (v.2), añadido a los usuales «gracia» y «paz» (cf. Rom 1,7); quizás el Apóstol trate de hacer resaltar nuestra extrema indigencia, indicando, además, la fuente de que provienen esa «gracia» y esa «paz».

Notemos también el adjetivo *verdadero* (γνησίῳ), aplicado a Timoteo como «hijo» de Pablo en la fe (v.2). El mismo término se aplica luego a Tito (cf. Tit 1,4). Probablemente ambos habían sido bautizados por Pablo, y eran sus «hijos» espirituales; pero, aparte de eso, ambos habían demostrado en la práctica ser genuinos hijos espiritualmente de Pablo, al contrario de otros que se habían mostrado hijos o secuaces indignos, como Himeneo y Alejandro (cf. v.19-20).

El peligro de los falsos doctores. 1,3-11

[3] Te rogué, al partir para Macedonia, que te quedaras en Efeso, para que requirieses a algunos que no enseñasen doctrinas extrañas, [4] ni se ocupasen en fábulas y genealogías inacabables, más a propósito para engendrar disputas que para el plan de salud de Dios, mediante la fe. [5] El fin del requerimiento es la caridad que procede de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera, [6] de cuya línea algunos se desvían, viniendo a dar en vaciedades, [7] alardeando de doctores de la Ley, sin entender lo que dicen ni lo que afirman.

[8] Pues sabemos que la Ley es buena para quien use de ella convenientemente, [9] teniendo en cuenta que la Ley no es para los justos, sino para los inicuos, para los rebeldes, para los impíos y pecadores, para los que carecen de religión y piedad, para los parricidas y matricidas, para los homicidas, [10] para los prostitutos y sodomitas, ladrones de esclavos, embusteros, perjuros

y si algún otro hay que se oponga a la sana doctrina, [11] conforme al Evangelio glorioso del bienaventurado Dios, que me ha sido encomendado.

Toda la carta, tan acertadamente resumida luego al final (cf. 6, 20), es una recomendación a Timoteo a que sea fiel transmisor del mensaje de Cristo. No todos interpretaban bien ese mensaje, y en Efeso concretamente habían surgido falsos predicadores que lo desfiguraban, enseñando «doctrinas extrañas» (ἑτεροδιδασκαλεῖν) y ocupándose en «fábulas» (μύθοις) y «genealogías inacabables» (γενεαλογίαις ἀπεράντοις), más a propósito para sembrar discordias entre los fieles que para favorecer el plan de salud de Dios mediante la fe; contra todo eso había de luchar Timoteo, y a ese fin lo había dejado Pablo en Efeso (v.3-4).

¿Cuáles eran concretamente esas *doctrinas extrañas* que el Apóstol trata de proscribir y a las que, de una u otra manera, alude varias veces (cf. 4,3; 6,4; Tit 1,14; 3,9) en estas cartas pastorales? Se ha hablado de las doctrinas gnósticas del siglo II, con sus interminables discusiones sobre emanaciones y genealogías de eones, siendo ésta precisamente una de las principales razones en que se apoyan muchos críticos acatólicos para negar la autenticidad paulina de estas cartas. Sin embargo, nada hay en los textos que nos autorice a suponer esa identificación. Creemos que se trata de los mismos agitadores combatidos ya, hacía dos o tres años, en la carta a los Colosenses (cf. Col 2,4,23). Eran de procedencia judía y tenían en gran aprecio la Ley (cf. v.7), pero su judaísmo era mucho menos cerrado que el de las escuelas rabínicas de Jerusalén, mezclando elementos helenistas con elementos judíos. Parece pertenecían, como ya indicamos en la introducción a la carta a los Colosenses, a la misma corriente esenia que encontramos en Qumrân. Las «fábulas y genealogías» (v.4), más que alusión a las generaciones de eones, cosa por esas fechas todavía poco en boga, serían una alusión a las especulaciones sobre genealogías de los patriarcas y demás héroes bíblicos, cosa de que entonces gustaban mucho los judíos, como es buena prueba el *Libro de los jubileos*.

De todo eso, San Pablo dice que era «más a propósito para engendrar disputas que para el plan de salud de Dios mediante la fe» (v.4), y encarga a Timoteo que «requiera» (ἵνα παραγγείλῃς) a los que enseñan tales doctrinas que no lo hagan (v.3). Lo que añade en el v.5, diciendo que «el fin del requerimiento (τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας) es la caridad», no es del todo claro. Parece que el Apóstol trata de hacer notar no que él hace ese encargo movido de la caridad o que Timoteo debe proceder con caridad, sino que la naturaleza y como esencia del mensaje cristiano es la caridad (cf. Rom 13,10; 1 Cor 13,1-13; Gál 5,6-14). Precisamente por no tener eso en cuenta vienen esas desviaciones de los falsos doctores, que ponen todo su empeño en los preceptos de la Ley y se quedan «en vaciedades» (v.6-7).

A continuación, el Apóstol describe el verdadero papel de la

Ley (v.8-11). De este punto ya trató ampliamente en la carta a los Romanos y en la de los Gálatas (cf. Rom 4,13-16; 7,7-12; Gál 3,19-25). Aquí prácticamente se limita a considerarla bajo el aspecto penal, y en ese sentido puede decirse que «no es para los justos, sino para los inicuos» (v.9). En la enumeración de pecados (v.9-10), San Pablo va siguiendo el orden del Decálogo, que los prohíbe (cf. Ex 20, 3-17). La expresión «*sana* doctrina» (v.10), recalcando que hay un cuerpo de verdades que deben ser aceptadas y guardadas, es característica de estas cartas pastorales (cf. 6,3; 2 Tim 1,13; Tit 1,9.13; 2,1.8).

Digresión personal y amonestación a Timoteo. 1,12-20

12 Gracias doy a nuestro Señor Cristo Jesús, que me fortaleció,
de haberme juzgado fiel al confiarme el ministerio, 13 a mí, que
primero fui blasfemo y perseguidor violento, mas fui recibido
a misericordia porque lo hacía por ignorancia en mi incredu-
lidad; 14 y sobreabundó la gracia de nuestro Señor con la fe
y la caridad en Cristo Jesús. 15 Verdadero es el dicho y digno de
ser por todos recibido, que Cristo Jesús vino al mundo para
salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero. 16 Mas
por esto conseguí la misericordia, para que en mí primeramen-
te mostrase Jesucristo toda su longanimidad y sirviera de ejemplo
a los que habían de creer en El para la vida eterna. 17 Al Rey
de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria
por los siglos de los siglos. Amén.

18 Este es el requerimiento que yo te confío, hijo mío Timoteo,
conforme a las profecías de ti hechas anteriormente, a fin de que,
puestos en ellas los ojos, sostengas el buen combate 19 con fe
y buena conciencia. Algunos que la perdieron naufragaron en
la fe; 20 entre ellos, Himeneo y Alejandro, a quienes entregué a
Satanás para que aprendan a no blasfemar.

Las últimas palabras de la perícopa anterior mencionando el «Evangelio a él encomendado» (v.11; cf. Gál 1,11) llevan a Pablo a introducir una breve digresión personal (v.12-17), para volver luego al tema central del capítulo, recomendando a Timoteo que defienda con valentía la sana doctrina contra los que tratan de desfigurarla (v.18-20).

La digresión es como un desahogo del Apóstol, manifestando a Dios su agradecimiento por todo cuanto ha hecho con él. De modo parecido se expresa en 1 Cor 15,9-10 y Gál 1,13-16. La excusa de que «obraba por ignorancia» (v.13) es la misma alegada ya por Pedro en favor de los judíos en general (cf. Act 3,17) y por Jesucristo en favor de los que lo crucificaban (cf. Lc 23,34). Es muy de notar la fórmula «verdadero es el dicho» (πιστὸς ὁ λόγος), característica de las pastorales (cf. 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8), con que el Apóstol trata de recalcar la verdad o seguridad de una afirmación. Probablemente está tomada del uso vivo de la catequesis oral. Nótese también el interés que pone en hacer ver que lo hecho con él por Jesucristo es para que sirva de estímulo a los demás, por peca-

dores que sean, y que nadie debe desesperar (v.16). La solemne doxología con que termina la digresión (v.17) es posible que esté tomada del uso litúrgico de las asambleas cristianas, o al menos inspirada en él. Por lo demás, tales doxologías eran frecuentes entre los judíos y también en San Pablo (cf. Rom 11,36; 16,25-27; Ef 3,20-21; Flp 4,20).

En cuanto a la amonestación o «requerimiento» a Timoteo (v.18-20), no es sino una repetición en forma más solemne de lo que ya le había encargado en los v.3-4. No está claro cuáles sean esas «profecías» a que se alude (v.18). Es posible que se trate simplemente de los augurios que hacían a Pablo los fieles de Listra y de Iconio al recomendarle a Timoteo, ponderando sus buenas cualidades y las esperanzas que ofrecía (cf. Act 16,2). Por lo demás, las manifestaciones *carismáticas* eran entonces frecuentes en la Iglesia (cf. Act 10,44; 11,28; 13,2; 19,6; 1 Cor 14,26), y de esta clase pueden también haber sido las «profecías» aludidas aquí por Pablo (cf. 4,14). Por lo que respecta a Himeneo y Alejandro (v.20), ambos nombres vuelven a aparecer en la carta segunda a Timoteo (cf. 2,17; 4,14), y probablemente se trata de los mismos personajes. Pablo toma contra ellos la determinación de «entregarlos a Satanás» (v.20), especie de excomunión en el sentido ya explicado al comentar 1 Cor 5,5.

En las asambleas litúrgicas: oración por todos los hombres. 2,1-7

1 Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súpli-
cas y acciones de gracias por todos los hombres, 2 por los reyes
y por todos los constituidos en dignidad, a fin de que gocemos
de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad. 3 Esto
es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, 4 el cual quiere
que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la
verdad. 5 Porque uno es Dios, uno también el mediador entre
Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, 6 que se dio a sí
mismo como rescate por todos; testimonio dado a su tiempo,
7 para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y apóstol
—digo verdad en Cristo, no miento—, maestro de los gentiles
en la fe y en la verdad

Hasta aquí Pablo se había mantenido en recomendaciones de carácter general sobre defensa de la verdadera doctrina contra los que la desfiguraban; ahora comienzan los avisos de tipo más particular. Y primeramente con relación a la oración pública.

Manda el Apóstol que se hagan oraciones «por *todos* los hombres» (v.1), y en especial «por los constituidos en dignidad», comenzando «por los reyes» (v.2). La razón de esta mención especial de las personas constituidas en dignidad es porque su conducta implica graves consecuencias para el bien de los demás, dependiendo de ellos en gran parte el que podamos gozar «de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad» (v.2). Nótese que el emperador [1] era

[1] Si Pablo habla de «reyes» en plural, ello no significa que suponga reinando entonces en Roma varios emperadores asociados; pues, más que de personas concretas, habla de cate-

entonces Nerón y que es casi seguro que ya había tenido lugar el incendio de Roma del 64 y la subsiguiente persecución contra los cristianos, a pesar de lo cual Pablo no cambia en nada sus ideas de respeto hacia la autoridad expresadas siete u ocho años antes en Rom 13,1-7. Sin embargo, es posible que las palabras «a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad» sean reflejo de temores para el futuro.

A fin de dar más autoridad a su recomendación, Pablo añade que «esto», es decir, el que roguemos por todos y en especial por los constituidos en dignidad, es «bueno y grato ante Dios nuestro Salvador» (v.3). Y da la razón: porque Dios «quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad» (v.4). Es obvio, pues, que, si quiere que *todos* se salven, nosotros, rogando por *todos*, hacemos una cosa grata a Dios. Enseñanza importante sobre el deber y la eficacia de la oración para cooperar a la voluntad de Dios. Es la oración algo que se introduce entre Dios y la voluntad libre del hombre a fin de atraer sobre ésta gracias de luz y de fuerza por parte de Dios, que *libremente* la dobleguen a sus planes salvadores.

El razonamiento de San Pablo todavía no se detiene aquí. El Apóstol sigue encadenando verdades, y ahora va a explicar el *porqué de esa voluntad salvífica universal* de Dios [2]. Dice que no puede ser de otra manera, pues «Dios es uno, y uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como rescate por todos» (v.5-6). Lo que equivale a decir que son dos las razones del universalismo: la unicidad de Dios, primer principio y último fin *de todos*, y, una vez roto el orden de la creación por el pecado, la unicidad del Mediador, Dios y hombre a la vez, que *por todos* se dio a sí mismo en rescate [3]. El que San Pablo hable de «único mediador», que es Jesucristo, no excluye la mediación de los ángeles y santos, y singularmente la de la Virgen María, conforme ha sostenido siempre la Iglesia, pues esa mediación de los santos supone la mediación de Jesucristo, y en ella se funda y de ella recibe toda su fuerza. Llama la atención el relieve que, al hablar de Cristo Jesús, da el Apóstol a la palabra «hombre» (v.5). Creen algunos que esa afirmación está enderezada contra las primeras manifestaciones del *docetismo*, el cual sostenía que Cristo había tomado sólo un cuerpo aparente y no era verdadero hombre. Sin embargo, también puede ser que se trate simplemente de hacer resaltar que Jesucristo ejerce ese poder de «mediador» precisamente en cuanto hombre, pues es en cuanto

gorías. Además, el término «reyes» puede también designar otros personajes fuera del emperador; v.gr., todos aquellos monarcas que, estando sujetos al emperador, ejercían un poder real en las provincias.

[2] La frase paulina «Dios quiere que todos los hombres se salven» (v.4) es el texto, como con razón se ha escrito, más claramente anticalvinista de todo el Nuevo Testamento. A nadie absolutamente se excluye, sin que haya lugar para esa predestinación al infierno, anteriormente a la previsión de los deméritos, de que hablaba Calvino.

[3] El término que hemos traducido por «rescate» es en griego ἀντίλυτρον, y sólo se encuentra en este pasaje del Nuevo Testamento. La idea es prácticamente la misma que la de «redención» (ἀπολύτρωσις), y ya la explicamos ampliamente al comentar Rom 3,24.

hombre como va a la muerte y paga a Dios el precio de nuestro rescate. Claro que, en realidad, solamente porque también era Dios pudo dar a su muerte un valor infinito, y, por tanto, es en su condición de hombre-Dios como le compete el título de «mediador» único.

San Pablo termina su razonamiento diciendo que la redención del mundo por la pasión y muerte de Cristo fue un «testimonio» o prueba manifiesta de la voluntad salvífica universal del Padre, escondida durante siglos y manifestada ahora en el tiempo por El prefijado (v.6b; cf. Gál 4,4; Ef 3,9; Col 1,26). Para promulgar o extender por el mundo ese testimonio, Pablo ha sido elegido «heraldo y apóstol» (v.7; cf. Gál 1,15-16; Ef 3,7-8; 2 Tim 1,11).

Modo de orar. 2,8-15

8 Así, pues, quiero que los hombres oren en todo lugar, levantando puras las manos, sin ira ni discusiones. 9 Asimismo, que las mujeres se presenten en hábito honesto, con recato y modestia, sin rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, 10 sino con obras buenas, cual conviene a mujeres que hacen profesión de piedad. 11 La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. 12 No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio, 13 pues el primero fue formado Adán, después Eva. 14 Y no fue Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión. 15 Se salvará por la crianza de los hijos, con tal que permaneciere con modestia en la fe, la caridad y la santidad.

Después de aconsejar que se hagan oraciones por todos y en especial por los constituidos en dignidad, San Pablo indica ahora el modo de orar, distinguiendo entre hombres (v.8) y mujeres (v.9-15).

Por lo que respecta a los hombres, dice que oren «en todo lugar», y que lo hagan «levantando puras las manos, sin ira ni discusiones» (v.8). Se trata, como aparece del contexto, de las oraciones *públicas*. Ese «en todo lugar» no ha de tomarse, pues, en sentido absoluto, sino «en todo lugar» *donde se reúnan las asambleas cristianas* (cf. Rom 16,5; Col 4,15; Act 2,46; 20,7). La costumbre de orar con las manos levantadas hacia el cielo era la ordinaria entre los judíos (cf. Ex 9,29; 1 Re 8,38; Is 1,15; Sal 134,2), y también entre los paganos, como vemos en multitud de monumentos egipcios, asirios, etc. San Pablo quiere que ésa siga siendo la costumbre entre los cristianos; pero que lo hagan con las manos «puras» (pureza moral) y «sin ira ni discusiones», es decir, plenamente dispuestos para la oración (cf. Mt 5,23-24).

En cuanto a las mujeres, que no vayan a la oración como a una exhibición de modas (v.9; cf. 1 Pe 3,3), sino cual conviene a mujeres cristianas (v.10). Y que no traten de dirigir y dar instrucciones, pues eso corresponde a los hombres (v.11-12; cf. 1 Cor 14,34-35). En apoyo de lo que les dice y cómo la mujer debe estar sujeta al

hombre, recurre San Pablo a la narración del Génesis, donde claramente aparece la prioridad del hombre en la creación, siendo la mujer, que vino después, ocasión de su caída (v.13-14; cf. Gén 2,7-22; 3,2-6). De la misma narración del Génesis se valió también, para una argumentación semejante, en 1 Cor 11,7-12. A estas argumentaciones sacadas de la Biblia, muy en uso entre los judíos, no siempre se les pretendía dar carácter de estricta demostración, sino más bien de ilustración (cf. Gál 3,16), como quizás sea también en el caso presente [4].

Por su parte, las mujeres deben mostrar sus propias virtudes femeninas, y San Pablo destaca en particular la maternidad, con todo lo que ella entraña de sacrificio y de expiación, como vía normal en la mujer para conseguir la salvación (v.15). Es posible que esta mención especial de la maternidad como medio de santificación en la mujer, tenga su parte de intención contra los falsos doctores que proscribían el matrimonio (cf. 4,3). Desde luego, el que exalte la maternidad como medio de santificación no significa que aconseje que todas las mujeres sigan ese camino; hay otro, el de la virginidad por Dios, que está por encima (cf. 1 Cor 7,25-35). Pero eso es un don de Dios, no la vía normal (cf. 1 Cor 7,7). Lo que sí añade San Pablo es que esa maternidad y crianza de los hijos ha de ir acompañada de «fe, caridad y santidad» (ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ), sin lo cual de nada valdría en orden a la vida eterna [5].

Elección de ministros sagrados: los obispos. 3,1-7

1 Verdadero es el dicho: Si alguno desea el episcopado, buena obra desea; 2 pero es preciso que el obispo sea irreprensible, marido de una sola mujer, sobrio, prudente, morigerado, hospitalario, capaz de enseñar; 3 no dado al vino ni pendenciero, sino ecuánime, pacífico, no codicioso; 4 que sepa gobernar bien su propia casa, que tenga los hijos en sujeción, con toda honestidad; 5 pues quien no sabe gobernar su casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios? 6 No neófito, no sea que, hinchado, venga a incurrir en el juicio del diablo. 7 Conviene asimismo que tenga buena fama ante los de fuera, por que no caiga en infamia y en las redes del diablo.

Dentro del tema del culto, de que el Apóstol viene hablando, ocupan un lugar importante los ministros sagrados. De ellos va a hablar ahora, y primeramente de los «obispos» (v.1-7).

Comienza diciendo que «si alguno aspira al episcopado, desea una *buena obra*» (καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ), e introduce la afirmación

[4] Comentando este pasaje, dice San Juan Crisóstomo: «Ella (la mujer) enseñó una vez al hombre, y todo se perdió. Por esto Dios la sujetó, porque había usado mal de su autoridad, o por mejor decir, de su igualdad» (*Hom.* 9,1: PG 62,542).

[5] El texto griego no tiene «permaneciere», en singular (v.15), sino «permanecieren» (μείνωσιν), por lo que algunos autores ponen como sujeto a los «hijos», de cuya conducta dependería la salvación de la madre. Sin embargo, no parece probable esa interpretación, condicionando la salvación de la madre a la *perseverancia* de los hijos. Lo más sencillo es considerar como colectivo el nombre «mujer», con lo que no ofrece ya dificultad alguna el verbo en plural.

con la fórmula «verdadero es el dicho» (πιστὸς ὁ λόγος), que ya explicamos al comentar 1,15. ¿Qué intenta significar el Apóstol bajo la expresión «buena obra» y por qué ese empeño en afirmar que la aspiración al episcopado es «buena obra»? Parece, en cuanto a lo primero, que «buena obra» equivale a *oficio noble y excelente,* pues la misión del «obispo» es la de cooperar con Dios a la salud de las almas y difundir el reino de Cristo. No es ya tan claro el porqué de esa afirmación aquí. Probablemente ese cargo de «obispo», en contraste con los dones brillantes de curaciones o de glosolalia (cf. 1 Cor 12,8-10; 14,1-5), era poco apetecido en Efeso, pues carecía de todo aliciente humano y sólo representaba trabajo humilde y lleno de sinsabores. De ahí que Pablo trate de poner las cosas en su punto, haciendo hincapié en la excelencia del «episcopado».

Sin embargo, debido precisamente a esa excelencia, el cargo de «obispo» exige un mínimo de condiciones, que el Apóstol enumera en los v.2-7. En esta enumeración, más que en las virtudes típicamente cristianas, como fe, esperanza y caridad, que sin duda se presuponen, se insiste en virtudes humanas, de inmediata repercusión en el trato con los demás. La mayoría de los términos son suficientemente claros y no hay por qué detenerse en explicarlos. Nos fijaremos únicamente en dos: «marido de una sola mujer» (v.2) y «no neófito» (v.6). Quiere San Pablo que el elegido para «obispo» no esté casado en segundas nupcias. La misma condición pone también para los «diáconos» (cf. v.12) y para las «viudas» inscritas como tales en el registro de la Iglesia (cf. 5,9). Sin embargo, para los fieles en general no condena las segundas nupcias (cf. 5,14; 1 Cor 7,39). La razón de esa exigencia, aunque San Pablo nada dice al respecto, parece ser porque las segundas nupcias no eran bien vistas incluso entre los paganos, siendo consideradas como una falta de fidelidad a la primera mujer y como una falta de dominio de sí mismo. Más tarde, desde principios del siglo IV, la Iglesia latina irá más lejos, y a sus ministros, sacerdotes y diáconos exigirá el celibato completo, como más conveniente a la entrega total que tal ministerio requiere (cf. 1 Cor 7,32-33). En cuanto a la otra condición, es decir, «no neófito», la razón es obvia; pues un «neófito» o recién convertido a la fe no podrá tener normalmente la ciencia y autoridad necesarias para regir la comunidad. Sin embargo, San Pablo indica otro motivo: el de que, al verse elevado tan rápidamente, participe de la suerte de Lucifer, que cayó por *soberbia.*

Así explicado el pasaje, queda aún por resolver la cuestión central: ¿qué entiende San Pablo bajo el término «obispo»? Ya aludimos a este punto al comentar Flp 1,1 y también al comentar Act 11,30 y 20,28. Creemos que también aquí, en las pastorales, lo mismo que en los anteriores escritos del Nuevo Testamento, el término «obispo» sigue siendo sinónimo de «presbítero», sin que tenga todavía el sentido técnico que adquirirá más tarde [1].

[1] Dada la importancia del tema, séanos permitido presentar aquí una visión panorámica de toda la cuestión. No se trata de probar el origen divino de la jerarquía, cosa que apa-

Los diáconos. 3,8-13

8 Conviene que los diáconos sean asimismo honorables, exentos de doblez, no dados al vino ni a torpes ganancias; 9 que guarden el misterio de la fe en una conciencia pura. 10 Sean probados primero, y luego ejerzan su ministerio, si fueren irreprensibles. 11 También las mujeres deben ser honorables, no

rece claramente en infinidad de textos bíblicos (cf. Mt 16,18-19; 28,18-20; Act 1,8; 6,1-6; 14,23; 15,23-29); se trata simplemente de precisar algunos conceptos, particularmente por lo que se refiere a la terminología. En efecto, para nosotros en la actualidad, y así ya al menos desde principios del siglo II, como aparece por las cartas de San Ignacio de Antioquía, los términos «obispo», «presbítero» y «diácono» tienen un sentido muy preciso: el *obispo* (único), presidiendo en una determinada diócesis; los *presbíteros* (muchos), íntimamente asociados a él ayudándole en su labor pastoral, y los *diáconos* (muchos), al servicio de los presbíteros y del obispo; pero ¿fue así ya en los tiempos apostólicos?

Muchos teólogos y exegetas antiguos así lo suponían. Sin embargo, ya desde la época patrística, como vemos en San Jerónimo *(In Tit.* 1,5) y en San Juan Crisóstomo *(In Phil.* hom.1), ha habido quienes opinaban de otra manera, reconociendo que en los escritos del Nuevo Testamento hay perfecta sinonimia entre los términos «presbítero» y «obispo». Hoy esa opinión se ha hecho general y puede darse por definitivamente lograda. Es evidente, en efecto, que los «presbíteros» de Act 20,17 y Tit 1,5 son los que luego se llaman «obispos» en Act 20,28 y Tit 1,7 respectivamente. Así se explica también que en Flp 1,1 se salude a «obispos» y «diáconos», sin mención alguna de «presbíteros». Desde luego, no hay texto alguno bíblico en que aparezca la fórmula «obispo y presbíteros», o cosa equivalente, que suponga distinción. Esto aparece por primera vez, por cuanto hoy sabemos, en las cartas de San Ignacio.

Pero, esto supuesto, queda una segunda cuestión: ¿qué dignidad tenían esos «presbíteros-obispos»: la episcopal o sólo la sacerdotal? La cosa ha sido muy debatida en los últimos cien años. Algunos autores (Perrone, Batiffol, Médébielle) se inclinan a ver en todos ellos verdaderos obispos, al menos en cuanto a la potestad de orden; por lo que respecta a la potestad de jurisdicción, gobernarían conjuntamente, aunque no se excluye cierta presidencia por parte de alguno de ellos. El «presbiterado», pues, según estos autores, sería una especie de desdoblamiento del «episcopado», algo así como lo fue el subdiaconado del diaconado. Sin embargo, otros autores (Petavio, Prat, Michiels, Marchal, Holzmeister) creen que se trata de simples sacerdotes, no de obispos; ni faltan quienes sostienen (Franzelin, Knabenbauer, Pesch, Bover) que el nombre era común, pero entre esos «presbíteros-obispos» había obispos y había simples sacerdotes.

¿Qué decir a todo esto? Es aventurado pretender dar respuestas categóricas, dada la escasez de datos con que tenemos que movernos. Pero todo da la impresión de que esos «presbíteros-obispos», que dirigían la vida espiritual de los fieles (cf. Act 14,23; 20,28; 1 Tim 4,14; 5,17; Tit 1,9), no gozaban de la potestad de *ordenar*, que es lo más característico del obispo, pues aparecen sujetos a otros, como Timoteo y Tito, que son los que ordenan y a los que Pablo da instrucciones a este respecto (cf. 1 Tim 3,1-15; Tit 1,5-9). Y nótese que esto sucede en Efeso, allí precisamente donde Pablo había dicho a esos superiores locales: «el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar la Iglesia de Dios» (cf. Act 20,28).

Ni hay dificultad alguna por parte del dogma, que considera a los *obispos* como sucesores de los apóstoles, pues nada nos obliga a creer que los inmediatos sucesores de los apóstoles sean esos «presbíteros-obispos» o, al menos, hayan de buscarse entre ellos. Más bien habrán de buscarse, sea, como quieren algunos (Michiels, Mourret), en los «apóstoles-profetas-doctores» de que habla la *Didaché* (cf. 11,5; 13,1-2) y también los Hechos (cf. 13,1), sea, como juzgamos más seguro, en ciertos colaboradores más íntimos que los apóstoles asocian a su labor pastoral, tales como Timoteo, Tito, Silas, Lucas, Marcos, etc. Es posible que, al principio, estos colaboradores de los apóstoles, incluso después de muertos éstos, continuaran con cierto carácter ambulante, sin sujetarse a una ciudad concreta. Pero, sea de eso lo que fuere, pronto las cosas se van estabilizando, a base de pequeñas parcelas o diócesis bajo un jefe único, sin que sea aventurado suponer que en todo esto tuvo gran intervención el apóstol San Juan (cf. Apoc 2,1-3,22). Muy pronto, sin que podamos determinar cuándo, a ese personaje único quedó reservado el nombre de «obispo». Las cartas de San Ignacio de Antioquía así lo atestiguan.

Hay algunos autores (Spicq, Boudou, De Ambroggi) que, sobre lo que hemos dicho, dan un paso más. Creen que el estado de cosas anteriormente descrito, referente al significado de los términos «obispo» y «presbítero», responde, sí, a la situación que suponen los escritos del Nuevo Testamento anteriores a las pastorales, pero no responde a la situación que suponen éstas. Dicen que, en las pastorales, el término «obispo» aparece siempre en singular (cf. 1 Tim 3,2; Tit 1,7), y no en plural, como anteriormente (cf. Flp 1,1; Act 20,28); ello sería indicio de que el «obispo» era ya único en cada comunidad. No que fuera, como el de las cartas de San Ignacio, de rango o dignidad superior a la de los «presbíteros», pues nunca se habla de subordinación especial de éstos a él, sino que, aun siendo uno de entre los «presbíteros», tendría una función especial, la *episcopé* o presidencia, algo así como el deán en los

chismosas, sobrias y en todo fieles. [12] Los diáconos sean maridos de una sola mujer, que sepan gobernar a sus hijos y a su propia casa. [13] Pues los que desempeñaren bien su ministerio alcanzarán honra y gran autoridad en la fe que tenemos en Cristo Jesús.

Después de hablar de los «obispos» (v.1-7), San Pablo pasa a hablar de los «diáconos» (v.8-13).

A ellos se refirió ya en Flp 1,1. Probablemente el origen de los «diáconos» lo tenemos en la narración de Act 6,1-6, a cuyo comentario remitimos. Muchas de las condiciones que Pablo exige en ellos son las mismas que para los «obispos». Notemos únicamente que en lugar del genérico «no codicioso» (ἀφιλάργυρον), que pone para los «obispos» (v.3), aquí (v.8) habla de «no dado a torpes ganancias» (μὴ αἰσχροκερδεῖς), sin duda porque los «diáconos», encargados de la administración de bienes materiales y de la distribución de limosnas, estaban más expuestos a esa tentación). Lo de «probados primero» (v.10) no significa que haya de preceder un auténtico período de probación, sino que es una recomendación a que se observe bien antes su conducta, para ver si son dignos de tal cargo.

La intrusión de las «mujeres» del v.11 resulta totalmente inesperada, dado que antes (v.8-10) y después (v.12-13) se habla de «diáconos». Creen algunos que es una alusión a las esposas de los «diáconos», las cuales debían cooperar, con su buen nombre y fidelidad, a la labor de sus maridos. Sin embargo, juzgamos más probable, como suponen otros (M. Sales, Ricciotti, Dornier), que se trata de «diaconisas», al estilo de Febe, mencionada en Rom 16,1, adscritas al servicio y asistencia material de las mujeres. Con ello, la ilación del pensamiento resulta más lógica: *también los diáconos-mujeres*... Nótese, en efecto, que el vocablo διάκονος lo mismo puede ser masculino (cf. Rom 13,4) que femenino (cf. Rom 16,1), de ahí que San Pablo designe a las diaconisas simplemente como «las mujeres», suponiendo que aún pertenecen a la misma categoría

cabildos catedrales. La misma naturaleza de las cosas pedía que, como en todo mando colegial, hubiese alguien que ejerciese funciones de dirección. Al principio, ese «alguien» no tendría nombre propio, sino que sería simplemente uno de entre los «presbíteros-obispos»; pero pronto—y a ello quizás contribuyera la misma noción etimológica de la palabra—a ese personaje se le fue reservando uno de los términos, el de «obispo», quedando el otro, el de «presbítero», como común a todos. Un poco más y, conferida a ese «presbítero-obispo» la plenitud del sacerdocio, tenemos el episcopado monárquico de las cartas de San Ignacio.

No cabe duda que la teoría es seductora. Pero, en cuanto a pruebas *positivas*, hemos de confesar que la razón alegada, es a saber, que el término «obispo» se emplea en singular, no logra convencernos. Puede muy bien tratarse de un singular *genérico*, y concretamente en el caso de Tit 1,7, eso está pidiendo claramente el contexto: «Te dejé en Creta para que constituyeses por las ciudades *presbíteros* que sean irreprochables..., pues es preciso que el *obispo* (= todo obispo) sea inculpable», etc. El razonamiento carecería de lógica si los términos «presbítero» y «obispo» no fuesen equivalentes, igual que en Act 20,17 y 28. Decir, como hace el P. Spicq, que la intención del Apóstol apunta al «obispo», no a los «presbíteros», y que, si encarga a Tito que elija «presbíteros» irreprochables, es porque de ellos ha de salir el «obispo», nos parece un pensamiento demasiado alambicado, que es posible, absolutamente hablando, pero que no tenemos necesidad ninguna de introducir aquí. Sería—para seguir con el ejemplo antes empleado—el mismo caso de quien, muy preocupado porque los deanes de los cabildos catedralicios (nombrados generalmente de entre los canónigos) fuesen personas competentes, dijese a los jueces en una oposición a canónigos: Elegid canónigos competentes..., pues conviene que el deán, etc. Demasiadas sutilezas.

(diáconos) de que viene hablando. Si se refiriese a las cualidades de las esposas de los «diáconos», ¿por qué antes habría omitido hablar de las cualidades de las de los «obispos»?

La Iglesia, columna y sostén de la verdad. 3,14-16

14 Esto te escribo con la esperanza de ir a verte pronto, 15 para que, si tardo, sepas cómo hay que comportarse en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad. 16 Y sin duda que es grande el misterio de la piedad: «Que se ha manifestado en la carne, ha sido justificado por el Espíritu, ha sido mostrado a los ángeles, predicado a las naciones, creído en el mundo, ensalzado en la gloria».

Estos versículos, haciendo resaltar la grandeza de la Iglesia, constituyen una especie de colofón a lo dicho sobre los ministros sagrados, cuya misión es la de estar al servicio de la misma.

El Apóstol dice expresamente a Timoteo que si le da las instrucciones que le viene dando es «para que sepas cómo hay que comportarse en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad» (v.14-15). Magnífica descripción de la Iglesia. La metáfora de la «casa» puede tomarse en dos sentidos: en cuanto que la Iglesia es como un edificio espiritual formado por piedras vivas que son los fieles (cf. Ef 2,21; 4,12; 1 Pe 2,5), o en cuanto que los fieles, por su condición de hijos de Dios, constituyen como la *familia* o casa de Dios (cf. Gál 6,10; Ef 2,19; Heb 3,5-6). Es posible que en la mente de San Pablo, al escribir «casa de Dios», anduviesen aleteando juntos ambos significados. La expresión «columna y sostén de la verdad», para caracterizar la misión de la Iglesia, es otra imagen tomada de la construcción. El sentido es claro: como el basamento sostiene las columnas y las columnas sostienen y muestran a vista de todos las estatuas de los héroes, así la verdad de Dios, contenida en el mensaje evangélico, está sostenida y presentada al mundo por la Iglesia. Quien se aleja de la Iglesia no está en la verdad.

En el v.16, San Pablo hace como un resumen de esa «verdad» de Dios confiada a la Iglesia para su custodia y difusión en el mundo. La llama «misterio de la piedad» (τῆς εὐσεβείας μυστήριον), expresión prácticamente equivalente a «misterio de la fe», de que se habló en el v.9. El término «misterio» indica que se trata de una verdad por largo tiempo oculta en Dios y manifestada ahora (cf. Ef 3,9). En qué consista ese misterio «de la piedad» (τῆς εὐσεβείας) o del *verdadero culto a Dios*, lo dice el Apóstol a continuación, valiéndose de una estrofa de un himno cristiano primitivo, que parece copia literalmente. La estrofa es un canto a Cristo y consta de seis miembros distribuidos en tres pares antitéticos: carne-espíritu, ángeles-naciones, mundo-gloria. Maravilloso resumen de la vida y obra de Cristo: toma carne humana (cf. Jn 1,14), mostrado como quien es mediante el testimonio del Espíritu (cf. Jn 1,32; 16,8; Act 10,38), contemplado por los ángeles (cf. Lc 2,13; Mt 4,11; 28,2; Ef 1,21),

predicado a las naciones (cf. Act 1,8), creído en el mundo (cf. Act 5,14; 15,3), ensalzado en la gloria (cf. Act 1,9; Flp 2,9-11). A buen seguro que Timoteo y sus fieles, meditando este himno, se sentirían santamente orgullosos de su condición de cristianos.

Los falsos doctores y modo de combatirlos. 4,1-16

1 Pero el Espíritu claramente dice que en los últimos tiempos
apostatarán algunos de la fe, dando oídos al espíritu del error
y a las enseñanzas de los demonios, 2 embaucadores, hipócritas,
de cauterizada conciencia, 3 que prohíben el matrimonio y el
uso de alimentos creados por Dios, para que los fieles conocedores de la verdad los tomen con hacimiento de gracias. 4 Porque toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable
tomado con hacimiento de gracias, 5 pues con la palabra de
Dios y la oración queda santificado.

6 Si enseñas esto a los hermanos, serás buen ministro de Cristo
Jesús, nutrido en las palabras de la fe y de la buena doctrina que
has alcanzado. 7 Cuanto a las fábulas impías y a los cuentos de
viejas, deséchalos. Ejercítate en la piedad; 8 porque la gimnasia
corporal es de poco provecho, mientras que la piedad es útil
para todo, teniendo a su favor promesas para la vida presente
y para la futura. 9 Verdadero es el dicho y digno de todo crédito.
10 Pues por esto penamos y combatimos, porque esperamos en
Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, sobre todo
de los fieles. 11 Esto has de predicar y enseñar.

12 Que nadie tenga en poco tu juventud; antes sirvas de ejemplo a los fieles en la palabra, en la conversación, en la caridad,
en la fe, en la castidad. 13 Mientras llego, aplícate a la lección,
a la exhortación y a la enseñanza. 14 No descuides la gracia que
posees, que te fue conferida, mediante profecía, con imposición
de las manos del colegio de los presbíteros. 15 Esta sea tu ocupación, éste tu estudio, de manera que tu aprovechamiento sea
a todos manifiesto. 16 Vela sobre ti, atiende a la enseñanza, insiste
en ella. Haciendo así te salvarás a ti mismo y a los que te escuchan.

Ya al principio de la carta había puesto en guardia a Timoteo contra los falsos doctores (cf. 1,3-4). Ahora vuelve de nuevo al tema, insistiendo en el peligro y señalándole cuál debe ser su norma de conducta.

Comienza informándole de que la aparición de esos falsos doctores, «embaucadores» y de «cauterizada conciencia», ha sido anunciada ya de antemano por el Espíritu (v.1-3). El Apóstol no dice cómo, pero sabemos que en la primitiva iglesia eran frecuentes esas predicciones carismáticas del Espíritu (cf. Act 11,28; 13,2; 20,23; 21,9; 1 Cor 12,4-11). La expresión «en los últimos tiempos» (v.1) no se refiere precisamente al fin del mundo, sino a los tiempos mesiánicos (cf. 1 Cor 10,11; 1 Pe 1,5), que van desde la venida de Cristo hasta la *parusía*, sean cortos o largos, cosa que Pablo ignora (cf. 1 Tes 5,1-3). Aparte lo que ya sabemos de «fábulas y genealogías» (cf. 1,4; 4,7), esos falsos doctores enseñaban, entre otras cosas,

que había que abstenerse del «matrimonio» y del uso de determinados «alimentos» (v.3; cf. Col 2,21-23). Contra ellos dice Pablo que tanto el matrimonio como los alimentos todos son de suyo buenos, y debemos usar de ellos con hacimiento de gracias, como criatura que son de Dios (v.4-5; cf. 1 Cor 10,30; Mt 15,11).

Luego (v.6-16) va dando a Timoteo una serie de normas sobre cómo oponerse a esos falsos doctores. Notemos la recomendación: «*ejercítate* en la piedad (γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν), porque la *gimnasia* corporal es de poco provecho, mientras que la piedad es útil para todo, teniendo a su favor promesas para la vida presente y para la futura» (v.7-8). Ya en otras partes el Apóstol ha recurrido a imágenes de las competiciones atléticas (cf. 1 Cor 9,26-27; Gál 2,2; 5,7; Flp 3,13-14). Lo mismo hace aquí, aconsejando a Timoteo que se someta a la «gimnasia» espiritual, por penosa que sea, a fin de conseguir la piedad (v.7). Al paso, añade (v.8), que la «gimnasia corporal», de que tanto se ufanan muchos, sólo sirve para poca cosa (vigorizar el cuerpo o conseguir un premio efímero en el estadio); la piedad, conseguida en la gimnasia espiritual, es útil para todo, sea en esta vida, dándonos paz y alegría, sea sobre todo en la futura, con la felicidad eterna. Bien se ve que Pablo, sin negar, ni mucho menos, la utilidad que pueda tener la gimnasia corporal (cf. 5,23), sabe dar a las cosas su justo valor. En el v.9, con la fórmula ya conocida (cf. 1,15), recalca los buenos efectos de la verdadera piedad.

Pensando luego en que algunos quizá consideraran a Timoteo demasiado joven—tendría entonces de treinta y cinco a cuarenta años—para el puesto que desempeñaba, le recomienda que su virtud supla la falta de edad (v.12) y que se aplique diligentemente a la «lección, exhortación y enseñanza» (v.13). Estas últimas palabras reflejan el temario, modelado en el de las sinagogas, que solía seguirse en las asambleas cristianas (cf. Act 13,15), cuya dirección quiere Pablo que Timoteo prepare diligentemente. Insiste todavía en recomendar a Timoteo que cumpla cuidadosamente su oficio, pues así lo pide *la gracia* (τὸ χάρισμα) *que le fue conferida en la ordenación* (v.14). No parece caber duda que tal es el sentido de este importante v.14. Pablo dice que ese don o «gracia» se le dio a Timoteo en una circunstancia determinada y que es algo permanente en él, aunque lo «descuide», cosa que no debe hacer. La circunstancia en que le fue conferida esa «gracia» a Timoteo la indica el Apóstol con las expresiones «mediante profecía» (διὰ προφητείας), «con imposición de las manos del colegio de presbíteros» (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου). No sabemos en qué momento preciso de la vida de Timoteo tuvo lugar todo eso; mas esto importa menos. La «profecía» aludida es casi seguro que sea la misma mencionada en 1,18. En cuanto a la «imposición de manos» por parte de los presbíteros, se ha hecho notar que el Apóstol usa la preposición *con* (μετά), mientras que refiriéndose a la «imposición de manos» que hizo él (cf. 2 Tim 1,6), usa la preposición *por* (διά); ésta es activa y produce el efecto, mientras que aquélla es sólo concomitante. La Iglesia ha conservado aún este rito en la ordenación de los presbíteros.

Modo de comportarse con los fieles en general, y en particular con las viudas. 5,1-16

**1 Al anciano no le reprendas con dureza, más bien exhórtale
como a padre; a los jóvenes, como a hermanos; 2 a las ancianas,
como a madres; a las jóvenes, como a hermanas, con toda cas-
tidad.**

**3 Honra a las viudas que lo son de verdad. 4 Si la viuda tiene
hijos o nietos, es necesario ante todo que aprendan a reverenciar
a los suyos y a corresponder con sus padres, que esto es grato a los
ojos de Dios. 5 La que de verdad es viuda y desamparada, ponga
en Dios su confianza e inste en la plegaria y en la oración noche
y día. 6 La que lleva vida libre, viviendo, está muerta. 7 Incúl-
cales esto para que sean irreprensibles. 8 Si alguno no mira por
los suyos, sobre todo por los de su casa, ha negado la fe y es peor
que un infiel.**

**9 No sea elegida ninguna viuda de menos de sesenta años,
mujer de un solo marido, 10 recomendada por sus buenas obras,
en la crianza de los hijos, en la hospitalidad con los peregrinos,
en lavar los pies a los santos, en socorrer a los atribulados y en la
práctica de toda obra buena. 11 Desecha a las viudas jóvenes,
pues cuando la sensualidad les pone hastío de Cristo, buscan
marido, 12 incurriendo en reproche por haber faltado a la pri-
mera fe. 13 Y además, se hacen ociosas, y andan de casa en casa;
y no sólo ociosas, sino también parleras y curiosas, hablando lo
que no deben. 14 Quiero, pues, que las jóvenes se casen, críen
hijos, gobiernen su casa y no den al enemigo ningún pretexto
de maledicencia, 15 porque algunas ya se han extraviado en pos
de Satanás.**

**16 Si alguna fiel tiene viudas en su casa, asístalas, y no sea
gravada la iglesia, para que ésta pueda asistir a las que son
viudas de verdad.**

Pablo pasa ahora a dar a Timoteo algunos consejos particulares sobre la conducta que debe seguir con las diversas clases de personas. En la presente perícopa se refiere primeramente a los fieles en general, luego a las viudas.

Respecto de los fieles en general (v.1-2), pide que a los ancianos, de uno y otro sexo, se les trate con respeto; a los jóvenes, en cambio, como a iguales, dentro de la gran familia de Cristo.

Por lo que toca a las viudas (v.3-16), distingue tres clases: las que han perdido el marido, pero la Iglesia no tiene por qué encargarse de ellas, pues tienen parientes que deben asistirlas (v.4.8.16); las que la Iglesia se encarga de asistir, por ser viudas «de verdad», que han quedado «desamparadas» en el mundo (v.3.5); las que, asistidas o no por la Iglesia, son llamadas por ésta a desempeñar ciertas funciones oficiales, particularmente en la ayuda material a fieles necesitados (v.9-10). A estas últimas podríamos llamar viudas «canónicas» y, a juzgar por lo que se dice en los v.12 y 15, parece que contraían el compromiso formal de no volver a casarse. Aunque es casi seguro que se trata de una institución distinta de la de las «diaconisas» (cf. 3,11), debían de constituir un grupo análogo, destinado también a obras de misericordia y asistencia social.

Los presbíteros. 5,17-25

[17] Los presbíteros que presiden bien, sean tenidos en doble honor, sobre todo los que se ocupan en la predicación y la enseñanza. [18] Pues dice la Escritura: «No pondrás bozal al buey que trilla» y «Digno es el obrero de su salario». [19] Contra un presbítero no recibas acusación alguna si no fuere apoyada por dos o tres testigos. [20] A los que falten, corrígelos delante de todos para infundir temor a los demás. [21] Delante de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles elegidos, te conjuro que hagas esto sin prejuicios, guardándote de todo espíritu de parcialidad. [22] No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos. Guárdate puro. [23] No bebas agua sola, sino mezcla un poco de vino por tu mal de estómago y tus frecuentes enfermedades. [24] Los pecados de algunos hombres, unos son manifiestos aun antes de ser juzgados, otros sólo después de juzgados. [25] Así las obras buenas, unas son manifiestas; las que no lo son no podrán permanecer ocultas.

Ya antes, al comentar 3,1-7, explicamos qué haya de entenderse por el nombre «presbítero» y cómo este término es aquivalente al de «obispo». Aquí San Pablo manda que sean tenidos en honor (v.17-18) y encarga a Timoteo que, en el caso de tener que corregirlos, se proceda con ejemplaridad e imparcialidad (v.19-21), teniendo, además, previamente sumo cuidado en la selección (v.22-25).

No está claro qué signifique la expresión «en doble honor» (v.17). Desde luego, se incluye la retribución debida a los presbíteros por su ministerio, como claramente se deduce del v.18; pero no es claro si San Pablo trata simplemente de indicar que al respeto que se les debe por su carácter sagrado se añada la ayuda material, o quiere más bien significar que la retribución u «honorarios» sea *abundante* («doble» = abundante, cf. Is 40,2 y Jer 17,18). No que se convierta el ministerio sagrado en negocio, cosa que San Pablo reprueba enérgicamente (cf. 6,5), sino sencillamente que se procure un decoroso sustento a los que desempeñan tales ministerios. Los textos de Escritura citados en el v.18 pertenecen a Dt 25,4 (alegado también en 1 Cor 9,9) y a Lc 10,7.

Como los presbíteros están expuestos a las críticas y aversión de aquellos cuyos vicios habrán de corregir, San Pablo manda a Timoteo (v.19) que esté muy prevenido cuando haya acusaciones contra ellos, poniendo en práctica la prudente norma prescrita en la Ley (Dt 19,15) y sancionada por Cristo (cf. Mt 18,16). Pero si se prueba la culpa, que la corrección se haga en público, a fin de que resulte más ejemplar (v.20). Y esto se lo vuelve a repetir con una especie de conjuro solemne (v.21), dando así a entender lo importante que consideraba el asunto. Todavía va más lejos. Dado que radicalmente el problema está en la selección, San Pablo (v.22) encarga a Timoteo que, en asunto tan importante como es la elección de buenos presbíteros, no «imponga las manos» de ligero a nadie, para que no entre en participación de pecados ajenos [1].

[1] Seguimos aquí la interpretación más generalizada entre los exegetas. Hay algunos autores, capitaneados por el P. Galtier, que interpretan esa «imposición de manos» del v.22,

Luego, en el v.23, viene un encargo de carácter muy particular, que da la impresión de estar aquí fuera de sitio. Sin embargo, el versículo está en todos los manuscritos. Timoteo, por razones ascéticas o por otras que ignoramos, había determinado no beber vino; y Pablo le aconseja, porque así le conviene para su salud, abandonar esa decisión. Esto completa lo dicho antes sobre la «gimnasia corporal» (cf. 4,8), pues Pablo quiere que se aprovechen todos los medios que capaciten o ayuden al cumplimiento del deber.

En los v.24-25 vuelve al tema de la selección de candidatos para presbíteros, haciendo notar la necesidad de cuidadosa información, dado que a veces tanto las deficiencias como las buenas cualidades de una persona son manifiestas, pero otras veces están ocultas y sólo aparecen después de atento examen. No hay, pues, que precipitarse ni en un sentido ni en otro.

Los siervos. 6,1-2

1 Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, tengan a sus amos por acreedores a todo honor, para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina. 2 Los que tengan amos fieles no los desprecien por ser hermanos; antes sírvanles mejor, porque son fieles y amados los que reciben sus servicios. Esto es lo que debes enseñar e inculcar.

Este tema de los siervos lo ha tocado ya San Pablo en varias ocasiones (cf. 1 Cor 7,21-23; Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1). Aquí insiste en la idea de que los siervos deben cumplir fielmente sus deberes para con los amos, sean éstos paganos (v.1) o cristianos (v.2).

La razón alegada al referirse a los amos paganos es clara: «para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina». Es decir, para que la mala conducta de los siervos cristianos no sea ocasión de que sufra daño ante los infieles el honor de Dios y de la religión cristiana. No es ya tan clara la razón alegada al referirse a los amos cristianos: «por cuanto son fieles y amados *los que reciben el beneficio*» (οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι). Probablemente el Apóstol se refiere a que el hecho de que los amos sean cristianos, y, por tanto, «hermanos» en Cristo de sus siervos, no debe ser motivo para que éstos les tengan menos respeto que si fuesen paganos; al contrario, precisamente por ser cristianos y amados de Dios los que reciben «el beneficio» (= buenos servicios que prestan los siervos), deben esforzarse por servirles mejor. De la conducta de los amos para con los siervos, es decir, del otro aspecto de la cuestión, aquí no habla San Pablo.

no con referencia a la ordenación de presbíteros, sino con referencia a la reconciliación de pecadores arrepentidos. A estos pecadores en general, no ya precisamente a los presbíteros, aludiría San Pablo a partir ya del v.20. Creemos, sin embargo, que está más en conformidad con todo el contexto la interpretación tradicional, pedida también por el paralelismo con 3,10 y 5,9. Además, en el resto de las pastorales, el rito de la «imposición de manos», que ciertamente puede tener otros sentidos (cf. Mt 19,15; Act 8,17; 13,3), va siempre ligado al sacramento del orden (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

Nueva puesta en guardia contra los falsos doctores. 6,3-19

[3] Si alguno enseña de otra manera y no presta atención a las
saludables palabras de nuestro Señor Jesucristo y a la doctrina
que se ajusta a la piedad, [4] es un orgulloso que nada sabe, que
desvaría en disputas y vanidades, de donde nacen envidias,
contiendas, blasfemias, suspicacias, [5] porfías de hombres de in-
teligencia corrompida y privados de la verdad, que tienen la
piedad por materia de lucro.
[6] Es, sí, gran lucro la piedad para el que se contenta con lo
que basta. [7] Nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos
de él. [8] En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos,
estemos con eso contentos. [9] Los que quieren enriquecerse caen
en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas,
que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, [10] por-
que la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por de-
jarse llevar de ella, se extravían en la fe y a sí mismos se ator-
mentan con muchos dolores.
[11] Pero tú, hombre de Dios, huye de estas cosas, y sigue la
justicia, la piedad, la fe, la caridad, la paciencia, la mansedum-
bre. [12] Combate los buenos combates de la fe, asegúrate la vida
eterna, para la cual fuiste llamado y de la cual hiciste bella
profesión de fe delante de muchos testigos. [13] Te mando ante
Dios, que da vida a todas las cosas, y ante Cristo Jesús, que
hizo su bella confesión en presencia de Poncio Pilato, [14] que te
conserves sin tacha ni culpa en el mandato hasta la manifesta-
ción de nuestro Señor Jesucristo, [15] a quien hará aparecer a su
tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor
de los señores, [16] el único inmortal, que habita una luz inaccesi-
ble, a quien ningún hombre vio ni puede ver, al cual el honor
y el imperio eterno. Amén.
[17] A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos ni
pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino
en Dios, que abundantemente nos provee de todo, para que
lo disfrutemos; [18] practicando el bien, enriqueciéndose de bue-
nas obras, siendo liberales y dadivosos [19] y atesorando para lo
futuro con que alcanzar la verdadera vida.

Vuelve San Pablo a tocar el tema de los falsos doctores, de que ya anteriormente (cf. 1,3-4; 4,1-3). Hace hincapié en que están labrando su propia ruina con ociosas disputas y especulaciones, de que surgen gran cantidad de males, convirtiendo la religión en materia de lucro (v.3-5).

Para contrarrestar su acción, el Apóstol hace resaltar la necesidad de proceder con espíritu desinteresado, evitando la avaricia, «raíz» de todos los males, por cuanto ese apego al dinero ahoga en el alma cualquier anhelo de cosas más altas (v.6-10). Las ideas sobre los bienes terrenos aquí expuestas por San Pablo son recordadas frecuentemente en la Biblia (cf. Job 1,21; Ecli 5,14; Sal 49,18; Lc 12,15), e incluso eran frecuentes en el mundo intelectual greco-romano de entonces, particularmente entre los estoicos.

En los v.11-16 se dirige en forma directa a Timoteo, exhortándole a una vida santa y valiente (v.11-12), teniendo ante la vista el ejemplo de Cristo (v.13) y pensando en la gloria que nos espera (v.14-16). No es claro a qué circunstancia de la vida de Timoteo se aluda en el v.12 al recordarle el Apóstol su «bella profesión de fe delante de muchos testigos». Es probable que sea una alusión a la confesión fundamental cristiana hecha en el bautismo, proclamando que Jesús es Señor (cf. Act 8,37; Rom 10,9). Por lo demás, también es posible que esa profesión de fe se repitiera solemnemente en la ordenación sacerdotal-episcopal, que Timoteo ciertamente tenía (cf. 4,14). Tipo de esta profesión de fe cristiana es la que hizo Jesucristo ante Pilato, proclamando su realeza mesiánica y su oficio de revelador de la Verdad (v.13; cf. Jn 18,36-37). Las frases de la doxología (v.15-16) son de gran majestad literaria, y es posible que sean cita de alguna composición litúrgica primitiva (cf. 1,17; 3,16).

Con un nuevo toque de alerta sobre las riquezas termina San Pablo esta perícopa (v.17-19).

Epílogo: «¡Guarda el depósito!» 6,20-21

20 ¡Oh Timoteo!, guarda el depósito a ti confiado, evitando
las vanidades impías y las contradicciones de la falsa ciencia,
21 que algunos profesan extraviándose de la fe.
La gracia sea con vosotros.

Breve conclusión de la carta y también resumen de sus principales ideas.

Pablo supone que la Iglesia está ya constituida. A Timoteo, y lo mismo vale para los demás ministros del Evangelio, toca guardar «el depósito» (παραθήκην), luchando para que falsos predicadores no lo alteren. El término «depósito» no puede ser más expresivo: algo recibido de otros y destinado a ser fielmente transmitido a otros. Tal es, y ha sido siempre, la divisa de la *tradición* católica.

La bendición final, augurando «la gracia» sobre los destinatarios, es particularmente breve y va dirigida a toda la comunidad.

EPISTOLA II A TIMOTEO

INTRODUCCION

Ocasión de la carta

Hay algunos datos claros que nos sirven de orientación. Primeramente, el hecho de que Pablo se halle *preso*, y preso *en Roma* (cf. 1,8. 16-17; 2,9; 4,16); además, se encuentra desamparado de todos y sin esperanzas de liberación (cf. 1,15; 4,10.16-18). Añadamos que, según comunica a Timoteo, a Trófimo lo había dejado enfermo en Mileto (cf. 4,20). Pues bien, la situación que reflejan estos datos no es ciertamente la de la cautividad romana conocida por los Hechos y epístolas de la cautividad, cuando sabemos que se encontraban con Pablo gran número de fieles colaboradores y él mostraba esperanza de próxima liberación (cf. Act 28,30-31; Flp 1,12.25: 2,23-24; Col 4, 7-14; Flm 22,24). Además, a Trófimo no había podido dejarle enfermo en Mileto, pues nos consta que éste había acompañado a Pablo hasta Jerusalén (cf. Act 21,29), y allí el Apóstol fue hecho ya prisionero, desde donde fue conducido a Cesarea y luego a Roma.

De todo esto se deduce que después del viaje a Oriente, en que escribió la primera carta a Timoteo y la de Tito, Pablo fue de nuevo hecho prisionero. Estando cautivo en Roma, desamparado de los suyos y sin esperanzas de liberación, escribe esta carta a Timoteo, mandándole que «se dé prisa» a ir a él junto con Marcos (cf. 4,9-11), y que le lleve algunas cosas que había dejado en Tróade (cf. 4,13). Sucedía esto hacia el año 67, muy poco antes de su muerte. Quería tener junto a sí, a la hora de la partida de este mundo, a su fiel y querido Timoteo.

Contenido y disposición

Esta carta es como el testamento espiritual de Pablo. El Apóstol aprovecha la ocasión de la carta para hacer a Timoteo sus últimas recomendaciones, exhortándole a permanecer firme en la doctrina recibida y trayéndole a la memoria cuanto de palabra o por escrito le había venido inculcando sobre los deberes de un buen pastor de la grey de Cristo.

Damos el esquema de la carta:

Introducción:

Saludo (1,1-2) y acción de gracias (1,3-5).

Cuerpo de la carta: Instrucciones varias a Timoteo (1,6-4,8).

1) Exhortación a que sea valiente en el ejercicio de su ministerio (1, 6-2,13).
2) Conducta que debe observar con los falsos doctores (2,14-4,8).

Epílogo:

Noticias personales (4,9-18) y saludos (4,19-22).

Saludo epistolar. 1,1-2

[1] Pablo, por voluntad de Dios apóstol de Cristo Jesús según la promesa de vida en Cristo Jesús, [2] a Timoteo, mi amado hijo: Gracia, misericordia y paz de parte de Dios Padre y de Jesucristo, nuestro Señor.

Este saludo, salvo ligeras variantes, coincide con el de la carta anterior a Timoteo.

La variante más característica es el añadido «según la promesa (κατ' ἐπαγγελίαν) de vida en Cristo Jesús». Esa «vida» no es otra que la vida divina, la que llamamos vida de gracia para la época de la tierra y vida de gloria para la época del cielo (cf. Rom 5,1-5). San Pablo fue elegido apóstol «*según* la promesa de vida», es decir, *en orden* a anunciar a los hombres la promesa divina de comunicarles esa vida (cf. Rom 6,4-5; Gál 2,20; 1 Tim 1,16; 6,12.19; Tit 1,2).

Acción de gracias a Dios por la fe de Timoteo. 1,3-5

[3] Doy gracias a Dios, a quien sirvo, a ejemplo de mis mayores, con pura conciencia, y sin cesar hago memoria de ti en mis oraciones noche y día, [4] deseoso de verte, acordándome de tus lágrimas, para llenarme de gozo, [5] avivando el recuerdo de tu sincera fe, que fue también la de tu abuela, Loide, y la de tu madre, Eunice, y que no dudo es la tuya.

Esta acción de gracias que, como es normal en las cartas paulinas, sigue al saludo, aquí tiene un matiz totalmente especial de intimidad. Son toda una serie de recuerdos, alegres y tristes, que se agolpan en la mente de Pablo.

Notemos primeramente la alusión o recuerdo de sus «mayores» (v.3). Jamás Pablo ocultó o renegó de su origen hebreo (cf. Act 24,14; Rom 9,3; 2 Cor 11,22), a pesar de la guerra a muerte que le tenían declarada los judíos (cf. Act 17,13; 20,3; 21,28). De origen hebreo eran también la madre y la abuela de Timoteo, cuyos nombres Pablo le recuerda con cariño (v.5; cf. Act 16,1). No es claro a qué momento de la vida de Timoteo aluda San Pablo cuando dice que se acuerda de «sus lágrimas» (v.4). Parece que es alusión a una circunstancia concreta y bien precisa, quizás la del momento del arresto de Pablo, si Timoteo estaba presente (cf. 4,13), o quizás simplemente la despedida cuando le dejó al frente de la iglesia de Efeso (cf. 1 Tim 1,3).

Motivos que deben animar a Timoteo a combatir por el Evangelio. 1,6-18

[6] Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos. [7] Que no nos ha dado Dios espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de templanza. [8] No te avergüences, pues, del testimonio de nuestro Señor, ni de mí, su prisionero; antes soporta con fortaleza los trabajos por la causa del Evangelio, fiado en el poder de Dios,

9 que nos salvó y nos llamó con vocación santa, no en virtud
de nuestras obras, sino de su propósito y de la gracia que nos
fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, 10 y ma-
nifestada al presente por la aparición de nuestro Salvador, Cristo
Jesús, que aniquiló la muerte y sacó a luz la vida y la incorrup-
ción por medio del Evangelio, 11 del cual yo he sido hecho
heraldo, apóstol y doctor. 12 Pos esta causa sufro, pero no me
avergüenzo, porque sé a quién me he confiado, y estoy seguro
de que es poderoso para guardar mi depósito para aquel día.
13 Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspi-
rados en la fe y en la caridad en Cristo Jesús. 14 Guarda el buen
depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros.
15 Ya sabes cómo me han vuelto la espalda todos los de Asia,
entre ellos Figelo y Hermógenes. 16 Haga el Señor misericordia
a la familia de Onesiforo, porque muchas veces me ha aliviado
y no se avergonzó de mis cadenas, 17 antes, estando en Roma,
me buscó solícito hasta hallarme. 18 El Señor le dé hallar mise-
ricordia en aquel día cerca del Señor. Cuántos servicios me pres-
tó en Efeso, tú bien lo sabes.

Uno de los mayores peligros para el apóstol cristiano es la tentación de desaliento cuando se encuentra con la incomprensión y las persecuciones. Pablo trata de precaver a Timoteo contra ese peligro.

Le recuerda primeramente «la gracia de Dios» (τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ) que hay en él «por la imposición de sus manos» y que debe esforzarse por «reavivar» (v.6). Esto, en sustancia, es repetición de lo que ya le había dicho en la primera carta (cf. 1 Tim 4,14), con la diferencia de que allí le hablaba de «imposición de manos» del colegio de presbíteros, mientras que aquí le habla de «imposición de mis manos». Evidentemente, Pablo se está refiriendo al rito de la ordenación de Timoteo, como entonces explicamos. Lo que se añade en el v.7 parece ser una alusión a los principales efectos de la «gracia» de la ordenación: fortaleza, caridad, prudencia, tres virtudes que necesita de modo especial el ministro del Evangelio. Adornado de esas virtudes, a buen seguro que Timoteo no se avergonzará del Evangelio ni de sus relaciones con un prisionero, como Pablo (v.8; cf. Rom 1,16; 1 Cor 1,23).

Otro motivo que debe animar a Timoteo a ser esforzado en el ejercicio de su ministerio es el pensamiento de la elección divina (v.9). Esto da pie a Pablo para hacer (v.9-10) una síntesis apretada de la obra de la salud o mensaje evangélico, apuntando conceptos conocidos ya por otras cartas: vocación a la fe (cf. Ef 4,1), no en virtud de nuestras obras (cf. Rom 3,20; Tit 3,5), sino según propósito divino (cf. Rom 8,28; Ef 1,11), manifestado ahora (cf. Rom 16,26), con abolición del dominio de la muerte (cf. Rom 6,23; 1 Cor 15,54). Notemos la expresión «por la aparición» (διὰ τῆς ἐπιφανείας) de nuestro Salvador» (v.10), con referencia a la venida de Cristo mortal en la encarnación (cf. Tit 2,11; 3,4), no a la de Cristo glorioso en la *parusía*, sentido que esta expresión suele tener ordinariamente en San Pablo (cf. 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13).

Finalmente, San Pablo apunta otro motivo a Timoteo: su propio

ejemplo (v.11-18). Después de aludir a su elección para apóstol y heraldo del Evangelio (v.11; cf. 1 Tim 2,7), hace memoria de las penalidades que tal misión ha llevado consigo, sin que por eso haya desfallecido, pues sabe a quién «se ha confiado», y está seguro de que guardará su «depósito» (τὴν παραθήκην) para el gran día de la retribución final en la *parusía* (v.12; cf. 4,8; 1 Tim 6,14; Tit 2,13). No es del todo claro qué entienda aquí San Pablo por la palabra «depósito». Lo más obvio, atendido el contexto, parece ser referirlo al «depósito» de buenas obras y méritos que Pablo ha ido acumulando durante su vida y cuya recompensa espera (cf. 4,7-8); sin embargo, algunos autores prefieren retener el mismo sentido que en 1 Tim 6,20 y aquí mismo en el v.14, es decir, el «depósito» del evangelio confiado a Pablo, del que diría que permanecerá intacto y victorioso hasta el final.

No tenemos más datos sobre esos cristianos de la provincia de Asia, entre los cuales Figelo y Hermógenes, que dice San Pablo que le han abandonado (v.15). Tampoco sabemos nada más sobre Onesiforo, del que teje tan magnífico elogio (v.16-18; cf. 4,19). En cuanto al término «Señor», que aparece dos veces en el v.18, probablemente el primero se refiere al Padre, principio primero de la obra de la salud (cf. Ef 1,3; Col 1,13), y el segundo se refiere a Cristo, cabe el cual los cristianos esperan su recompensa (cf. 2 Cor 5,10; 1 Tes 4,17).

Total entrega al ministerio. 2,1-13

1 Tú, pues, hijo mío, ten buen cuidado, confiado en la gracia
de Cristo Jesús; 2 y lo que de mí oíste ante muchos testigos, en-
comiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros. 3 So-
porta las fatigas, como buen soldado de Cristo Jesús. 4 Ningún
soldado, al emprender una campaña, se embaraza con los ne-
gocios de la vida, para complacer al que le alistó. 5 Y quienquie-
ra que compite en el estadio, no es coronado si no compite
legítimamente. 6 El labrador que se fatiga, debe ser el primero
en participar de los frutos. 7 Entiende bien lo que quiero decir,
porque el Señor te dará la inteligencia de todo.
8 Acuérdate de que Jesucristo, del linaje de David, resucitó
de entre los muertos, según mi evangelio, 9 por el cual sufro
hasta las cadenas como un malhechor; pero la palabra de Dios
no está encadenada. 10 Todo lo soporto por amor de los elegidos,
para que éstos alcancen la salud en Cristo Jesús y la gloria
eterna. 11 Verdadero es el dicho: «Si padecemos con El, también
con El viviremos; 12 si sufrimos con El, con El reinaremos; si
le negamos, también El nos negará; 13 si le fuéremos infieles,
El permanecerá fiel, que no puede negarse a sí mismo».

Pablo sigue insistiendo sobre Timoteo para que se entregue de lleno y con toda fidelidad al desempeño de su ministerio. Su fuerza le vendrá de la «gracia» divina, que a él y a todos se comunica mediante la unión a Cristo (v.1).

Apoyado en esa gracia divina, debe Timoteo preocuparse (v.2)

por transmitir a otros lo que de Pablo «ha oído ante muchos testigos» (ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων). Evidentemente, Pablo está refiriéndose al «depósito», de que habló antes (cf. 1,14; 1 Tim 6,20), conjunto de verdades que constituyen el mensaje evangélico. No es clara la expresión «ante muchos testigos». Quizá Pablo se refiera a que el mensaje evangélico no es algo transmitido en secreto y entre particulares, sino algo que se hace a la luz pública (cf. Jn 18,20). Bastantes autores, sin embargo, ven ahí una alusión al testimonio de los demás apóstoles y otras personas que vieron personalmente a Cristo (cf. 1 Cor 15,5-7).

A continuación San Pablo, valiéndose de tres expresivas imágenes *(soldado-atleta-agricultor)*, exhorta a Timoteo a entregarse *totalmente* a su ministerio (v.2-6). No quiere que otras preocupaciones le distraigan del apostolado. No es buen soldado, ni buen atleta, ni buen agricultor quien se dedica a otros menesteres fuera de su oficio. Así también el apóstol cristiano. Es posible, como suponen algunos autores, que haya ahí una alusión al trabajo manual con que Timoteo, a imitación de Pablo (cf. 1 Cor 9,6; 1 Tes 2,9), procuraba ganarse el sustento. Sin embargo, eso era una excepción; y Pablo sabía que, como norma, no era conveniente, pues distraería demasiado al apóstol de sus cuidados pastorales.

En los v.8-13, a fin de animar más y más a Timoteo, Pablo le recuerda el ejemplo de Cristo, que, si antes hubo de padecer, luego resucitó glorioso, y es tipo y modelo de nuestra futura resurrección. Idea fecunda, que Pablo recuerda muchas veces (cf. Rom 6,5; 8,17; 2 Cor 4,10). Para la expresión «mi evangelio» (v.8) véase lo dicho al comentar Gál 1,11. Las últimas frases (v.11-13), introducidas con la fórmula ya conocida (cf. 1 Tim 1,15): «verdadero es el dicho», están probablemente tomadas de algún himno cristiano primitivo (cf. 1 Tim 3,16).

Lucha contra el peligro de los falsos doctores. 2,14-26

**14 Esto has de enseñar, protestando ante Dios no ocuparte
en disputas vanas, que para nada sirven, si no es para perdición
de los oyentes. 15 Mira bien cómo presentarte ante Dios, proba-
do como obrero que no tiene de qué avergonzarse, que distri-
buye sabiamente la palabra de la verdad. 16 Evita las profanas
y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad, 17 y su
palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto,
18 que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección
se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos. 19 Pero
el sólido fundamento de Dios se mantiene firme con este sello:
«El Señor conoce a los que son suyos» y «Apártese de la iniqui-
dad quien tome en sus labios el nombre del Señor». 20 En una
casa grande no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de
madera y de barro; y los unos para usos de honra, los otros pa-
ra usos viles. 21 Quien se mantenga puro de estos errores, será
vaso de honor, santificado, idóneo para uso del Señor, dispuesto
para toda obra buena.**

22 Huye las pasiones juveniles, y sigue la justicia, la fe, la cari-

dad, la paz, con todos los que invocan al Señor con puro corazón.
23 Evita también las cuestiones necias y tontas, pues siempre
engendran altercados, 24 y al siervo del Señor no le conviene
altercar, sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar,
sufrido, 25 y con mansedumbre corregir a los adversarios, por si
Dios les concede el arrepentimiento, y reconocer la verdad 26 y
librarse del lazo del diablo, a cuya voluntad están sujetos.

Timoteo se encuentra frente a una situación muy delicada: la que provocaban las predicaciones de los falsos doctores. A ese peligro aludió ya San Pablo varias veces en su anterior carta a Timoteo (cf. 1 Tim 1,4; 4,7; 6,4). Ahora insiste de nuevo en el mismo tema, exhortando a Timoteo a que se esfuerce por evitar las disputas vanas, a las que esos falsos doctores eran tan aficionados, acompañando su predicación de la verdadera doctrina con el ejemplo de una vida intachable.

Le pide que cuide de presentarse ante Dios como obrero «probado», que no tiene de qué avergonzarse ni en cuanto al trabajo ni en cuanto al modo de llevarlo a cabo (v.15). Nada de «profanas y vanas parlerías», mezclando lo sagrado y lo profano, que es camino para la impiedad (v.16), como le ha sucedido a Himeneo y a Fileto, que se han extraviado de la verdad y arrastrado consigo también a otros (v.17-18; cf. 1 Tim 1,20). San Pablo cita una verdad concreta, la de la resurrección, que esos falsos predicadores negaban, diciendo que «ya se ha realizado» (v.18). Sabemos que el dogma de la resurrección era particularmente difícil de aceptar al espíritu griego (cf. Act 17,32; 1 Cor 15,12). Probablemente los dos cristianos citados aquí por San Pablo suponían una resurrección puramente espiritual, la resurrección mística operada en el bautismo (cf. Rom 6,4; Ef 2,6; Col 3,1).

No obstante esas desviaciones, la Iglesia permanecerá firme, manteniendo incólume su doctrina (v.19-21). Pablo contempla primeramente a la Iglesia (v.19) como un edificio que lleva, sobre su sólido fundamento, una doble inscripción-sello: «El Señor conoce a los que son suyos» (Núm 16,5) y «Apártese de la iniquidad quien tome en sus labios el nombre del Señor» (cf. Núm 16,26; Is 26,13; Prov 6,9). La imagen está tomada de la costumbre antigua de insculpir en los edificios, particularmente en los templos, alguna inscripción indicando su destino y su carácter. Las dos inscripciones-sellos que lleva el edificio de la Iglesia indican que ésta no desviará jamás de la recta doctrina (primera inscripción) y que es santa por naturaleza (segunda inscripción). *Verdad* y *santidad*, dos notas de la Iglesia que nadie le podrá quitar, aunque algunos de sus miembros, por debilidad o por malicia, se aparten de la verdad y de la santidad. Los v.20-21 continúan la metáfora de la Iglesia-edificio, aunque cambiando un poco la perspectiva, comparando a los fieles con las diversas vasijas usadas en una casa (cf. Rom 9,21). La aplicación es clara: en la Iglesia hay cristianos buenos y hay cristianos malos, en mayor y menor grado. Nadie, pues, se escandalice de la presencia en ella de falsos doctores y de pecadores.

Pablo torna a hablar directamente a Timoteo, exhortándole a huir las «pasiones juveniles» (νεωτερικὰς ἐπιθυμίας) y a evitar las «cuestiones necias y tontas», que «engendran altercados», al mismo tiempo que le recomienda practicar las virtudes cristianas (v.22-26). Esas «pasiones juveniles», en este contexto, parecen ser cierta ligereza y vanidad, un poco por afán de novedades, más corrientes en los jóvenes que en las personas maduras. A la «juventud» de Timoteo ya aludió Pablo en 1 Tim 4,12.

Puesta en guardia contra los seudoprofetas de los últimos tiempos. 3,1-17

**1 Has de saber que en los últimos días sobrevendrán tiempos
difíciles, 2 porque habrá hombres egoístas, avaros, altivos, orgu-
llosos, maldicientes, rebeldes a los padres, ingratos, impíos, 3 des-
naturalizados, desleales, calumniadores, disolutos, inhumanos,
enemigos de todo lo bueno, 4 traidores, protervos, hinchados,
amadores de los placeres más que de Dios, 5 que con una apa-
riencia de piedad están en realidad lejos de ella. Guárdate de
ésos, 6 pues hay entre ellos quienes se introducen en las casas
y se captan el ánimo de mujerzuelas cargadas de pecados, que
se dejan arrastrar de diversas concupiscencias, 7 que siempre
están aprendiendo, sin lograr jamás llegar al conocimiento de
la verdad. 8 Y a la manera que Jannes y Mambres se opusieron
a Moisés, así también éstos resisten a la verdad, como hombres
de entendimiento corrompido, reprobados en la fe. 9 Mas no
saldrán con sus intentos, porque su insensatez es a todos ma-
nifiesta, como lo fue la de aquéllos.**

**10 Pero tú has seguido de cerca mis enseñanzas, mi conducta,
mis planes, mi fe, mi longanimidad, mi caridad, mi paciencia,
11 mis persecuciones y aflicciones, las que hube de soportar en
Antioquía, Iconio y Listra, donde tantas persecuciones sufrí, de
las cuales, sin embargo, me libró el Señor. 12 Y todos los que
aspiran a vivir piadosamente en Cristo Jesús, sufrirán persecu-
ciones. 13 Los hombres malos y seductores irán de mal en peor,
engañando y siendo engañados; 14 pero tú permanece en lo que
has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quiénes
lo aprendiste, 15 y porque desde la infancia conoces las Escri-
turas Sagradas, que pueden instruirte en orden a la salud por
la fe en Jesucristo. 16 Pues toda la Escritura es divinamente
inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para
educar en la justicia, 17 a fin de que el hombre de Dios sea per-
fecto y esté equipado para toda obra buena.**

Habla aquí San Pablo de hombres perversos (v.2-4), que surgirán «en los últimos días» (v.1) y que tendrán «apariencia de piedad», aunque en realidad estarán muy lejos de ella» (v.5). ¿A quiénes se refiere aquí San Pablo? Pues, de una parte, parece anunciar la aparición de esos hombres como algo futuro (cf. v.1); de otra, parece presentarlos como algo ya presente (cf. v.6).

Creemos que es exactamente el mismo caso que en 2 Tes 2,3-7, hablando del «hombre del pecado» (anticristo) en futuro y del «misterio de iniquidad» actuando ya en presente. Esos «últimos días»,

conforme al significado corriente de la expresión (cf. Is 2,2; Act 2,17; 1 Tim 4,1), es la era mesiánica en que vivimos, último período de la historia humana. Pablo no sabe si ese período será largo o corto (cf. 1 Tes 5,1-11); lo que sí sabe, pues ya lo había anunciado Jesucristo (cf. Mt 24,11-12.24; Lc 18,8), es que antes de la *parusía* o final de ese período surgirán hombres perversos, seudoprofetas con apariencia de piedad, con peligro de seducir incluso a los elegidos, si ello fuese posible. Conviene, pues, vivir vigilantes. Es lo que encarga a Timoteo [1].

A partir del v.10, Pablo propone una vez más a Timoteo su propio ejemplo. Muchas persecuciones, pero de todas le «libró el Señor» (v.11; cf. Act 13,50-51; 14,5.19). No sabemos por qué Pablo, entre tantas penalidades y persecuciones como sufrió, mencione precisamente esas de Antioquía, Iconio y Listra. Quizá porque eran las primeras de su recién estrenado apostolado, y todo lo del principio suele quedar más grabado; o quizá también porque tocaban más de cerca a Timoteo, habiendo tenido lugar en su país natal.

Lo que el Apóstol añade en los v.14-15 es de suma importancia doctrinal. Ahí tenemos indicado el cauce como llega a nosotros la verdad revelada o mensaje evangélico: tradición, Sagrada Escritura. Entre los maestros de la fe de Timoteo hay que contar, sin duda, a su abuela y a su madre (cf. 1,5), pero sobre todo a Pablo (cf. 3,10). De la Escritura dice el Apóstol (v.16) que es «divinamente inspirada» (θεόπνευστος), afirmación básica, en virtud de cuya realidad los Libros Sagrados están por encima de cualquier otro libro, por profundo y bien compuesto que lo supongamos. De esa realidad que la hace estar exenta de todo error, fluye como consecuencia necesaria su utilidad para enseñar la verdadera doctrina, para combatir los errores, para corregir los vicios y para hacer progresar en la vida moral. Bien pertrechado con su conocimiento, el «hombre de Dios» o ministro del Evangelio (v.17) estará en condiciones de desempeñar debidamente su ministerio.

Solemne exhortación final a Timoteo. 4,1-8

[1] Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: [2] Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina; [3] pues vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina, antes, deseosos de novedades, se rodearán de maestros conforme a sus pasiones, [4] y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas. [5] Pero tú vela en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio.

[6] Cuanto a mí, a punto estoy de derramarme en libación, siendo ya inminente el tiempo de mi partida. [7] He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe.

[1] Los nombres de «Jannes» y «Mambres» (v.8), a los que Pablo compara esos hombres perversos que se oponen al Evangelio, son desconocidos de la Biblia, que simplemente habla de «magos» (cf. Ex 7,11.22). Sin embargo, así son nombrados en multitud de escritos rabínicos. Probablemente Pablo no depende de ningún determinado texto rabínico, sino de la tradición judía oral, aprendida por él en la escuela de Gamaliel (cf. Act 22,3).

[8] Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida.

Este final de la carta es de lo más dramático y solemne que salió de la pluma del Apóstol. Pablo, que prevé próximo su fin, insiste con redoblada energía sobre su predilecto discípulo Timoteo para que cumpla con valentía y decisión su deber de ministro de Cristo. Es como su testamento.

Primeramente le pone ante la vista el gran día del juicio final, cuando aparecerá Cristo para juzgar a «vivos y muertos» e inaugurar su reino (v.1; cf. Act 10,42; 1 Cor 15,24; 2 Cor 5,10; 1 Tim 6,14). La expresión «vivos y muertos», que ha entrado en nuestros símbolos de fe, refleja la doctrina expuesta en varios lugares por San Pablo de que los que se hallen con vida en el momento de la *parusía* no pasarán por la muerte (cf. 1 Cor 15,51; 2 Cor 5,3; 1 Tes 4,17).

Después de esta como introducción, con cinco vibrantes imperativos (v.2), seguidos luego de otros cuatro (v.5), Pablo conjura a Timoteo a que se entregue de lleno a su ministerio, pues se acercan tiempos difíciles y adversarios muchos (v.3-4).

Cerrando la exhortación, presenta el cuadro o balance de su vida, a punto de «derramarse en libación» (v.6-8). Evidentemente, Pablo prevé ya casi como seguro un resultado adverso en su proceso. El lenguaje es muy distinto del empleado cuando la primera cautividad romana, no obstante aludir también entonces a posible «libación» (cf. Flp 2,17). Las imágenes de «combate» y «carrera», tomadas de las competiciones atléticas, nos son ya conocidas (cf. 2,5; 1 Tim 4,7-8). ¡Feliz el apóstol del Evangelio que al final de sus años de apostolado pueda exclamar con San Pablo: «He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe»!

Noticias personales. 4,9-18

[9] Date prisa a venir a mí, [10] porque Demas me ha abandonado por amor de este siglo, y se marchó a Tesalónica; Crescente a Galacia y Tito a Dalmacia. [11] Sólo Lucas está conmigo. A Marcos tómale y tráele contigo, que me es muy útil para el ministerio. [12] A Tíquico lo mandé a Efeso. [13] El capote que dejé en Tróade, en casa de Carpio, tráelo al venir, y asimismo los libros, sobre todo los pergaminos. [14] Alejandro, el herrero, me ha hecho mucho mal. El Señor le dará la paga según sus obras. [15] Tú guárdate de él, porque ha mostrado gran resistencia a nuestras palabras.

[16] En primera defensa nadie me asistió, antes me desampararon todos. No les sea tomado en cuenta. [17] El Señor me asistió y me dio fuerzas, para que por mí fuese cumplida la predicación y todas las naciones la oigan. Así fui librado de la boca del león. [18] El Señor me librará de todo mal y me guardará para su reino celestial. A El sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

En la rigurosa cárcel de Roma, Pablo se encuentra aislado. De los que le acompañaban, unos, como Crescente y Tito, han tenido

que partir para diversas misiones (v.10b); otros, como Demas, le han abandonado «por amor de este siglo» (v.10a). Sólo Lucas está con él (v.11). Por eso, encarga a su fiel y querido Timoteo que se dé prisa a ir a él (v.9), y que lleve también a Marcos (v.11). Para sustituirle mientras tanto en Efeso, le envía a Tíquico (v.12). De estos nombres, la mayoría nos son ya conocidos (cf. Gál 2,1; Col 4, 7.10.14); únicamente de Crescente no tenemos ningún otro dato.

Pablo encarga también a Timoteo que le lleve el «capote» (φελόνην) que dejó en Tróade, en casa de Carpio, así como los «libros» (escritos en papiro) y los «pergaminos» (v.13). Este dato, desde el punto de vista histórico, creemos que reviste gran importancia. En efecto, esa precipitada salida de una casa amiga, como la de Carpio, hasta el punto de no recoger siquiera el capote y los libros, permite conjeturar que Pablo fuera arrestado precisamente ahí por las autoridades romanas, siendo luego conducido a Efeso, al tribunal del procónsul de la provincia, y, finalmente, a Roma, por su condición de ciudadano romano. El Alejandro tan duramente aludido en los v.14-15 es probable que sea uno de los testigos que depusieron contra Pablo, sea en Efeso, sea también en Roma, adonde habría acudido prosiguiendo su tarea de acusador.

La «primera defensa» (τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ) a que el Apóstol alude (v.15) parece que se refiere a la comparecencia o primera vista ante el tribunal romano. Dice que todos le abandonaron, sin que se presentase nadie como testigo en su ayuda. Pero el Señor le «dio fuerzas», y en su autodefensa, que ya en tiempos anteriores había tenido que hacer varias veces (cf. Act 23,1-10; 24,10-23; 25,8-12; 26,1-32), aprovechó la ocasión para dar a conocer el Evangelio (v.17a). No obstante las circunstancias adversas, esa primera defensa resultó bien, y de momento no tuvo lugar la condena. Eso parece significar la expresión «fui librado de la boca del león» (v.17b; cf. Sal 22,22). La situación no tardaría en cambiar, cosa que a Pablo no cogía de sorpresa. Lo importante no era la vida material, sino la consecución del «reino celeste» (v.18).

Saludos y bendición final. 4,19-22

19 Saluda a Prisca y a Aquila y a la casa de Onesíforo. 20 Erasto
quedó en Corinto. A Trófimo le dejé enfermo en Mileto.
21 Date prisa a venir antes del invierno. Te saludan Eubulo,
Pudente, Lino, Claudia y todos los hermanos.
22 El Señor sea con tu espíritu. La gracia sea con vosotros.

Tampoco en esta carta se olvida Pablo de mandar saludos para personas conocidas y dar noticias sobre otras.

Prisca y *Aquila* (v.19) es un matrimonio muy viajero que ya nos es conocido (cf. Act 18,2.18; Rom 16,3; 1 Cor 16,19). También nos es conocido *Onesíforo* (v.19; cf. 1,16-18). *Erasto* (v.20) probablemente es el mismo mencionado en Rom 16,23, y quizá se haya de identificar con el de Act 19,22. De *Trófimo* (v.20) se ha hablado ya en Act 20,4 y 21,29. En cuanto a *Eubulo*, *Pudente*, *Lino* y *Clau-*

dia (v.21) no hay nada seguro. Según San Ireneo y Eusebio, este Lino habría sido el sucesor de Pedro en Roma. Es de notar la insistencia de Pablo en que Timoteo «se dé prisa» a ir a él (v.21; cf. v.9), diciéndole que vaya «antes del invierno», cuando la navegación era peligrosa y casi imposible (cf. Act 27,9). Probablemente teme que, si no se pone pronto en camino, llegue demasiado tarde, dado como se iban presentando las cosas de su proceso.

La bendición final (v.22) es semejante a la de otras cartas (cf. Gál 6,18; Flp 4,23), y va dirigida a Timoteo y a todos los demás de la comunidad de Efeso.

EPISTOLA A TITO

INTRODUCCION

Breve biografía de Tito

Aunque el libro de los Hechos no menciona nunca a Tito, su nombre aparece doce veces en las epístolas paulinas: 2 Cor 2,13; 7,6.13.14; 8,6.16.23; 12,18; Gál 2,1.3; 2 Tim 4,10; Tit 1,4. Gracias a estos datos podemos reconstruir, aunque imperfectamente, su biografía.

Aparece por primera vez en la historia durante la asamblea o concilio de Jerusalén, en compañía de Pablo (cf. Gál 2,1-3). Expresamente se dice ahí (Gál 2,3) que era de origen gentil. Probablemente pertenecía a la comunidad de Antioquía, formando parte del grupo de fieles que, por encargo de aquella iglesia, acompañaron a Pablo y Bernabé en su viaje a Jerusalén (cf. Act 15,2). Nada volvemos a saber ya de él hasta el tercer viaje apostólico de Pablo, cuando éste, primero desde Efeso (cf. 2 Cor 2,13; 7,6-14) y luego desde Macedonia (cf. 2 Cor 8,16), le envía a Corinto con misiones delicadas. No consta que estuviera con Pablo en Roma durante su cautividad. Pero vemos que, al final ya de la vida del Apóstol, éste le deja encargado de la iglesia de Creta (cf. Tit 1,5), y que poco después le manda ir a verse con él en Nicópolis (cf. Tit 3,12), desde donde probablemente lo envió con alguna misión a Dalmacia (cf. 2 Tim 4,10). La tradición eclesiástica, ya desde Eusebio [1], le ha considerado como el primer obispo de Creta. El *Martirologio romano* celebra su fiesta, de obispo confesor, el 6 de febrero.

Ocasión de la carta

La ocasión de esta carta de Pablo es la misma, salvo las diferencias de lugares y personas, que motivó la carta primera a Timoteo: dar instrucciones a Tito en orden al buen gobierno de los fieles.

La fecha de composición es también prácticamente la misma, sin que podamos precisar cuál de las dos cartas ha sido escrita primero y cuál después. Como a Timoteo le dejó al frente de la iglesia de Efeso (cf. 1 Tim 1,3), así a Tito le dejó al frente de la de Creta «para que acabases de ordenar lo que faltaba y constituyeses por las ciudades presbíteros» (Tit 1,5). Se trata, evidentemente, de tiempos posteriores a la primera cautividad romana, pues anteriormente no parece que esa isla hubiera sido evangelizada por Pablo. De hecho, Lucas nada dice en los Hechos, silencio que sería difícil de explicar, dada la minuciosidad con que nos cuenta los viajes del Apóstol. Además, cuando el Apóstol iba preso camino de Roma y la nave se detiene brevemente en Creta (cf. Act 27,7-13), no hay in

[1] Cf. *Hist. eccl.* 3,4.

dicio alguno de que hubiese cristianos por esos lugares, sino que nos son presentados como totalmente nuevos.

La carta estaría escrita por Pablo desde Grecia o quizá desde Macedonia, ordenando a Tito que vaya a encontrarse con él en Nicópolis, donde piensa pasar el invierno (cf. Tit 3,12).

Contenido y disposición

La carta es breve y con un argumento totalmente afín al de la primera a Timoteo: resistir a la propaganda de doctrinas malsanas, organizar las iglesias, custodiar intacto el depósito de la fe.

Damos a continuación el esquema:

Introducción:

Saludo epistolar (1,1-4).

Cuerpo de la carta: Instrucciones varias a Tito (1,5-3,11).

1) Selección de presbíteros dignos y lucha contra los falsos doctores (1,5-16).
2) Deberes propios de cada estado (2,1-15).
3) Deberes generales del cristiano (3,1-11).

Epílogo:

Noticias varias (3,12-14) y saludos (3,15).

Saludo epistolar. 1,1-4

1 Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo, conforme a la fe de los escogidos de Dios y al conocimiento de la verdad, que se ajusta a la piedad, 2 en la esperanza de la vida eterna, que prometió desde los tiempos eternos el Dios que no miente, 3 y que en el tiempo prefijado manifestó su palabra por la predicación a mí confiada según el mandato de nuestro Salvador, Dios: 4 a Tito, hijo mío verdadero según la fe común, la gracia y la paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador.

El saludo de esta carta es más amplio que de ordinario y tiene cierto parecido con el de la carta a los Romanos. Parece que San Pablo, al extenderse de este modo en el saludo, trata de destacar ya desde un principio su autoridad, y, consiguientemente, la de Tito, su enviado, a fin de impresionar más a los falsos doctores de Creta.

El título de «siervo de Dios» (v.1) solamente es empleado por San Pablo en esta ocasión; de ordinario se llama «siervo de Jesucristo» (cf. Rom 1,1; Flp 1,1). La expresión «conforme (κατὰ) a la fe... y al conocimiento de la verdad» indica la finalidad del apostolado de Pablo: conseguir que los escogidos de Dios (cf. Ef 1,4) lleguen a la fe y al conocimiento de la verdad. Esta verdad, añade, no es una verdad meramente especulativa, sino que está ordenada a «la piedad», es decir, a hacer que los hombres den a Dios el culto debido, viviendo según su voluntad. Y aún sigue más adelante el Apóstol: esa consecución de la fe y de la verdad no son sino medios en orden a conseguir la vida eterna, que Dios nos tenía prometida

desde toda la eternidad, pero cuya promesa ha sido manifestada ahora por medio del Evangelio, del que Pablo es heraldo (v.2-3; cf. 2 Tim 1,9-11).

El apelativo de «hijo verdadero», que Pablo aplica a Tito (v.4), lo empleó ya también respecto de Timoteo (cf. 1 Tim 1,2). Las demás expresiones del v.4, augurándole «gracia» y «paz», son las normales en sus cartas (cf. Rom 1,7).

Selección de presbíteros dignos. 1,5-9

**5 Te dejé en Creta para que acabases de ordenar lo que faltaba y constituyeses por las ciudades presbíteros en la forma
que te ordené. 6 Que sean irreprochables, maridos de una sola mujer, cuyos hijos sean fieles, que no estén tachados de liviandad o desobediencia.
7 Porque es preciso que el obispo sea inculpable, como administrador de Dios; no soberbio, ni iracundo, ni dado al vino, ni pendenciero, ni codicioso de torpes ganancias,
8 sino hospitalario, amador de los buenos, modesto, justo, santo, continente,
9 guardador de la palabra fiel; que se ajuste a la doctrina, de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores.**

En su viaje por Oriente, después de haber sido liberado de la cautividad romana, Pablo evangelizó la isla de Creta. Su permanencia en la isla debió de ser bastante breve, solicitado por atenciones pastorales en otras regiones, dejando a Tito encargado de «acabar de ordenar lo que faltaba» y de «constituir por las ciudades presbíteros» (v.5).

Estos «presbíteros» eran los que habían de llevar de modo inmediato y directo el peso pastoral de las comunidades; de ahí la insistencia de Pablo a Tito en que se haga una cuidadosa selección (v.6-9). Las condiciones exigidas son casi idénticas a las señaladas en 1 Tim 3,2-7 hablando del «obispo». Entre las que faltan está la de «no neófito» (cf. 1 Tim 3,6), sin duda porque lo que era posible en Efeso no lo era en Creta, cuya cristiandad acababa de fundarse. Es de notar que el término «presbítero» del v.5 queda sustituido por el de «obispo» en el v.7. Y es que ambos términos eran entonces sinónimos, como ya explicamos ampliamente en nota a 1 Tim 3,1-7; únicamente que el de «obispo» (lit. = *inspector)* describía la función mejor que el de «presbítero» (lit. = *anciano)*. Algo así como hoy los términos «párroco» y «pastor de almas».

Lucha contra los falsos doctores. 1,10-16

**10 Porque hay muchos, indisciplinados, charlatanes, embaucadores, sobre todo los de la circuncisión,
11 a los cuales es preciso tapar la boca, que revuelven del todo las casas, enseñando lo que no deben, llevados del deseo de torpe ganancia.
12 Bien dijo uno de ellos, su propio profeta: «Los cretenses, siempre embusteros, bestias malas y glotones».
13 Verdadero es tal testimonio. Por tanto, repréndelos severamente, para**

que se mantengan sanos en la fe, [14] que no den oídos a las fábulas judaicas y a los preceptos de los hombres que reniegan de la verdad. [15] Todo es limpio para los limpios, mas para los impuros y para los infieles nada hay puro, porque su mente y su conciencia están contaminadas. [16] Alardean de conocer a Dios, pero con las obras le niegan, abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena.

Entre las condiciones exigidas a los «presbíteros» está, de modo muy principal, el que posean «sana doctrina», de modo que puedan combatir debidamente los errores (cf. v.9). Esto da pie al Apóstol para hablar de los falsos doctores (v.10-16).

Estos falsos doctores, que, en gran parte al menos, eran de origen judío (cf. v.10), son de las mismas tendencias que los de Efeso, aludidos en las cartas a Timoteo (cf. 1 Tim 1,3-7; 4,1-3; 6,3-5; 2,14-18; 3,1-9).

De los falsos doctores pasa Pablo a los cretenses en general (v.12), alegando una cita del poeta cretense Epiménides (siglo VI a. C.), por cierto no muy honorífica para sus compatriotas. San Pablo añade que Epiménides dijo mucha verdad (v.13a); de ahí que no tenga reparo en llamarle «profeta» (v.12a), aunque es obvio que sólo sea en sentido muy amplio y por cierta afinidad con los auténticos profetas [2]. La recomendación a Tito es de que proceda con firmeza contra los cretenses a fin de preservar la fe (v.13-14). En los v.15-16 San Pablo alude de nuevo a los falsos doctores, fustigando dos cosas: el que traten de distinguir entre alimentos puros e impuros (cf. Col 2,21-22; 1 Tim 4,3) y el que alardeen de piedad y lleven luego una conducta indigna (cf. Col 2,23; 2 Tim 3,5).

Deberes propios de cada estado. 2,1-10

[1] Cuanto a ti, habla de modo conveniente y ajustado a la sana doctrina. [2] Que los ancianos sean sobrios, graves, discretos, sanos en la fe, en la caridad, en la paciencia. [3] De igual modo, que las ancianas observen un porte santo, no sean calumniadoras, ni esclavas del vino, sino buenas maestras, [4] para que enseñen a las jóvenes a amar a sus maridos y a cuidar de sus hijos, [5] a ser prudentes y honestas, hacendosas, bondadosas, dóciles a sus maridos, a fin de que no sea infamada la palabra de Dios. [6] Asimismo a los jóvenes exhórtales a ser ponderados en todo, [7] mostrándote tú ejemplo de buenas obras, de integridad en la doctrina, de gravedad, [8] de palabra sana e irreprensible, para que los adversarios se confundan, no teniendo nada malo que decir de nosotros. [9] Que los siervos estén sujetos a sus amos, complaciéndoles en todo, y no contradiciéndoles [10] ni defraudándoles en nada, sino mostrándose fieles en todo, para hacer honor a la doctrina de Dios nuestro Salvador.

En contraste con las enseñanzas de los falsos doctores, que revuelven las casas y destrozan la vida de familia (cf. 1,11), Tito debe ajustar su predicación a la «sana doctrina» (v.1).

[2] Sin duda que la frase de Epiménides era proverbial entre el pueblo, y, por tanto, el que la emplee el Apóstol no demuestra que poseyera amplio conocimiento de los clásicos.

Y, a fin de concretar más, San Pablo va especificando cómo debe instruir a las diversas clases de fieles, atendida su edad, sexo y condición: primeramente, respecto de los ancianos (v.2); luego, respecto de las ancianas y las jóvenes (v.3-5); a continuación, respecto de los jóvenes (v.6-8), y finalmente, atendida no ya la edad o sexo, sino la condición social, respecto de los siervos (v.9-10). En este elenco de deberes de cada una de las clases de fieles, San Pablo usa vocablos corrientes en el helenismo y en la moral natural, pero informándolo todo de un espíritu nuevo, procedente de Dios y de su gracia salvadora (cf. v.2.5.10).

Es curioso observar que, hablando de la instrucción a las jóvenes (v.4-5), no así al hablar de las otras categorías de personas, San Pablo supone expresamente la colaboración de personas de su sexo ya mayores. Notemos también cómo, respecto de la instrucción a los jóvenes (v.6), aparte el ejemplo que debe darles el mismo Tito (v.7-8), San Pablo resume todo en un consejo: *ser ponderados en todo* (σωφρονεῖν περὶ πάντα). Se trata de la σωφροσύνη, virtud muy alabada entre los griegos y también en estas cartas pastorales (cf. 2,2.5. 12; 1 Tim 2,9.15; 3,2), consistente en saber observar mesura y ponderación en todas las ocasiones, con dominio de sí mismo, sin condescender con los impulsos juveniles. En cuanto a los consejos a los siervos (v.9-10), son prácticamente los mismos que en 1 Tim 6,1-2.

Fundamento dogmático de estas exigencias. 2,11-15

11 Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a
todos los hombres, 12 enseñándonos a negar la impiedad y los
deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosa-
mente en este siglo, 13 aguardando la bienaventurada esperanza
y la aparición gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo
Jesús, 14 que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda
iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras
buenas.
15 He aquí lo que has de decir, exhortando y reprimiendo
con todo imperio. Que nadie te desprecie.

Todas esas virtudes que Pablo exige a las diversas categorías de fieles (cf. v.2-10) tienen su fundamento en Cristo, quien, con su venida al mundo, nos ha hecho visible la voluntad que Dios tiene de salvar a todos los hombres y nos ha enseñado cómo debemos vivir (v.11-12), al mismo tiempo que alienta nuestro trabajo con la esperanza de la gloria del cielo y de su gloriosa manifestación en la *parusía*, El que ofreció su vida por nosotros para adquirirse un pueblo santo (v.13-14; cf. Rom 3,24-25; Act 15,14). Esto, que constituye la verdadera doctrina, es lo que Tito debe exponer con toda energía, haciendo valer la autoridad que le da su cargo (v.15).

Evidentemente, es éste uno de los pasajes de las cartas de San Pablo más cargado de doctrina, resumen de su teología. Parece que el lenguaje está inspirado en escenas, entonces frecuentes, de monarcas que hacían su solemne manifestación (ἐπιφάνειαν) al

pueblo y repartían numerosos beneficios, llamados colectivamente «gracia», recibiendo a cambio de sus súbditos el apelativo de «salvadores». Pablo se vale de esta terminología aúlica, sin duda muy expresiva para sus lectores, aplicándola a Jesucristo y a su obra. La aparición (ἐπιφάνεια) de Jesucristo en el mundo, haciendo visible la «gracia» o amor benéfico de Dios, fue un continuo reparto de beneficios (v.11-12.14), que tendrá su consumación cuando llegue la segunda aparición en la *parusía* (v.13); El es nuestro «gran Dios y Salvador» (...τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ). Con razón se ha hecho notar que hay aquí una neta afirmación de la divinidad de Jesucristo, pues ambos nombres «Dios» y «Salvador» se aplican a la misma persona, dado que llevan el mismo artículo, el que precede al adjetivo «grande»; ni Pablo habla nunca de la venida gloriosa del Padre en la *parusía*, sino sólo de la de Cristo (cf. Col 3,4; 2 Tes 2,8; 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,8).

Deberes generales del cristiano. 3,1-11

**1 Amonéstales que vivan sumisos a los príncipes y a las
autoridades; que las obedezcan, que estén prontos para toda
obra buena; 2 que a nadie infamen, que no sean pendencieros;
que sean afables y muestren para con todos los hombres una
perfecta mansedumbre. 3 Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extraviados, esclavos de toda
suerte de concupiscencias y placeres, viviendo en la maldad
y en la envidia, dignos de odio, y aborreciéndonos unos a otros;
4 mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres
de Dios, nuestro Salvador, 5 no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó
mediante el baño de regeneración y renovación del Espíritu
Santo, 6 que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, 7 a fin de que, justificados por su
gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida
eterna.**

**8 Verdadero es el dicho, y quiero que acerca de ello seas
categórico, para que aprendan a ejercitarse en buenas obras
los que han creído en Dios. Esto es lo bueno y útil para los
hombres. 9 En cambio, evita las cuestiones necias, las genealogías, las contiendas y debates sobre la Ley, porque son inútiles y vanas. 10 Al sectario, después de una y otra amonestación, evítale, 11 considerando que está pervertido; peca, y por
sí mismo se condena.**

En esta última parte de su carta, San Pablo recuerda a Tito algunas instrucciones de carácter general que debe inculcar a todos los fieles.

Primeramente, la obediencia y sumisión a las legítimas autoridades (v.1), tema de que el Apóstol ya trató más ampliamente en Rom 13,1-7. Luego la tolerancia y mansedumbre en las relaciones con los demás, procurando no lastimar al prójimo con palabras ofensivas (v.2). Se refiere San Pablo sobre todo a los paganos; por eso, como estímulo que ha de mover a los cristianos cretenses a ser

atentos y considerados con ellos, les recuerda su propio pasado, lleno también de vicios (v.3; cf. Ef 2,2-3; Col 3,7), de cuyo estado salieron no en virtud de obras o méritos propios, sino por la sola bondad de Dios (v.4-7; cf. Rom 3,20-25; Ef 2,4-9).

Al hablar San Pablo (v.5) de «baño de regeneración y renovación del Espíritu Santo» (διὰ λυτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου), se está refiriendo evidentemente al bautismo, medio del que Dios ha querido servirse para justificarnos y salvarnos. Es llamado así porque el bautismo, mediante la acción invisible del Espíritu Santo, opera en nosotros una verdadera regeneración y renovación, en virtud de la cual pasamos del estado de muerte y de pecado, en que nacemos, al estado de hijos de Dios, participantes de la gracia divina, herederos de la gloria del cielo, en unión con Jesucristo, al que nos incorpora (cf. Rom 6,3-4; 2 Cor 1,22; 5,17; Gál 6,15; Ef 5,26; Jn 3,5-7). Todo esto, que es una gran verdad (cf. 1 Tim 1,15), debe inculcar Tito con firmeza a los cretenses (v.8).

También ha de procurar evitar las contiendas y cuestiones necias, a que son tan dados los falsos doctores (v.9; cf. 1 Tim 1,4-7). Al que haga propaganda de sus particulares ideas religiosas erróneas, que le amoneste una y dos veces, y, si sigue obstinado en permanecer de espaldas a la verdad (cf. 1,14), que le considere como excluido de la Iglesia (v.10-11; cf. Mt 18,15-17).

Noticias varias. 3,12-14

12 Cuando mande a ti a Artemas o a Tíquico, date prisa a venir a verme a Nicópolis, porque tengo el propósito de pasar allí el invierno. 13 A Zenas, el jurisconsulto, y a Apolo, mira de proveerlos solícitamente para el viaje a fin de que nada les falte. 14 Y que los nuestros aprendan a ejercitarse en buenas obras para atender a las apremiantes necesidades, y que no sean hombres infructuosos.

Antes de terminar la carta, Pablo da a Tito algunas noticias y encargos. Le dice primeramente que, una vez que le haya mandado a Artemas o a Tíquico, vaya a verle a Nicópolis, donde piensa pasar el invierno (v.12). Aunque había entonces varias ciudades con el nombre de Nicópolis (= *ciudad de la victoria)*, todo hace pensar que se trata de Nicópolis en el Epiro, que es la más cercana a los lugares por donde entonces andaba San Pablo. De Artemas no tenemos dato alguno más; en cambio, Tíquico nos es ya conocido (cf. Ef 6,21; 1 Tim 4,12).

A continuación (v.13) el Apóstol habla de dos personajes, Zenas y Apolo, quienes, a lo que parece, se encontraban entonces con Pablo y debían de tener que hacer algún viaje pasando por Creta. Tal vez de regreso a Alejandría, de donde Apolo era originario (cf. Act 18,24). Es posible que sean ellos los portadores de la carta. El Apóstol, conforme era entonces costumbre entre amigos y conocidos (cf. Rom 15,24; 1 Cor 16,6.11), encarga a Tito de que los

«provea» de lo necesario para el viaje. De Zenas, al contrario que de Apolo (cf. 1 Cor 1,12; 16,12), no tenemos ningún otro dato.

En el v.15 Pablo hace una recomendación general de caridad práctica, tomando ocasión de la recomendación precedente para con los dos huéspedes.

Saludos y bendición final. 3,15

15 Te saludan todos los que están conmigo. Saluda a los que nos aman en la fe.
La gracia sea con todos vosotros.

Son los saludos protocolarios, que más o menos se hallan en todas las cartas. Primeramente para Tito, de parte de los que se hallan con Pablo, que no los nombra, aunque es de creer que Tito sabía de quiénes se trataba. Luego para todos los fieles cretenses en general, con el apelativo «los que nos aman en la fe», quizás para hacer distinción con los amantes de novedades atraídos por la predicación de los falsos doctores.

La bendición final es la acostumbrada en todas las cartas.

EPISTOLA A FILEMON

INTRODUCCION

Filemón, destinatario de la carta

Su nombre entró en la historia gracias a esta breve carta que le dirigió San Pablo. De él no tenemos otros datos sino los que aquí nos da el Apóstol.

Parece que era de Colosas, pues de allí era Onésimo, su esclavo (cf. Col 4,9). Había sido convertido a la fe por el Apóstol (cf. Flm 19), probablemente durante el trienio de predicación en Efeso (cf. Act 19, 10; 20,31), ya que personalmente San Pablo nunca estuvo en Colosas (cf. Col 1,7; 2,1). Debía de ser de posición bastante acomodada, pues su casa era lugar de reunión de los fieles (Flm 1; cf. Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15). San Pablo le trata con sumo cariño y confianza (cf. v.8.17.19.21) y le llama su «colaborador» (v.1), lo que deja entrever que era cristiano *activo* en la difusión del Evangelio. Es probable que *Apia* y *Arquipo*, mencionados junto con Filemón en el saludo de la carta (cf. v.1), sean esposa e hijo respectivamente.

Ocasión de la carta

La ocasión de la carta es un asunto de familia. Onésimo, esclavo de Filemón, se había escapado de casa de su amo, llevando acaso dinero o cosa que lo valía (cf. v.18). No sabemos por qué se escapó. Pablo habla a Filemón de que en un tiempo le fue «inútil» (v.11), lo que parece dar a entender que había sido perezoso, y quizás había escapado precisamente para sustraerse al trabajo.

Lo cierto es que, tratando de escapar de su amo y de la justicia civil, acabó en Roma, donde, como decía Tácito *(An.* 15,44), «afluye gente de todas partes y se exaltan todos los crímenes y vergüenzas». Allí se encontró con San Pablo, a quien probablemente había visto en Efeso o de quien por lo menos había oído hablar en Colosas a su amo Filemón. Es posible que el mismo Onésimo le buscase, tratando de encontrar en él protección, comenzando ya a preocuparle su situación de fugitivo, en peligro de ser arrestado y fuertemente castigado, como solía hacerse en estos casos. San Pablo le acogió con bondad, y, como era fácil de prever, después de cierto tiempo, el esclavo se hizo cristiano (cf. v.10). Habiendo provisto así a su alma, quedaba por proveer a su situación civil. Parece que San Pablo, en un principio, pensó en retenerlo junto a sí, contando sin duda con la aquiescencia de Filemón (cf. v.13-14); pero luego juzgó más oportuno remitirlo a su amo.

Precisamente en aquellos días estaba para partir para Colosas Tíquico, el portador de la carta a los Colosenses, y el Apóstol juzgó que era buena ocasión para confiarle a Onésimo (cf. Col 4,7-9), al

mismo tiempo que entregaba al esclavo fugitivo esta breve carta de recomendación con que poder presentarse de nuevo a su amo. La fecha, pues, es la misma que la de la carta a los Colosenses, es decir, a fines de la primera cautividad romana de Pablo.

Contenido y disposición

Esta breve carta es un modelo de tacto y finura, que muestra la delicadeza con que San Pablo solía conducirse con los fieles. No hay propiamente tema doctrinal, sino simple correspondencia de amigos, intercediendo por un esclavo que se habia escapado de casa. Más que apelar a su autoridad de apóstol de Cristo, prefiere apelar a su condición de ya «anciano» y «prisionero» por el Evangelio (cf. v.9-10). Si recuerda discretamente los favores que le debe Filemón (cf. v.14.19), en lo que insiste sobre todo es en la amistad que los une, que le da seguridad de que su ruego en favor de Onésimo será atendido (cf. v.14.17.21).

Expresamente no pide nunca a Filemón la *liberación* de Onésimo, sino que le acoja como a «hermano muy amado» (v.16), como si fuera Pablo mismo (v.17), en la seguridad, añade, de que «harás *más* de lo que yo te digo» (v.21). A Filemón toca entender qué va incluido en ese «más». Y es que San Pablo no quiere abordar abiertamente el problema de la esclavitud, sacando él mismo todas las consecuencias. Se contenta con hacer valer aquellos mismos principios de libertad y hermandad en Cristo expuestos ya en otras cartas (cf. 1 Cor 7,20-22; Gál 3,27-28; Ef 6,5-9; Col 3,22-25). Ni podía hacerse otra cosa sin provocar un cataclismo, dadas las condiciones sociales de entonces. Jesucristo nada dijo de ella. Poco a poco, preparado el terreno, esos principios abolirán la esclavitud.

El esquema de la carta, si es que alguno gusta de reducirla a esquema, es el siguiente:

Saludo (1-3) y acción de gracias (4-7).

Cuerpo de la carta (8-21): Ruega a Filemón que perdone a su esclavo, aduciendo los motivos (8-17) y diciéndole que ponga a su cuenta el daño que acaso le hubiera causado (8-21).

Encargo de alojamiento (22) y saludos (23-25).

Esta carta de Pablo se ha comparado con otra de Plinio el Joven a su amigo Sabiniano en un caso del todo semejante al de Pablo y Filemón. De Plinio se conserva, además, otra segunda carta en la que da gracias a Sabiniano por haber atendido su ruego. Desde luego, estas cartas de Plinio son hermosas y revelan un corazón noble y generoso; pero ¡qué diferencia con la de Pablo! Falta esa ternura profunda que da a Pablo su paternidad espiritual y su estima sin límites de las almas humildes, redimidas por la sangre de Jesucristo. Jamás un pagano, por corazón noble que tenga, podrá llegar a hablar como Pablo.

A continuación damos el texto de esas dos cartas, dejándolas en su lengua original a fin de que conserven todo su valor y frescura nativa para los que quieran hacer por sí mismos la confrontación:

«*C. Plinius Sabiniano Suo S.*

Libertus tuus, cui suscensere te dixeras, venit ad me advolutusque pedibus meis tanquam tuis haesit. Flevit multum, multum rogavit, multum etiam tacuit, in summa fecit mihi fidem paenitentiae. Vere credo emendatum, quia deliquisse se sentit.

Irasceris, scio, et irasceris merito, id quoque scio; sed tunc praecipua mansuetudinis laus, cum irae causa iustissima est. Amasti hominem et, spero, amabis; interim sufficit ut exorari te sinas. Licebit rursus irasci, si meruerit, quod exoratus excusatius facies. Remitte aliquid adulescentiae ipsius, remitte lacrimis, remitte indulgentiae tuae. Ne torseris illum, ne torseris etiam te, torqueris enim cum tam lenis irasceris.

Vereor ne videar non rogare, sed cogere, si precibus eius meas iunxero; iungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui destricte minatus nunquam me postea rogaturum. Hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non idem; nam fortasse iterum rogabo, impetrabo iterum; sit modo tale ut rogare me, ut praestare te deceat. Vale.

C. Plinius Sabiniano Suo S.

Bene fecisti, quod libertum aliquando tibi carum reducentibus epistulis meis in domum, in animum recepisti. Iuvabit hoc te; me certe iuvat, primum quod te tam tractabilem video, ut in ira regi possis, deinde quod tantum mihi tribuis, ut vel auctoritati meae pareas vel precibus indulgeas. Igitur et laudo et gratias ago; simul in posterum moneo ut te erroribus tuorum, etsi non fuerit qui deprecetur, placabilem praestes. Vale» (Coll. G. BUDÉ, *Pline le Jeune, Lettres* t.3 p.114-15 y 118).

Saludo epistolar. 1-3

1 Pablo, preso de Cristo Jesús, y el hermano Timoteo, a
Filemón, nuestro amado y colaborador, 2 a la hermana Apia,
a Arquipo, nuestro camarada, y a la iglesia de su casa: 3 Con
vosotros sea la gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre,
y del Señor Jesucristo.

Es el saludo normal, que hemos comentado ya en cartas anteriores. Pablo asocia a su nombre el de Timoteo, su compañero en la cautividad (cf. Flp 1,1; Col 1,1). De Filemón ya hablamos en la introducción a la carta. En cuanto a Apia y a Arquipo, dado que se trata de una carta particular a Filemón y aparecen mencionados junto a él, todo hace suponer que son miembros de la familia, probablemente esposa e hijo. De Arquipo sabemos que desempeñaba un cargo importante en la iglesia de Colosas (cf. Col 4,17).

Acción de gracias. 4-7

4 Haciendo sin cesar memoria de ti en mis oraciones, doy
gracias a mi Dios, 5 al oír la caridad y la fe que tienes hacia
el Señor Jesús y hacia todos los santos. 6 Que la comunicación
de tu fe venga a ser eficaz en orden a Cristo, en el conocimiento
perfecto de todo el bien que hay en vosotros. 7 En verdad, he
recibido gran alegría y consuelo de tu caridad, hermano, por-
que sé que confortas a los santos.

También en esta carta, como es costumbre en Pablo, al saludo epistolar sigue el elogio del destinatario en forma de acción de gra-

cias a Dios. Lo que aquí alaba en Filemón es su «fe» y su «caridad». Con ello trata de ganar su benevolencia y así ir preparando el terreno en orden a la petición a favor de Onésimo, que es lo que va a constituir el objeto principal de la carta.

Sin embargo, aunque la idea general de estos versículos (4-7) es clara, no así la explicación concreta de algunas expresiones. La dificultad está sobre todo en los v.5-6, y particularmente en este último. Respecto del v.5, lo más probable es que se trate de un *quiasmo*, no infrecuente en el lenguaje semítico (cf. Mt 7,6), afectando el último inciso («hacia todos los santos») no a la «caridad» y a la «fe» juntamente, sino sólo a la «caridad», mientras que el anterior («hacia el Señor») afectaría a la «fe». Es la construcción normal que encontramos en Ef 1,15 y Col 1,4. Quizás lo que sobre todo tenía Pablo en el pensamiento era la «caridad» de Filemón, es decir, su ayuda a los fieles (cf. v.7), y ello motivó que pusiera la «caridad» antes que la «fe», siendo esto luego causa de esa construcción alambicada. En cuanto al v.6, son fórmulas demasiado condensadas y de interpretación difícil. Lo más probable es que el término «comunicación» (κοινωνία), al igual que en otros muchos lugares (cf. Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13; Flp 1,5), se refiera a la caridad o limosnas de Filemón, caridad nacida de la fe, y que San Pablo desea que contribuya eficazmente a dar a conocer a todos el bien que existe en la Iglesia. Dicho de otra manera, desea que esa conducta de Filemón, ayudando generosamente a sus hermanos en la fe, sirva eficazmente a la causa del Evangelio, siendo ocasión de que todo el mundo vea las cosas buenas que hay entre los cristianos.

Petición a favor de Onésimo. 8-21

**8 Por lo cual, aunque tendría plena libertad en Cristo para
ordenarte lo que es justo, 9 mas prefiero apelar a tu caridad.
Siendo el que soy, Pablo, anciano, y ahora prisionero de Cristo
Jesús, 10 te suplico por mi hijo, a quien entre cadenas engendré,
por Onésimo, 11 un tiempo inútil para ti, mas ahora, para ti
y para mí muy útil, 12 que te remito, mejor, no a él, sino mis
entrañas. 13 Querría retenerlo junto a mí, para que en tu lugar
me sirviera en mi prisión por el Evangelio; 14 pero sin tu con-
sentimiento nada he querido hacer, a fin de que ese favor no
me lo hicieras por necesidad, sino por voluntad. 15 Tal vez se
te apartó por un momento, para que por siempre le tuvieras,
16 no ya como siervo, antes, más que siervo, hermano amado,
muy amado para mí, pero mucho más para ti, según la ley
humana y según el Señor. 17 Si me tienes, pues, por compa-
ñero, acógele como a mí mismo. 18 Si en algo te ofendió o
algo te debe, ponlo a mi cuenta. 19 Yo, Pablo, de mi puño lo
escribo, yo te lo pagaré, por no decirte que tú mismo te me
debes. 20 Sí, hermano; que obtenga yo de ti esta satisfacción
en el Señor. Consuela en Cristo mis entrañas.**

**21 Te escribo confiado en tu obediencia, y cierto de que harás
más de lo que yo te digo.**

Expone aquí San Pablo el objeto principal de su carta: pedir benevolencia a favor de Onésimo. Lo hace con delicadeza exquisi-

ta, aduciendo una serie de motivos por los que Filemón debe perdonar a Onésimo y tratarlo como hermano.

Comienza recordándole delicadamente que él, como apóstol de Cristo, tendría derecho a darle una orden concreta en la materia y decirle cuál era su obligación de cristiano en este caso (v.8); sin embargo, prefiere apelar a su caridad, y que vea que quien se lo pide es ya un «anciano» [1] y, además, ahora «prisionero» por haber servido a Cristo (v.9). Puesto eso por delante, indica ya concretamente a Filemón por quién le pide: por Onésimo, hijo suyo espiritual, que ha convertido a la fe estando entre cadenas, y que si en un tiempo fue «inútil» a su amo, ahora le será muy «útil», como lo sería también al mismo Pablo (v.10-11). Juega aquí el Apóstol con el nombre de *Onésimo*, que en griego significa «útil», como diciendo: si en un tiempo hizo traición al nombre que lleva y no era *onésimo*, ahora ese nombre ya le cuadra bien y es *onésimo* para ti y para mí. Que lo reciba, pues, Filemón como si fueran las «entrañas» (v.12), es decir, el propio corazón de Pablo.

Añade el Apóstol que en un primer momento pensó retener a Onésimo junto a sí, y estaba seguro de que Filemón no se hubiera opuesto; pero, nuevo gesto de delicadeza de Pablo, no quiere retenerlo, suponiendo que el amo accede, sino que se lo envía, a fin de que ese amo obre con más libertad, y sea él quien, si lo cree oportuno, lo mande de nuevo a Pablo (v.13-14).

Todavía hay más. Que piense Filemón que tal vez haya sido todo obra de la Providencia divina, permitiendo la huida de Onésimo para que ahora, hecho cristiano, resulte mayor bien para todos; a los lazos naturales entre esclavo y amo que le unían con él, se añaden ahora los lazos «según el Señor», es decir, los que surgen de una común fe en Cristo, que nos hace a todos hermanos, hijos de un mismo Padre, que está en los cielos (v.15-16; cf. Gál 3,27-28; Ef 6,9). Y en un arranque sublime de caridad cristiana, identificándose con el esclavo, Pablo dice a Filemón que, si es que le tiene por amigo y compañero, le acoja como si fuera Pablo mismo (v.17).

Podía quizás surgir una dificultad al perdón, y Pablo, como previendo esa dificultad, añade: «Si en algo te ofendió o algo te debe, *ponlo a mi cuenta*» (v.18). Y hasta finge suscribir su empeño con la fórmula habitual en los contratos: «Yo N. N. lo he escrito de mi puño» (v.19a). Que no se deje, pues, impresionar Filemón por las injurias recibidas o por las pérdidas que haya sufrido a causa de Onésimo; Pablo lo pagará todo. Claro que, añade como sonriendo, si fueran a echar cuentas, serías más bien tú el que resultaras deudor, pues me debes el que seas cristiano (v.19b).

Terminada esa amistosa ficción del *pagaré*, Pablo vuelve al tono

[1] El término «anciano» (πρεσβύτης) es de significación bastante elástica y, por tanto, no ayuda gran cosa a fijar la edad de Pablo en esta época. Cuando la muerte de San Esteban (cf. Act 7,58), a Pablo se le llama «joven» (νεανίας), término que tampoco ayuda mucho para cuestiones de cronología.

Hay algunos autores que, en vez de πρεσβύτης (anciano), creen que debe leerse πρεσβευτής (embajador); pero no hay códices que apoyen la corrección ni se ve necesidad alguna de hacerla.

cordial y pide abiertamente a Filemón que perdone a Onésimo (v.20). Y aún va más lejos. Con una insinuación delicadísima, invita a Filemón a conceder la manumisión o entera libertad a Onésimo, legalmente esclavo aún, pero cristianamente ya «hermano». Así parece debe interpretarse ese «cierto de que harás más de lo que yo te digo» del v.21.

Encargo de alojamiento y saludos. 22-25

**22 Y vete preparándome el hospedaje, porque espero por
vuestras oraciones seros restituido. 23 Te saluda Epafras, com-
pañero de mi cautiverio en Cristo Jesús; 24 Marcos, Aristarco,
Demas, Lucas, mis colaboradores.**
**25 La gracia del Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu.
Amén.**

La carta ha terminado. Como muestra de afecto, tanto y más que como noticia, Pablo indica a Filemón que le vaya preparando hospedaje (v.22). Ello era, además, una nueva razón que había de moverle a recibir bien a Onésimo, pues, de lo contrario, ¿qué diría luego a Pablo cuando se presentase allí?

Los saludos finales (v.23-24) son de los compañeros de Pablo ya mencionados en Col 4,10-14. Falta únicamente Jesús el Justo. Quizás éste no era conocido de Filemón.

La fórmula de despedida o bendición final (v.25) es la misma que hemos visto ya en otras cartas (cf. Gál 6,18).

EPISTOLA A LOS HEBREOS

INTRODUCCION

Los destinatarios

A diferencia de las otras cartas paulinas, que, sea en el saludo, sea en la despedida, nos suelen ofrecer datos más que suficientes para conocer quiénes son los destinatarios, la presente carta no nos da dato alguno. Carece de saludo inicial, y, en cuanto a la despedida, todo se desarrolla en un plano bastante genérico, sin concretar lugares ni personas. Hemos, pues, de buscar apoyo en otra parte.

El primer dato que puede orientarnos es el título «A los Hebreos» con que esta carta aparece en el texto de todos los códices y versiones. Ciertamente que el título no es de creer que pertenezca a la carta misma, sino que casi con toda seguridad podemos afirmar que ha sido añadido posteriormente; sin embargo, es una indicación nada despreciable, pues representa una tradición muy antigua, dado que a principios del siglo III la carta es ya así designada por Clemente de Alejandría y por Tertuliano [1]. Se ha dicho, tratando de restar valor a este argumento, que el título no representa tradición alguna, sino que es fruto de la exégesis o examen de la carta; mas, aunque así fuese—cosa por lo demás muy difícil de probar—, ello sería al menos indicio de que a principios del siglo III no había tradición alguna en contrario.

Además del título, nos da también mucha luz el tema mismo de la carta y el modo como ese tema se desarrolla. Todo da la impresión de que el autor supone que sus lectores están versados en el Antiguo Testamento y familiarizados con los ritos y terminología del culto judío, es decir, que se trata de cristianos procedentes del judaísmo. Difícilmente, tratándose de destinatarios étnico-cristianos, el autor de la carta se hubiera expresado en la forma en que lo hace, con esas disquisiciones sobre Cristo y Moisés, el sacerdocio de Cristo y el sacerdocio levítico, la ineficacia de los antiguos sacrificios, etc. Cierto que también en las cartas a Gálatas y Romanos, no obstante tratarse de destinatarios étnico-cristianos, al menos en su mayoría, hay alusiones y citas del Antiguo Testamento; pero es en mucha menor escala, sin base seria de comparación. Creemos, pues, no obstante la opinión contraria de algunos críticos modernos [2], que este punto debe darse por cierto.

Más difícil es ya determinar de qué comunidad se trata en concreto. Que se trate de una comunidad particular y no de los judío-

[1] Cf. CLEM. ALEJANDRINO, en EUSEB., *Hist. Eccl.* 6,14: PG 20,549; TERT., *De pudic.* 20: PL 2,1074.

[2] Entre los críticos que sostienen que los destinatarios de la carta son predominantemente étnico-cristianos o cristianos en general, prescindiendo de su origen judío o gentil, podemos mencionar a H. von Soden, J. Moffat, H. Windisch, A. Oepke. A esta opinión se inclina también el P. Dubarle, que busca los destinatarios entre las comunidades cristianas de Galacia (cf. A. M. DUBARLE, *Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux:* Rev. Bibl. 48 [1939] 506-529).

cristianos en general, es evidente, pues se alude a circunstancias que sólo pueden convenir a una comunidad concreta: que eran cristianos ya de antiguo (cf. 5,11-13), que han padecido persecuciones y algunos incluso con pérdida de bienes (cf. 10,32-34); que sus prepósitos o superiores han sufrido el martirio (cf. 13,7); que piensa enviarles a Timoteo (cf. 13,23). Pero ¿cuál es esa comunidad?

Se han dado muchos nombres: Jerusalén, Alejandría, Chipre, Asia Menor, Corinto, Roma, etc. Muchas veces se trata de puras fantasías, sin apoyo alguno en datos positivos, por lo que ni siquiera merecen tomarse en consideración. Entre los críticos acatólicos es bastante común la opinión de que la carta está dirigida a la comunidad romana (Holzmann, Von Soden, Schürer, Loisy, Scott) o al grupo judío-cristiano de esa iglesia (Zahn, Strathmann). Se apoyan sobre todo en la frase «os saludan los de Italia» (13,24), que está sugiriendo que el autor escribe desde fuera de Italia y cristianos oriundos de ese país saludan a sus paisanos. Sin embargo, aunque la frase, absolutamente hablando, podría interpretarse de ese modo, también puede interpretarse, y la interpretación es más obvia (cf. Act 17,13), en el sentido de judío-cristianos que desde Italia envían saludos a los destinatarios de la carta fuera de Italia. Son otras razones, pues, las que deben decidir. Pues bien, no es fácil considerar a la comunidad de Roma como destinataria de la carta, pues dicha comunidad se componía de étnico-cristianos en su inmensa mayoría (cf. Rom 1,5-6; 11,13-14; 15,15-16). Tampoco es creíble que la carta esté dirigida particular y directamente al grupo judío-cristiano, pues éstos formaban una parte de poca importancia en la comunidad romana, mientras que la carta supone una iglesia organizada, bajo la dirección de jefes o presidentes (cf. 13,7.17.24), a la que Pablo juzgó conveniente dirigir un escrito de tanta magnitud.

Creemos, dada la índole general de la carta, que la comunidad a la que la carta va dirigida hay que buscarla en Palestina. Tal es la opinión tradicional (Clemente Alejandrino, Eusebio, Jerónimo, Crisóstomo, Efrén), y que siguen defendiendo la gran mayoría de los autores católicos (Cornely, Fillion, Prat, Vigouroux, M. Sales, Ricciotti, Spicq, etc.) y no pocos acatólicos (Michaelis, Weiss, Bornhäuser, Pieper). En efecto, muchas de las descripciones y expresiones de la carta apenas serían inteligibles para cristianos que viviesen lejos de Palestina, aunque fuesen de procedencia judía; o, por lo menos, perderían mucha de su fuerza expresiva (cf. 9, 6-14; 10,11-14; 13,12). Generalmente se supone que se trata de la comunidad misma de Jerusalén, de la que se afirma que ha sufrido persecuciones (10,32-34), pero no hasta llegar al martirio (12,4), como ha sucedido a sus jefes (13,7). Sin embargo, algunos autores modernos, como el P. Spicq y ya antes K. Bornhäuser y K. Pieper, creen que más bien debe tratarse de un grupo especial de creyentes, formado por sacerdotes judíos convertidos (cf. Act 6,7), que habían tenido que abandonar Jerusalén a raíz de la persecución cuando el martirio de Esteban (cf. Act 8,1; 11,19) y se habían establecido

en alguna de las ciudades siro-palestinenses de la costa mediterránea, imposible de determinar, formando una comunidad cerrada. Dicen que tanta insistencia sobre el culto y la liturgia hace pensar en sacerdotes. Además resultaría muy extraño que Pablo, después de lo ocurrido (cf. Act 21,27-23,15), pensase todavía en volver a Jerusalén, como aquí promete en la carta (13,23). Desde luego, la cuestión es muy compleja y estamos convencidos de que, mientras no aparezcan datos nuevos, jamás se dirá la última palabra.

Ocasión de la carta

Como se desprende de la lectura de la carta misma, su autor trata de animar a los destinatarios a que permanezcan firmes en la fe que han abrazado, sin desanimarse ante las persecuciones ni dejarse deslumbrar por los esplendores del culto mosaico (cf. 2,1; 3,12; 4,11; 7,4-8,13; 10,19-39; 12,4-7). Es, como el mismo autor la define, una carta o «discurso de exhortación» (13,22).

Esto es claro. Para concretar más necesitamos antes ponernos de acuerdo sobre quiénes son los destinatarios; cuestión nada fácil, conforme acabamos de exponer. En la hipótesis, que juzgamos más fundada, de que se trate de la iglesia de Jerusalén o al menos de una comunidad íntimamente relacionada con ella, es ya posible precisar algo más. Lo más probable es que nos hallemos entre los años 64-66, momento que sabemos fue crítico para los judíos, cuando su nacionalismo, que había de desembocar en la insurrección del 66, se iba acentuando cada vez más. Ese entusiasmo nacionalista, con derivación también en una mayor magnificencia del culto del templo, no podía dejar de influir al mismo tiempo en los cristianos, que seguían venerando las tradiciones patrias (cf. Act 21-18-26), solicitados, sin duda, a unirse a la causa nacional judía. El peligro era grande; y Pablo quiso centrar serenamente las cosas, aconsejándoles que pusieran su esperanza no en la patria judía terrena, sino en la patria del cielo.

Dije antes que pobablemente nos hallamos entre los años 64-66. Es éste un punto que en gran parte sirve de base a lo anterior, y, por tanto, es necesario declarar en qué razones nos apoyamos. Son las siguientes: Primeramente, por lo que respecta al término *a quo*, en el hecho de que no hay indicio alguno de que Pablo esté preso, antes, al contrario, avisa a los destinatarios de que quizás les haga una visita junto con Timoteo (13,23). La carta, pues, no puede estar escrita hasta después de los primeros meses del 63, que fue cuando el Apóstol fue liberado de la prisión romana. Además, parece casi seguro que en 13,7 hay una alusión al martirio de Santiago, cosa que sabemos tuvo lugar el año 62, en el interregno entre la muerte de Festo y la llegada de su sucesor Albino. Por lo que respecta al término *ad quem*, todo en la carta hace suponer que el culto del templo seguía desarrollándose normalmente (cf. 8,4-5; 9,6-10; 10,1-11; 13,9-11) y que ni siquiera había estallado aún la guerra judía, pues Pablo piensa poder visitar pronto a los destinatarios (cf. 13,23). Esto nos obliga a no sobrepasar el año 66, pues

en el otoño de ese año tiene lugar el ataque de Cestio Galo contra Jerusalén, dando al traste con todas las esperanzas de paz, y cuyo remate fue la destrucción de la ciudad y del templo en el año 70.

La carta estaría escrita por Pablo desde Italia (cf. 13,24), aunque no necesariamente desde Roma. Es probable que hubiese realizado ya su proyectado viaje a España (cf. Rom 15,24-28), pues el anuncio de visita a los destinatarios (cf. 13,23) da impresión de que por entonces miraba de modo inmediato a Oriente [3].

Contenido y disposición

Es esta carta uno de los escritos del Nuevo Testamento de más abundante contenido doctrinal. Dando consistencia a toda la exposición aparece siempre la persona de Cristo, que el autor presenta desde todos los puntos de vista: Hijo de Dios, superior a los ángeles y a Moisés, rey del universo, sacerdote, víctima... También es muy de notar el continuo uso que se hace de la Escritura del Antiguo Testamento, bien con citas literales, bien con alusiones conceptuales, suponiendo siempre total armonía entre ambos Testamentos. Ningún otro libro de la Escritura es tan instructivo a este respecto.

Tratando de ofrecer esquemáticamente la estructura o disposición de la carta, hay modernamente bastante discrepancia entre los autores [4]. La opinión tradicional, que consideramos muy fundada, supone que el autor concibe la carta dividida, aparte el último capítulo que contiene recomendaciones morales de carácter particular, en dos grandes apartados: uno, de carácter preferentemente dogmático, presentando la excelencia de la religión cristiana sobre la judía (1,1-10,18); otro, de carácter parenético, exhortando a la perseverancia en la fe recibida (10,19-12,29). Damos a continuación el esquema en detalle:

I. *Superioridad de la religión cristiana sobre la judía* (1,1-10,18)

a) Jesucristo, el mediador de la nueva Alianza, superior a los ángeles y a Moisés, mediadores de la antigua (1,1-4,13).

[3] La fecha de composición de la carta (64-66), que acabamos de proponer, es la comúnmente admitida por los autores católicos. Sin embargo, no queremos dejar de advertir que entre los críticos acatólicos prevalece la opinión de retrasar su composición hasta los años 80-90. No posteriormente al año 90, pues, como veremos al tratar de la autenticidad, se encuentra ya utilizada por Clemente Romano en su carta a los Corintios hacia el año 95. En cuanto a nuestros argumentos, estos críticos pretenden negarles todo valor, diciendo que se basan casi totalmente en algo que no se prueba, es a saber, en que los destinatarios sean judío-cristianos de Palestina. Tampoco, según ellos, el silencio sobre la destrucción del templo y cese del culto mosaico nos obligaría a suponer una redacción anterior al año 70, pues al autor de la carta no le preocupaba la historia contemporánea, sino que trataba simplemente de comparar, prescindiendo de lugar y tiempo, el antiguo culto mosaico, tal como es presentado en los libros del Antiguo Testamento, con el nuevo culto inaugurado por Cristo. Mucho menos podrá argüirse del hecho de la muerte de Pablo, hacia el año 67, pues dan por supuesto que la carta no está escrita por el Apóstol.

A esto respondemos que la tradición y los argumentos internos, sacados de la misma carta, están a favor de destinatarios palestinenses; ni se ve razón alguna seria para separarnos de esa tradición. Tampoco juzgamos creíble que el autor de la carta, que tanto insiste en el carácter provisorio del culto mosaico, omitiese sacar partido para su tesis del cese de ese culto en el año 70. Además, pasado el año 70, toda esa polémica sobre culto mosaico y culto cristiano parece estar sonando en el vacío, perdida toda actualidad. Por lo que respecta a que la carta esté o no escrita por Pablo, ya hablaremos luego en el capítulo sobre la autenticidad.

[4] Cf. L. VAGANAY, *Le plan de l'Épître aux Hébreux*: «Mém. Lagrange» (París 1940) p.269-277; A VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Bruges 1963).

b) El sacerdocio y el sacrificio de Cristo, superiores al sacerdocio y a los sacrificios levíticos (4,14-10,18).

II. *Exhortación a la perseverancia* (10,19-12,29).

a) Fidelidad a Jesucristo, nuestro sumo sacerdote (10,19-39).
b) Ejemplo de fe que nos dieron los antiguos patriarcas y profetas (11,1-40).
c) Constancia en las tribulaciones (12,1-29).

Apéndice.

Recomendaciones particulares (13,1-19) y saludos (13,20-25).

Autenticidad

Comparado a las otras cartas paulinas, es éste un escrito singular, cuyas diferencias saltan a la vista. Nada de saludo inicial, nombrando autor y destinatarios, como en las otras cartas de Pablo; todo presenta más bien aspecto de tratado teológico o de exposición homilética, a excepción del último capítulo, único que tiene tono de carta. Y en cuanto al lenguaje, es un lenguaje de griego mucho más puro, con fraseología fluida y rítmica, sin que aparezcan nunca esos saltos y cortes bruscos habituales en el estilo del Apóstol. También el modo de citar la Sagrada Escritura es del todo peculiar, sea en la fórmula con que se introduce la cita, sea en que las citas se hacen siempre por los Setenta y nunca de memoria. Por lo que toca a las ideas, no es difícil hallar pasajes paralelos en las otras cartas paulinas; pero, incluso en esto, se nota un modo peculiar de presentar esas ideas. Cosas todas que parecen estarnos diciendo que la carta a los Hebreos no ha podido ser escrita por Pablo, al menos de modo directo.

Y aún hay algo más grave. Si nos fijamos en la tradición, veremos que, a diferencia de lo que ha sucedido con las otras trece cartas de Pablo, respecto de ésta a los Hebreos ha habido fuertes dudas y vacilaciones. Vamos a dar una rápida visión de conjunto.

Ciertamente, esta carta es utilizada y tenida como sagrada por Clemente Romano, a fines del siglo I, aunque no da el nombre de Pablo [5]. También la utilizan el *Pastor*, de Hermas, y San Justino († c.165), en el siglo II [6]. Los más antiguos escritores de la iglesia alejandrina (Panteno-Clemente-Orígenes) la ponen sin dubitación alguna entre los escritos inspirados, pero manifiestan sus reservas respecto del autor: Clemente supone que la carta fue escrita originariamente por Pablo en hebreo y luego traducida por Lucas al griego [7]; Orígenes va más lejos y dice que «los pensamientos son de Pablo, pero la dicción y composición son de otro, y... quién haya escrito la carta sólo Dios lo sabe». Como nombres que algunos proponen, menciona los de Lucas y de Clemente Romano [8]. Posteriormente, en la iglesia oriental (Atanasio, Cirilo Alejandrino, Cirilo Jerosolimitano, Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, etc.), no

[5] Cf. *Epist. ad Corinth.* 36,2-5.
[6] Cf. *Vis.* 2,3,2, y 3,7,2; San Justino, *Dial.* 33.
[7] Cf. Euseb., *Hist. Eccl.* 6,14: PG 20,549.
[8] Cf. Euseb., *Hist. Eccl.* 6,25: PG 20,584.

surgen ya dudas ni reservas, y la carta a los Hebreos se cita simplemente como de Pablo.

Bastante distinta es la actitud de la iglesia occidental. Se diría que, después del arriba mencionado Clemente Romano, la carta cayó en olvido. El *Fragmento Muratoriano* (s.II) al darnos el elenco de libros sagrados, nada dice de esta carta; más aún, claramente la excluye, al menos como de origen paulino, pues advierte que son nueve las que el Apóstol ha dirigido a comunidades, aparte las cuatro dirigidas a personas individuas [9]. En San Ireneo († c. 202), a pesar de que se citan con mucha frecuencia las otras cartas de Pablo, de Hebreos no se halla ninguna cita cierta. Tampoco la cita San Cipriano († 258), ni Optato de Milevi (c. 375). El presbítero romano Cayo (c. 210) la rechaza expresamente [10]. Tertuliano († c. 220) y Gregorio de Elvira († c.392) la conocen y citan, pero la atribuyen a Bernabé, no a Pablo [11]. El llamado *Canon Mommseniano*, confeccionado en Africa, hacia el año 360, no la pone en el elenco de libros sagrados, y dice expresamente que las epístolas de Pablo son «trece» [12]. San Agustín († 430) la tiene resueltamente por canónica, y en un principio la cita también sin reparo como de Pablo, pero a partir del año 409 evita el citarla bajo ese nombre y recuerda expresamente las dudas de algunos sobre su paternidad [13]. Los concilios africanos de 292 (Hipona) y de 397 (Cartago) hablan de: «Epístolas de Pablo Apóstol, trece; del mismo a los Hebreos, una» [14]. Fórmula curiosa, reflejo evidente de dudas anteriores. Estas dudas las resume así San Jerónimo: «Esta carta que lleva por título a los Hebreos, la consideran como del Apóstol Pablo no sólo las iglesias de Oriente, sino todos los escritores eclesiásticos de lengua griega... Pues si la costumbre de los latinos no la acoge entre las Escrituras canónicas, tampoco las iglesias de los griegos, con la misma libertad, acogen el Apocalipsis de Juan; y, sin embargo, nosotros acogemos una y otro, siguiendo no la costumbre de estos tiempos, sino la autoridad de los escritores antiguos» [15].

A partir de esta fecha, finales del siglo IV y principios del V, desaparecen las dudas también entre los escritores de la iglesia occidental. Unánimemente la carta a los Hebreos es citada como de Pablo (Hilario, Ambrosio, Rufino, Crisólogo, Gregorio Magno, etc.). Fue Erasmo († 1536) y el card. Cayetano († 1534), en la época del Renacimiento, quienes de nuevo volvieron a suscitar las antiguas dudas. Estas dudas han sido luego mantenidas y aireadas por los críticos acatólicos ya desde fines del siglo XVIII, rechazando abiertamente, con excepción de muy pocos, la paternidad paulina de la

[9] Cf. *Ench. Bibl.* 1-7.

[10] Cf. EUSEB., *Hist. Eccl.* 6,20: PG 20,573; SAN JERÓNIMO, *De vir. ill.* 59: PL 23,669.

[11] Cf. TERT., *De pudic.* 20: PL 2,1021; GREG. ELIB., *Tract. de lib. S. Script.*, ed. BATIFFOL (cf. Rev. Bibl. 8 [1899] 278-283).

[12] Este canon fue editado por TH. MOMMSEN en «Hermes» 21 (1886) 144ss, y 25 (1890) 636ss. Cf. *Inst. Bibl.* I (Roma 1933) p.194-195 n.140.

[13] Cf. *De doctr. christ.* 2,8: PL 34,41; *De civ. Dei* 16,22: PL 41,500; *De pecc. mentis et rem.* 1,50: PL 44,137.

[14] Cf. DENZ. 92. En el concilio de Cartago de 419 se habla ya simplemente de «Epístolas de Pablo, catorce».

[15] *Ad Dard. epist.* 129,3: PL 22,1103.

carta. Sobre quién sea su autor, unos hablan de Apolo, otros de Bernabé, otros de Priscila, otros del «gran desconocido».

Por lo que respecta a los autores católicos, la actitud actual es la siguiente: Unánimemente se admite que la carta, no obstante las dudas de algunos escritores latinos antiguos, forma parte del canon de libros inspirados que la Iglesia ha recibido de los apóstoles. Tal ha sido, además, ratificado solemnemente por el concilio de Trento, al dar la lista de libros inspirados y canónicos [16]. Sobre quién sea el autor de la carta, la respuesta es matizada por unos y por otros de muy diversa manera. Todos prácticamente sostienen, dado el contenido de la carta y la constante tradición de la iglesia oriental, que la carta pertenece *de algún modo* al Apóstol; pero las diferencias empiezan al tratar de concretar más. Algunos, muy pocos (Heigl, Vitti, Léonard), dicen que Pablo es autor de esta carta en la misma forma que lo es de las otras trece; sin embargo, la inmensa mayoría de los autores católicos y hoy casi la totalidad afirman que son tales las diferencias con las otras cartas, reflejadas, además, en la tradición, que necesariamente hay que admitir un redactor distinto de Pablo. Es decir, que se inclinan a la hipótesis de Orígenes: el fondo es de Pablo, pero la forma es de otro. Es lo que ya dejaba entrever la misma Pontificia Comisión Bíblica en su decreto del 24 de junio de 1914, al afirmar que el que Pablo sea autor de la carta no exige necesariamente que sea él quien «le dio la forma que hoy presenta» [17]. Ordinariamente se concibe la composición de la carta como si el Apóstol, habiendo elaborado el plan en su conjunto, hubiese encargado la redacción a alguno de sus colaboradores, dando luego él al final su aprobación una vez redactada. Sin embargo, últimamente algunos autores (Spicq, Bonsirven, Kuss, Wikenhauser) van más lejos y dicen que ningún testimonio externo ni interno apoya esa

[16] Cf. DENZ. 783-784.

[17] Damos el texto íntegro del decreto: «A las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si se debe conceder a las dudas que acerca de la inspiración divina y origen paulino de la carta a los Hebreos asaltaron los ánimos de algunos en Occidente durante los primeros siglos—por abuso principalmente de los herejes—tanta fuerza que, atendiendo a la perpetua, unánime y constante afirmación de los Padres orientales, a la cual se une después del siglo IV el consentimiento pleno de toda la Iglesia occidental; y consideradas las intervenciones de los Sumos Pontífices y sagrados concilios, especialmente del Tridentino, así como el perpetuo uso de la Iglesia universal; sea lícito poner en duda que dicha carta debe ser contada ciertamente no sólo entre las canónicas—lo cual es de fe definida—, sino también entre las genuinas del apóstol Pablo.

Resp. Negativamente.

II. Si los argumentos que suelen sacarse de la insólita ausencia del nombre de Pablo y de la omisión del acostumbrado exordio y saludo en la carta a los Hebreos, o bien de la pureza de su griego y de la elegancia y perfección de su lenguaje y estilo, o del modo como en ella se alega el Antiguo Testamento y se argumenta de él, o por algunas diferencias que se pretende encontrar entre la doctrina de ésta y la de las otras cartas de San Pablo, debilitan en alguna manera el origen paulino de la misma; o si más bien la perfecta concordia en la doctrina y en las expresiones, la semejanza en los consejos y exhortaciones, así como la coincidencia de expresiones y palabras—reconocidas incluso por algunos acatólicos—que se observan entre ella y los demás escritos del Apóstol de las Gentes, corroboran y confirman su origen paulino.

Resp. Negativamente a la primera parte y afirmativamente a la segunda.

III. Si de tal manera se ha de considerar el apóstol Pablo autor de esta carta, que se deba necesariamente afirmar no sólo que la escribió y expresó todo bajo la inspiración del Espíritu Santo, sino que incluso le dio la forma que hoy presenta.

Resp. Negativamente, salvo el juicio ulterior de la Iglesia.

reconstrucción puramente imaginativa de los hechos, dando todo la impresión de que se trata de un pensador original, no de un simple redactor que escribe por encargo y bajo la inspección de Pablo. Pablo sería autor, en cuanto que ese pensador que ha escrito la carta es discípulo espiritual suyo, que escribe en dependencia y como auténtica prolongación de la doctrina de su maestro.

¿Qué decir a todo esto? Sinceramente, que en esta última reconstrucción no vemos claro cómo pueda salvarse la condición de *autor* para Pablo tal como, aun con todas sus limitaciones, parece exigir la tradición. Confesamos, sin embargo, que la cuestión es muy compleja, ni hay razones apodícticas para excluir totalmente esa hipótesis; quizás el influjo sólo *mediato* de Pablo en la carta fuese suficiente para legitimar su incorporación tradicional en la colección paulina. Desde luego, si la carta está escrita después de la muerte del Apóstol, como creen la mayoría de los autores acatólicos, sería la única hipótesis razonable.

Sobre quién fuera concretamente el autor o redactor de la carta, seguimos con la misma incertidumbre que en tiempos de Orígenes. Se habla de Bernabé, Lucas, Apolo, Clemente Romano, Silas, etc.; pero no hay dato ninguno claro que nos permita sacar conclusiones ciertas. Generalmente hoy las preferencias están por Apolo, el culto alejandrino que fue compañero y colaborador de Pablo (cf. Act 18,24; 1 Cor 3,4-6; 16,12). Así, decididamente, el P. Spicq, quien dice que «la lengua, el estilo, gran número de razonamientos, llevan claramente la marca *filoniana*», lo que aconseja buscar un autor de origen alejandrino [18].

BIBLIOGRAFIA

Además de los comentarios citados en la *bibliografía* general al epistolario paulino (p.248-49), añadiremos:

F. DE RIBERA, *Comm. in Epist. B. Pauli Apostoli ad Hebraeos* (Salmanticae 1598); A. SCHAEFFER, *Erklärung des Hebräerbriefes* (Münster W. 1893); C. HUYGNE, *Comm. in Epist. ad Hebraeos* (Gand 1901); J. GRAF, *Der Hebräerbrief* (Freiburg im Br. 1918); B. HEIGL, *Verfasser und Adresse des Hebr.* (Freiburg im Br. 1905); A. VITTI, *L'ambiente vero della Lettera agli Ebrei:* Misc. Bib. 2 (1934) 245-276; TH. DA CASTEL SAN PIETRO, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei* (Roma 1945); J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'Anc. Testament dans l'épître aux Hebr.:* Rev. Bibl. 54 (1947) 187-228; J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theol. Grundfrage des Hebräerbriefes* (Munich 1955).

*B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews* (Londres 1903); *A. SEEBERG, *Der Brief an die Hebräer* (Leipzig 1912); *K. BORNHÄUSER, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer* (Gütersloh 1932); *G. H. LANG, *The Epistle to the Hebrews* (Londres 1951).

[18] Cf. *Saint Paul. L'Épître aux Hébreux* vol.1 (París 1952) p.166.

I. SUPERIORIDAD DE LA RELIGION CRISTIANA SOBRE LA JUDIA 1,1-10,18

El Hijo de Dios, postrer enviado del Padre. 1,1-4

**1 Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro
tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; 2 últi-
mamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó
heredero de todo, por quien también hizo el mundo; 3 el cual,
siendo esplendor de su gloria e impronta de su sustancia, y sus-
tentando todas las cosas con su poderosa palabra, después de
haber realizado la purificación de los pecados, se sentó a la
diestra de la Majestad en las alturas, 4 hecho tanto mayor que
los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos.**

Esta carta a los Hebreos, como ya hicimos notar en la introducción, carece de saludo inicial y comienza simplemente como cualquier tratado o exposición doctrinal. En estas primeras líneas, que constituyen una especie de prólogo, es presentada en visión sintética toda la revelación divina, contraponiendo la del Antiguo Testamento, en que Dios habló repetidas veces y en varios modos por los profetas, y la del Nuevo Testamento, en que nos habló por su Hijo, cuyas prerrogativas se cantan.

Son, pues, dos las ideas fundamentales: la de contraste entre las dos revelaciones, Antigua y Nueva Alianza (v.1-2a), y la de canto a las excelencias del Mediador de la Nueva (v.2b-4). Esa idea de contraste, diversamente matizada según los casos, aparece con frecuencia en los escritos del Apóstol (cf. 1 Cor 10,11; 2 Cor 3,6; Gál 4,3-4); siempre, sin embargo, en línea de continuidad, pues es uno y mismo Dios el autor de ambas revelaciones. En el presente caso, el contraste parece estar en que para la antigua revelación, que se fue haciendo fragmentariamente (πολυμερῶς) y de muy variados modos (πολυτρόπως), Dios se valió de los profetas, simples siervos suyos; mientras que para la nueva se valió de su mismo Hijo en persona (cf. Mc 12,2-6).

En cuanto a la segunda idea, se trata, en realidad, de una cristología abreviada, con enumeración de los principales títulos o excelencias de Jesucristo, formando todo un período armónico, cuyos miembros van enlazándose rítmicamente. Algunos de esos títulos miran directamente a su divinidad, tales como «esplendor de la gloria» del Padre (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) e «impronta de su sustancia» (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ); otros miran más bien a sus relaciones con el mundo creado, tales como «heredero de todo» (κληρονόμον πάντων), «por quien hizo el mundo» (δι' οὗ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας), «sustentando todas las cosas con su poderosa palabra» (φέρων

τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), «habiendo realizado la purificación de los pecados» (καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος), «se sentó a la diestra..., hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos» (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ..., τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα).

De estos títulos, cargados de significado, vamos a intentar algunas aclaraciones. Primeramente, los dos relativos a su divinidad: *esplendor..., impronta...* (v.3). Se trata de dos metáforas inspiradas, sin duda alguna, en Sab 7,25-26, hablando de la Sabiduría de Dios. Con ellas, aplicadas a Jesucristo, se expresa, en lo que es posible hacerlo al lenguaje humano, la relación de origen o procedencia del Hijo respecto del Padre y su consustancialidad con El, del cual, sin embargo, se distingue. El término «gloria» (δόξα) designa aquí la majestad radiante de la divinidad, y objetivamente es lo mismo que naturaleza divina; de esta «gloria» con que brilla el Padre es el Hijo una irradiación, un destello, *luz de luz,* como decimos en el Credo. Dicho bajo otra imagen, es «impronta» o marca de la sustancia divina, algo así como la impronta o marca producida por el sello en la cera blanda. Aunque con términos distintos, la idea es la misma expresada ya por el Apóstol en 2 Cor 4,4 y Col 1,15.

En cuanto a los títulos que competen a Jesucristo en su relación con el mundo, son ideas expresadas ya también por el Apóstol en otros lugares. Se comienza diciendo que Dios le constituyó «heredero de todo», es decir, dueño soberano de todas las cosas (v.2). Late aquí la idea de que la filiación implica el derecho a la herencia (cf. Rom 8,17; Gál 4,7), y cuando el hijo es único, como en el caso de Jesucristo, a él pasa entero el patrimonio paterno (cf. Mt 21,38). No que el Padre haya de abdicar de su patrimonio, sino que el Hijo tiene sobre el patrimonio del Padre, el universo entero, pleno y absoluto dominio, igual que el Padre, que, como eterno, no se muere. Este dominio le compete desde siempre a Jesucristo en razón de su naturaleza divina; pero, en razón de su naturaleza humana, le ha sido concedido en el tiempo; en realidad, desde el momento mismo de la encarnación, aunque su plena manifestación sólo comienza a partir de su exaltación gloriosa, entronizado como rey universal, sentándose a la derecha del Padre (cf. Rom 1,4; Ef 1,20; Flp 2,9-11). Es lo que también aquí se deja entrever claramente poco después, hablando de que, «después de haber realizado la purificación de los pecados», es decir, de haber llevado a cabo la obra redentora, «se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (v.3). El término «Majestad» sustituye aquí a Dios, modo de hablar que parece era entonces frecuente entre los judíos (cf. 8,1).

Otro título manifestativo también de la grandeza de Jesucristo es: «por quien (δι' οὗ) Dios hizo el mundo» (v.2). Sabemos que la creación, como toda operación divina *ad extra,* es común a las tres divinas personas, y conviene tanto al Padre como al Hijo, como al Espíritu Santo, si bien cada una interviene conforme a su propiedad personal. En qué sentido haya de entenderse ese «*por* (διά) quien»,

que es como interviene el Hijo, ya lo explicamos al comentar Col 1,16, donde recurre la misma expresión. Igualmente explicamos entonces en qué sentido las cosas «subsistan en El» (Col 1,17), expresión que equivale a la aquí empleada de «sustentar todas las cosas con su poderosa palabra» (v.3). El término «palabra» indica aquí expresión de voluntad y manifestación de poder (cf. 11,3; Gén 1,3; Sal 33,6).

Como conclusión de esta especie de prólogo, en que se cantan las grandezas de Jesucristo, el autor de la carta hace notar su inmensa superioridad sobre los ángeles (v.4), los ministros de la antigua revelación (cf. Gál 3,19; Act 7,53), con lo que hábilmente prepara la transición a lo que sigue sin solución literaria de continuidad. La superioridad sobre los ángeles, aunque bajo otra terminología, está también expresada en Ef 1,21 y Col 2,10. El «nombre» que Cristo hereda es el «nombre sobre todo nombre», de que se habla en Flp 2,9-11, y equivale prácticamente, según el modo de hablar semítico, a dignidad o rango sobre todos los demás: es la dignidad o rango de señor y soberano universal, cual corresponde al heredero del Padre.

Cristo, superior a los ángeles. 1,5-14

**5 Pues ¿a cuál de los ángeles dijo alguna vez: «Tú eres mi
Hijo, yo te he engendrado hoy?» Y luego: «Yo seré para El
padre, y El será Hijo para mí». 6 Y de nuevo cuando introduce
a su Primogénito en el mundo dice: «Adórenle todos los ángeles
de Dios». 7 De los ángeles dice: «El que hace a sus ángeles
vientos y a sus ministros llamas de fuego». 8 Pero al Hijo: «Tu
trono, ¡oh Dios!, subsistirá por los siglos de los siglos, cetro de
equidad es el cetro de tu reino. 9 Amaste la justicia y aborreciste
la iniquidad, por eso te ungió, ¡oh Dios!, tu Dios con óleo de
exultación sobre tus compañeros». 10 Y «Tú, Señor, al principio,
fundaste la tierra, y los cielos son la obra de tus manos. 11 Ellos
perecerán, pero tú permaneces, y todos, como un vestido, envejecerán,
12 y como un manto los envolverás, y como un vestido
se mudarán; pero tú permaneces el mismo, y tus años no se
acabarán». 13 ¿Y a cuál de los ángeles dijo alguna vez: «Siéntate
a mi diestra, mientras pongo a tus enemigos por escabel de
tus pies?» 14 ¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados
para servicio, en favor de los que han de heredar la salud?**

La idea general es clara. Trátase de hacer ver, *a base de textos de la Sagrada Escritura,* la inmensa superioridad de Jesucristo sobre los ángeles, tesis que quedó ya enunciada en el último versículo del prólogo (cf. v.4). Ciertamente que sorprende un poco la libertad con que el autor de la carta parece interpretar determinados textos bíblicos, a fin de traerlos a su tesis; cosa, por lo demás, que no es exclusiva de esta perícopa, sino que, como tendremos ocasión de ir viendo, se encuentra a lo largo de toda la carta. Pero tengamos en cuenta que no siempre se trata, en cada texto concreto,

de proponer una demostración estricta; muchas veces, supuesta por otras razones la verdad de lo que se afirma, se pretende simplemente ilustrarla con palabras del texto bíblico; tanto más que, como es normal en los autores sagrados del Nuevo Testamento, todo en la antigua economía lo ven ordenado por Dios para que sirviera de preparación al cristianismo, la época de «plenitud», a la que Dios apuntaba ya desde un principio en todas sus realizaciones (cf. 1 Cor 10,11; Gál 4,24; Col 2,17).

Esto supuesto, vengamos concretamente a las citas que aquí se hacen del Antiguo Testamento en apoyo de la superioridad de Cristo sobre los ángeles. Las dos primeras (v.5) están tomadas de Sal 2,8 y 2 Sam 7,14 respectivamente. Ambas son aplicadas a Jesucristo, a quien Dios llama «Hijo», cosa que jamás hizo con los ángeles. Respecto de la primera cita, nada vamos a añadir aquí, sino decir simplemente que se trata de un texto directamente mesiánico muy bien elegido, que ya explicamos al comentar Act 13,33. Algo mayor dificultad ofrece la segunda cita. El texto es mesiánico, pero en su sentido literal histórico no se refiere exclusivamente al Mesías, sino a la providencia «paternal» que Dios promete tener con la dinastía davídica en general, a la que castigará si fuese culpable, pero no apartará de ella su misericordia, como hizo con Saúl. Sin embargo, la cita está perfectamente justificada, pues es en el Mesías, mirando al cual promete Dios esa especial predilección a la dinastía davídica, donde tendrán pleno cumplimiento esas palabras. De ahí que San Pedro, refiriéndose a esta promesa, dice que el descendiente prometido a David es Cristo (cf. Act 2,30); y lo mismo hace San Pablo, citando a Is 55,3, pero con evidente alusión a esta misma promesa (cf. Act 13,34).

La cita siguiente (v.6), para indicar que los ángeles están sometidos a Cristo, está tomada de Sal 97,7. Está hecha según el texto de los Setenta, que toman el término hebreo «elohim» (= dioses) en sentido de *ángeles*. Esto supuesto, la cita ya no ofrece dificultad, pues, aunque el salmista canta el reino de Dios sobre Israel, precedido del juicio sobre sus enemigos, es evidente que se hace con perspectiva *mesiánica*, sin que haga falta otra cosa que la aplicación de esa equivalencia Cristo-Yahvé que hemos visto ya en otros lugares (cf. Rom 10,13; Ef 4,8). No está claro si el autor de la carta, al decir «y de nuevo (Dios), cuando introduce..., dice...», está pensando en la encarnación (cf. Lc 2,13) o en la *parusía* (cf. 2,8; 9,28; 1 Cor 15,24). Es posible que sea un detalle que no intente precisar. En cuanto al término «primogénito», ya quedó explicado al comentar Col 1,15; si incluye o no alusión a *otros* hijos (adoptivos), como en Rom 8,29 (cf. Heb 2,10-11), es aquí muy problemático.

Con la cita del v.7, tomada de Sal 104,4, se pretende señalar que los ángeles son puros servidores y mensajeros. El texto está tomado de la versión de los Setenta, en que los ángeles son comparados a «vientos» y «llamas de fuego» (relámpagos), aludiendo probablemente a la rapidez y ardor con que ejecutan las órdenes de Dios, a cuyo

servicio están[1]. En contraste con esos ángeles, puros servidores, está la dignidad real de Jesucristo, a quien son aplicadas (v.8-9) las palabras de Sal 45,7-8. La cita, lo mismo que la anterior, está hecha conforme a la versión de los Setenta, y en ella, supuesto el sentido mesiánico del salmo, explícitamente se llamaría *Dios* al Mesías, aludido en los dos vocativos «¡oh Dios!» del v.8a y v.9b. Y, efectivamente, del sentido mesiánico del salmo no parece caber duda, aunque no creemos que sea *directamente* mesiánico. Más bien parece, conforme pide el contexto general, que el salmista se refiere a un para nosotros desconocido rey de Judá, en el día de sus bodas, a quien contempla orlado con la gloria de la dinastía davídica, representante en ese momento histórico de las promesas mesiánicas. Es esta idealización la que presta al salmo un sentido mesiánico y la que hace que el autor de la carta a los Hebreos pueda con toda razón aplicar esas palabras a Jesucristo, en quien únicamente habían de alcanzar su pleno sentido[2]. La «unción» de que se habla (v.9) es la que solía hacerse con reyes y sacerdotes, metafóricamente aplicada a Jesucristo, el Mesías prometido (cf. Act 4,27). Ni debemos insistir en precisar quiénes son esos «compañeros» a que se alude (v.9). En el sentido literal del salmo se trata evidentemente de otros reyes menos ensalzados que aquel a quien se canta; para el caso del Mesías, esto viene a ser ya poco más que un elemento decorativo. No creemos que haya de verse ahí alusión a los ángeles o a los hombres elevados a la filiación meramente adoptiva.

La cita de los v.10-12 está tomada de Sal 102,26-28 y tiene por objeto la misma finalidad de las anteriores, es a saber, probar la superioridad de Cristo sobre los ángeles. Es de notar que el salmista, conforme pide el contexto general del salmo, se refiere a Yahvé, creador de cielos y tierra, inmutable y eterno. Pero el autor de la carta a los Hebreos aplica, sin más, esas palabras a Jesucristo. La explicación ha de buscarse en esa equivalencia Cristo-Yahvé, caso típico de exégesis profunda o sentido *pleno* de que hemos hablado varias veces (cf. Rom 10,13; Ef 4,8).

Finalmente, la cita del v.13 está tomada de Sal 110,1. El texto es directamente mesiánico, y ya lo explicamos al comentar Act 2,34 y Ef 1,20. En contraste con ese *señorío universal* de Cristo, sentado a la derecha del Padre (v.13), está la condición de los ángeles, desempeñando funciones de *meros servidores*, no sólo por lo que respecta al Hijo, sino incluso por lo que respecta a los hombres, llamados,

[1] En el texto hebreo no parece que haya alusión a los ángeles, espíritus celestiales, sino simplemente a los vientos y relámpagos, que son considerados como mensajeros de Yahvé. La traducción sería: «Tienes por mensajeros a los vientos, y por servidores llamas de fuego». Los LXX tradujeron el hebreo *mal^{e} akim* (= mensajeros) por ἄγγελοι, en sentido, a lo que parece, de espíritus celestiales. Es el sentido en que se toma en la carta a los Hebreos.

[2] Tratándose, pues, de Jesucristo, el término «Dios» puede con todo derecho tomarse en su sentido obvio y natural (cf. v.3); en cambio, tratándose del personaje directamente aludido, más bien habrá de tomarse en sentido amplio e hiperbólico, como en otras ocasiones (cf. Ex 7,1; 1 Sam 28,13; Sal 8,6; 58,2).

También el texto hebreo del salmo usa la palabra *Elohim;* ni vemos razón (cf. Is 9,[illegible]) para suprimir esa palabra en el v.7 y sustituirla por *Yahvé* en el v.8, conforme hacen no pocos críticos modernos, movidos en gran parte por la preocupación de excluir el título de «Dios» como atributo del Mesías.

en virtud de la redención efectuada por el Hijo (cf. v.3), a la herencia del cielo (v.14; cf. Rom 8,17). Con razón se ha visto aquí insinuada la doctrina de los ángeles custodios. Esto hablando en general, pues de que haya o no un ángel custodio para cada cristiano, aquí no se dice nada.

Exhortación a perseverar en la fe recibida. 2,1-4

1 Por tanto, es menester que con la mayor diligencia atendamos a lo que hemos oído, no sea que nos deslicemos. 2 Pues si la palabra promulgada por los ángeles fue firme, hasta el punto de que toda transgresión y desobediencia recibió la merecida sanción, 3 ¿cómo lograremos nosotros rehuirla, si tenemos en poco tan gran salud? La cual, habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que le oyeron, 4 atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad.

En este «discurso de exhortación» que es la carta a los Hebreos (cf. 13,22), junto a exposiciones doctrinales dogmáticas, se van entremezclando con frecuencia admoniciones prácticas deducidas de aquéllas. Es el caso presente. A la afirmación de la excelencia de Jesucristo sobre los ángeles (cf. 1,4-14) sigue ahora (2,1-4) la exhortación a mantenerse fieles a esa nueva revelación que nos trajo, con tanta y más razón que había que hacerlo con la antigua.

De la antigua revelación se dice (v.2) que fue transmitida por intermedio de los ángeles (cf. Gál 3,19; Act 7,38.53), y, sin embargo, fue *firme* (βέβαιος), es decir, cierta y digna de fe, hasta el punto de que su transgresión era castigada por Dios con severas penas (cf. Sal 106,13-43).

Por lo que toca a la nueva, es menester que prestemos a todo la mayor atención, «no sea que nos deslicemos» (μή ποτε παραρυῶμεν, v.1). Late aquí probablemente una alusión al peligro de apostasía, dejando el Evangelio, en que se hallaban los destinatarios de la carta [1]. Notemos la expresión *lo que hemos oído* (v.1) para designar el mensaje evangélico, con lo que claramente se da a entender que éste es esencialmente hablado, es decir, transmitido por medio de la predicación (cf. Rom 10,14-15; 1 Cor 11,2; 1 Tim 6,20; 2 Tim 2,2). El comienzo arranca del mismo Jesucristo, *Señor* nuestro (cf. Act 2, 36; Rom 10,9; Flp 2,11). que fue el mediador de la nueva revelación (cf. 1,2), habiendo sido luego transmitida hasta nosotros «por los que le oyeron» (v. 3; cf. Act 1,8) y autenticada por Dios con toda clase de milagros y manifestaciones carismáticas del Espíritu Santo (v.4; cf. Act 2,22; 2 Cor 12,12; 1 Cor 12,8-11). La conclusión que se pretende inculcar con una especie de argumento *a fortiori* (cf. v.2-3) es que, si Dios castigaba tan severamente a los transgresores de la

[1] El verbo παραρρέω, que traducimos por «deslizar», se emplea con frecuencia en la literatura griega profana hablando de naves que, empujadas por los vientos, no logran alcanzar el puerto en el que estaban a punto de entrar. En el Nuevo Testamento sólo aparece en este lugar. El empleo es metafórico, y se aludiría al peligro de perder el camino de entrada en el puerto de salud. Ese camino es la fe.

ley antigua, con mucha más razón castigará a los que se despreocupen de la ley nueva. Cuanto más excelso sea el mensaje anunciado, tanto más punible será el descuidarlo.

La «kenosis» o humillación temporal de Cristo no afecta a su auténtica grandeza y superioridad sobre los ángeles. 2,5-18

**5 Que no fue a los ángeles a quienes sometió el mundo veni-
dero de que hablamos. 6 Ya lo testificó alguien en cierto lugar
al decir: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, o el
hijo del hombre para que tú le visites? 7 Hicístele poco menor
que a los ángeles, coronástele de gloria y de honor, 8 todo lo
pusiste debajo de sus pies.» Pues al decir que «se lo sometió
todo», es que no dejó nada que no le sometiera. Cierto que al
presente no vemos aún que todo le esté sometido, 9 pero sí
vemos al que Dios hizo poco menor que a los ángeles, a Jesús,
coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, para
que por gracia de Dios gustase la muerte en beneficio de todos.
10 Pues convenía que aquel para quien y por quien son todas
las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfec-
cionase por las tribulaciones al autor de la salud de ellos. 11 Por-
que todos, así el que santifica como los santificados, de uno solo
vienen, y, por tanto, no se avergüenza de llamarlos hermanos,
12 diciendo: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio
de la asamblea te alabaré». 13 Y luego: «Yo pondré en El mi
confianza». Y aún: «Heme aquí a mí y a los hijos que me dio
el Señor».**

**14 Pues como los hijos participan en la sangre y en la carne,
de igual manera El participó de las mismas, para destruir por la
muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo,
15 y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban
toda la vida sujetos a servidumbre. 16 Pues, como es sabido, no
socorrió a los ángeles, sino a la descendencia de Abraham.
17 Por esto hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin
de hacerse Pontífice misericordioso y fiel, en las cosas que tocan
a Dios, para expiar los pecados del pueblo. 18 Porque en cuanto
El mismo padeció siendo tentado, es capaz de ayudar a los
tentados.**

Toda esta perícopa es como una especie de objeción a la superioridad de Cristo sobre los ángeles que el autor de la carta viene exponiendo. Es a Cristo, no a los ángeles, a quien todo ha sido sometido (v.5-8a); sin embargo, antes de la plena manifestación de ese dominio, Dios ha querido que Cristo sufra y muera, apareciendo así momentáneamente en condición inferior a la de los ángeles (v.8b-18).

La primera afirmación, recalcando cuanto se ha venido diciendo, es que Cristo es superior a los ángeles, pues es El, no los ángeles, quien ha sido constituido jefe y cabeza del *mundo mesiánico* (v.5). La expresión «mundo *venidero*» (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν), para designar la época mesiánica (cf. Gál 1,4; Ef 1,21) era clásica en las escuelas rabínicas, y el autor de la carta la emplea con frecuen-

cia, aunque diversamente matizada según los casos (cf. 2,5; 6,5; 9,11; 10,1; 13,14). De suyo, incluye tanto la fase terrena cuanto la celeste, aunque el distinguir claramente estas dos fases es propio sólo de la época cristiana y de los cristianos, como ya explicamos al comentar Act 2,16-21. La prueba de ese sometimiento del mundo mesiánico a Cristo la encuentra el autor de la carta en unas palabras de la Escritura [2] tomadas de Sal 8,5-7. Propiamente esas palabras (v.6-8), en su sentido literal histórico, se refieren al hombre en general, puesto por Dios a la cabeza de toda la creación visible (cf. Gén 1,26). La aplicación directa a Jesucristo, como se hace también en 1 Cor 15,27, sólo es posible tomando esas palabras en su sentido *pleno* y profundo, en cuanto que, según la intención de Dios, irían hasta el hombre por excelencia, Jesucristo, en quien únicamente había de encontrar completa expresión ese dominio absoluto y universal. Lo de «poco (βραχύ τι) menor que los ángeles» (v.7) es frase poco clara en este contexto. Aplicadas al hombre en general, como se hace en el salmo, es evidente que esas palabras aludirían a la naturaleza misma del hombre, de condición más elevada que la de las otras criaturas visibles y poco inferior a la puramente espiritual de los ángeles [3]; sin embargo, la expresión gramaticalmente podría también tomarse en sentido de *tiempo* (cf. Act 5,34), y, aplicada a Jesucristo, tendría en este contexto un sentido perfecto: el de que sólo *por breve tiempo*, el de su vida mortal y pasible, Cristo apareció como inferior a los ángeles. ¿Es éste el sentido en que aquí toma esas palabras el autor de la carta a los Hebreos? Así lo suponen muchos autores, apoyados sobre todo en la interpretación que el mismo autor de la carta parece darle en el v.9. Juzgamos, sin embargo, que incluso en el v.9 puede retenerse el sentido que la expresión tiene en el salmo, sin que haya necesidad de que tengamos que poner doble interpretación a unas mismas palabras. Siempre será cierto que Jesucristo, al revestirse de aquella naturaleza humana que se canta en el salmo 8, apareció con naturaleza inferior a la de los ángeles. La idea de que esa inferioridad, con naturaleza *mortal y pasible*, sólo será por breve tiempo, no se excluye, pero tampoco queda expresada explícitamente.

Después de esta afirmación del sometimiento del mundo mesiánico a Cristo, que constituye, por así decirlo, la tesis de la perícopa, el autor de la carta presenta la objeción que surge espontánea: «Al presente no vemos aún que todo le esté sometido» (v.8). En efecto, eran (y lo mismo sucede hoy) muchos los infieles, los pecadores rebeldes, los enemigos de Cristo, que no querían saber nada de El, y que, al menos aparentemente, seguían triunfando. ¿En qué estaba, pues, ese dominio de Cristo? La respuesta a esta dificultad exigía

[2] Es curiosa la manera de citar la Escritura: «Ya lo testificó alguien en cierto lugar...» La misma fórmula encontramos luego en 4,4. Parece que era una fórmula bastante usada en determinados círculos judíos, particularmente de la escuela de Filón. Se trataba, con esas expresiones indefinidas, de poner más en primera línea la autoridad divina, dando a entender que nada importaba que lo hubiese escrito Isaías, Jeremías, Moisés o cualquier otro.

En otras ocasiones, para poner de relieve esa autoridad divina, se nombra sin rodeos al Espíritu Santo (cf. 3,7; 9,8; 10,15).

[3] El término «ángeles» es de la versión de los LXX, que es de donde está tomada la cita. En el texto hebreo se lee *Elohim* (= Dios). En el fondo, el sentido no cambia.

una exposición de cuáles habían sido los planes de salud de Dios. Es lo que se hace en los v.9-18.

Se comienza con la afirmación general de que Cristo, por lo que respecta a su persona, ya está triunfante y glorioso en el cielo, pero para llegar a ese estado hubo de padecer antes la muerte; muerte que era una «gracia» de Dios y que fue ofrecida «en beneficio de todos» (v.9; cf. 12,2). La idea fundamental es la misma expresada ya maravillosamente por el Apóstol en Flp 2,6-11. Claramente se deja entrever aquí, y lo mismo en los versículos siguientes, lo que de modo explícito se afirma en 1 Cor 15,25-28, es a saber, que la victoria de Jesús-Mesías sobre sus enemigos, con dominio absoluto y universal, no tiene lugar en un momento, sino que se va realizando lentamente, hasta llegar al triunfo total, que ciertamente llegará. Con ello queda resuelta la dificultad del v.8. Llamar «gracia» de Dios [4] a la muerte redentora de Cristo es afirmar que ese acto-base de nuestra salud no se debe a algo que haya en nosotros, sino a la pura benevolencia divina, que quiso salvarnos de ese modo (cf. Rom 5,8).

Siguen ahora, a partir del v.10, una serie de razones sobre la *conveniencia* de la pasión y muerte de Cristo. Era éste un punto en el que, tratándose de destinatarios judíos, había que insistir de manera especial (cf. 1 Cor 1,23; Act 2,23). No se trata, evidentemente, de necesidad por parte de Dios, pues Dios podía haber salvado al mundo de otras maneras, sino de «conveniencia» (v.10), en consonancia con los atributos de misericordia y de sabiduría.

Ante todo, una afirmación básica: «para quien y por quien (δι' ὅν.. καὶ δι' οὗ) son todas las cosas» (v.10). Lo que, dicho en otras palabras, significa que Dios Padre es primer principio y último fin de todas las cosas (cf. Rom 11,36; 1 Cor 8,6; Ef 1,6). Pues bien, ese Dios Padre determinó en sus planes eternos «llevar muchos *hijos* a la gloria», y para ello «*perfeccionar* por las tribulaciones (διὰ παθημάτων τελειῶσαι) al autor (τὸν ἀρχηγόν) de la salud» de esos hijos (v.10). La interpretación exacta de este versículo en todos sus detalles no carece de dificultad. Evidentemente, el término central del versículo, cuya interpretación influye de algún modo en la de todo el conjunto, es el verbo «perfeccionar» (τελειῶσαι) aplicado a Cristo. ¿En qué sentido el Padre *perfeccionó* a Cristo por las tribulaciones? O dicho de otra manera: ¿en qué sentido las tribulaciones han *hecho perfecto* a Jesucristo, autor de nuestra salud? La respuesta de unos autores y otros es matizada bastante diversamente. Algunos hablan simplemente de que, por los padecimientos y muerte, Cristo consumó o acabó la obra salvadora que exigía el Padre; otros, fijándose en lo ya dicho en el v.9 y en Flp 2,8-9, dicen que, por los padecimientos y muerte, Cristo llegó a la meta u objetivo final, que era la gloria y exaltación universal, sentándose a la derecha del Padre.

[4] En lugar de «gracia de Dios» (χάριτι Θεοῦ), algunos códices y escritores antiguos, particularmente entre los nestorianos, leen χωρὶς Θεοῦ *(sin Dios)*. Probablemente se trata de una glosa, que luego entró en el texto, con la que se pretendía advertir al lector sobre la impasibilidad de Cristo como Dios, quizá con alusión al grito de Cristo en la cruz quejándose del abandono por parte de Dios (cf. Mc 15,34).

Creemos que todo esto es verdad, pero que ni con lo primero ni con lo segundo se expresa exactamente el sentido del verbo «perfeccionar». Es éste un término que se emplea con mucha frecuencia en la carta, y generalmente con aplicación a la plenitud o madurez de la nueva economía, en contraposición a la antigua, presentada como algo provisional e incapaz de llevar nada hasta la perfección (cf. 5,9. 14; 7,11.19.28; 9,9.11; 10,1.14). En el presente caso, como parece deducirse de los versículos siguientes, y particularmente del 18, se diría que Cristo ha sido «hecho perfecto» por los padecimientos, en cuanto que es esa experiencia de los padecimientos la que le ha hecho *plenamente apto* para llevar a cabo su obra. Esta obra era la de ser «autor de la salud de aquellos muchos hijos que el Padre se proponía llevar a la gloria»[5]. Está claro que, aunque se habla de «muchos hijos», ese «muchos» tiene simplemente sentido de pluralidad, y, por lo que se refiere a la parte de Dios, ningún hombre queda excluido (cf. v.9; 1 Tim 2,4).

Desarrollando más esa idea de «perfección» de Cristo por las tribulaciones, se añaden unas palabras no del todo claras. Se dice (v.11) que lo mismo «el que santifica» (Cristo) que «los santificados» (los «hijos» que hay que llevar a la gloria), «de uno solo vienen» (ἐξ ἑνὸς πάντες). ¿Quién es ese «uno» sin determinar? Hay bastantes autores (Bisping, Médebielle, Nicoláu) que creen ser una alusión a Adán, tratando de recalcar la comunidad de naturaleza entre Cristo y los hombres. Sin embargo, creemos más probable, dado todo el contexto, que la alusión es aquí a Dios, Padre común de toda la gran familia mesiánica (cf. Ef 3,15), de la que Cristo, el Hijo natural, ha sido constituido jefe y señor (cf. 2,5; 3,6). Lo que se trata, pues, de hacer resaltar es que Hijo e hijos, es decir, Santificador y santificados, aunque en grados muy diferentes, pertenecen todos a la misma familia, y consiguientemente es lógico que haya también entre todos solidaridad en el dolor. E insistiendo en que Santificador y santificados, es decir, Cristo y los hombres, pertenecen todos a la misma familia, el autor de la carta cita tres textos de la Escritura (v.12-13), tomados de Sal 22,23 e Is 8,17-18 respectivamente. Da por supuesto que el personaje que habla es Jesucristo-Mesías, en cuyo caso la prueba es clara: Cristo llama a los hombres sus «hermanos» (Sal 22,23); igual que ellos, «pone en Dios su confianza» (Is 8,17), les llama «hijos» (Is 8,18); hay, pues, un evidente parentesco entre uno y otros. En cuanto a si son o no textos mesiánicos, deberemos aplicar aquí lo que decíamos poco ha al comentar las citas de 1,5-14, es a saber, que no hay inconveniente en tomar esa referencia mesiánica en sentido bastante amplio, y no necesariamente como algo directo y estrictamente probativo[6].

[5] El término «autor» corresponde al griego ἀρχηγός, que también podría traducirse por «guía» o «caudillo». Aquí, igual que en Act 3,15, a cuyo comentario remitimos, preferimos la traducción de «autor».

[6] La primera cita pertenece al salmo 22, del que también los evangelistas toman expresiones que aplican a Jesucristo (cf. Mt 27,46; Jn 19,28). Creen algunos autores que se trata de textos directamente mesiánicos. Parece, sin embargo, a poco que nos fijemos en el contexto, que el salmista no se refiere al Mesías, sino en general al justo perseguido, concretado mu-

Sigue todavía el autor de la carta desarrollando la idea de solidaridad entre Cristo y los hombres. El término «hijos» del texto de Isaías (v.13) le da pie para hablar ya claramente de la naturaleza humana de Cristo [7], que se hace en todo semejante a nosotros a fin de destruir con su muerte el imperio de la muerte y expiar nuestros pecados, convirtiéndose en nuestro gran sacerdote (v.14-18). La idea de que Cristo con su muerte ha destruido el pecado y la muerte, y consiguientemente el imperio del diablo que a través de pecado y muerte reinaba, es frecuente en San Pablo y la damos ya por explicada (cf. Rom 5,12-21; 8,3-4; 1 Cor 5,5; 15,21-26; 2 Cor 6,14-15; Gál 3,13-14; Col 1,13-14). Notemos únicamente la expresión tan gráfica: «librar a los que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (v.15). No que para los cristianos no exista también la muerte; pero no existe, si viven en cristiano, ese temor deprimente de la muerte que convierte en esclavos (cf. Flp 1,23; 1 Tes 4,13; Mt 10,28). La otra idea [8], la de la función sacerdotal de Cristo (v.17-18), no se encuentra en las anteriores cartas del Apóstol, al menos de manera explícita. Es aquí donde el título de «sacerdote», o más exactamente «sumo sacerdote» (ἀρχιερεύς), aparece por primera vez aplicado a Cristo. En los capítulos siguientes se hablará con amplitud de esta su función sacerdotal (cf. 4,14-10,18). De momento, la afirmación principal es la siguiente: Cristo, «a fin de hacerse sumo sacerdote misericordioso y fiel, hubo de asemejarse en todo a sus hermanos» (v.17). No se explica más en qué consista esa semejanza; pero, como claramente se deduce del v.18, es semejan-

chas veces en la persona del mismo salmista. Es el mismo caso de los salmos 69 y 109, citados en Act 1,20. Con todo, no por eso, como entonces explicamos, ha de excluirse todo sentido mesiánico. Esas frases del salmista, aunque dirigidas al justo perseguido en general y a sus numerosos enemigos, van en la intención de Dios hasta el Mesías y sus también numerosos enemigos. De ahí que a veces, como en el salmo 21, haya expresiones que en toda su amplitud difícilmente podrán aplicarse a otro que no sea el Mesías.

Mayor dificultad presenta, en cuanto a su sentido mesiánico, la cita de Isaías. En el contexto del pasaje profético vienen esas palabras, después de habernos pintado el profeta con los más vivos colores la próxima invasión asiria. El Señor había mandado a Isaías que pusiera a sus dos hijos los nombres de *Sear-Jasub* y *Maher-salal-jas-baz*, nombres simbólicos con referencia a esa próxima invasión. El pueblo no hacía caso de estas amenazas de Yahvé y, más que de ellas, se preocupaba de buscar alianzas y de consultar adivinos. En ese ambiente o estado de cosas, Isaías dice que «seguirá esperando en Yahvé, y que él y los dos hijos que le dio el Señor», como presagio de lo que había de acaecer a Israel, seguirán a vista del pueblo, y así sabrán todos la suerte que les espera. ¿Qué tiene que ver todo esto con la aplicación a Jesucristo, que hace la carta a los Hebreos? Realmente, la cita es desconcertante. Quizá sea la mejor solución suponer que en la intención de Dios esa situación de Isaías era como «tipo» o figura de la del Mesías. También éste, rodeado de un pueblo que no hace caso de sus palabras, pone su confianza en el Padre y presenta ante el mundo a los discípulos que le dio, a quienes no tiene inconveniente en llamar «hijos» (cf. Jn 13,33-17,26).

[7] Esto es lo que significa la expresión «sangre y carne» (v.14), de frecuente uso en la Escritura (cf. Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Gál 1,16; Ef 6,12).

[8] Omitimos recoger la idea del v.16, pues en realidad no añade nada sustancial al razonamiento de la perícopa, y es además un versículo de difícil interpretación.

El término griego ἐπιλαμβάνεται *(coger sobre sí)*, que, apoyados en el contexto, hemos traducido por «socorrió», por otros es traducido «asumió», con referencia a que Jesucristo no tomó la naturaleza angélica, sino la humana. Y aún hay otra tercera interpretación, que es la de una versión siríaca: *la muerte* (v.15) «no dominó» sobre los ángeles, quienes, por tanto, no la temen, como hacen los hombres..., sino «sobre la descendencia de Abraham». En cuanto a la expresión «descendencia de Abraham» (σπέρματος Ἀβραάμ), notemos también su dificultad; pues parece obvio suponer que el autor de la carta intenta incluir a todos los hombres. Claro que, con la segunda de las interpretaciones aludidas, desaparecería en gran parte la dificultad, pues Cristo es de raza judía (cf. Mt 1,1; Rom 9,5). Quizá la manera de salvar la expresión «descendencia de Abraham», incluso en las otras interpretaciones, sea dándole el sentido amplio que tiene en Rom 4,16 y Gál 3,29.

za no simplemente por comunidad de naturaleza (cf. v.14), sino por comunidad de naturaleza *con todas las consecuencias ahí implicadas*, de dolor y sufrimiento e incluso la muerte. Es así, por la experiencia en el dolor, como nuestro gran sacerdote, Jesucristo, recibe plena aptitud (cf. v.10) para su función de sacerdote, entre cuyos atributos más característicos, además de la *lealtad* a Dios, ha de estar la *misericordia* hacia los hombres. Séanos lícito, a título meramente ilustrativo, citar aquí las conocidas palabras de Virgilio puestas en boca de Dido: «Probada por la desgracia, he aprendido a socorrer a los desventurados» [9].

Cristo, superior a Moisés. 3,1-6

1 Vosotros, pues, hermanos santos, que participáis de la vocación celeste, considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, Jesús, 2 fiel al que le hizo, como lo fue Moisés en toda su casa. 3 Y es tenido por digno de tanta mayor gloria que Moisés, cuanto mayor que la gloria de la casa es la del que la fabricó. 4 Pues toda casa es fabricada por alguno, pero el Hacedor de todas las cosas es Dios. 5 Y Moisés fue fiel en toda su casa, como ministro que había de dar testimonio de las cosas que se habían de decir; 6 pero Cristo está como Hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza.

Dentro del tema general de la superioridad de la religión cristiana sobre la judía, toca ahora hablar de Moisés. Había sido el mediador de la Antigua Alianza y, por la tradición judía, era considerado como el más grande entre los hombres, superior incluso, bajo ciertos aspectos, a algunas categorías de ángeles. Afirmar la superioridad de Cristo sobre Moisés era algo que siempre hacía impresión a mentalidades judías.

La perícopa está unida literariamente con mucha habilidad a la anterior a través del adjetivo «fiel», uno de los atributos de Cristo sacerdote (2,17), y que de nuevo se recoge (3,2) para comenzar la comparación con Moisés. En esta comparación, cuya intención evidente es la de hacer resaltar la superioridad de Cristo sobre Moisés, hay una imagen o metáfora que está en la base misma de todo el razonamiento: es la imagen de «casa», que se emplea tanto para designar la economía mosaica (v.2) como para designar la economía cristiana (v.6). Sin embargo, hay fácil tránsito de la imagen de *casa-edificio* a la de *casa-familia*, contribuyendo esto no poco a cierta oscuridad en todo el pasaje.

A fin de vencer en lo posible esa oscuridad, vamos a proceder por partes, distinguiendo tres fases o etapas en el razonamiento: «fidelidad» de Jesucristo y de Moisés (v.1-2); Jesucristo, superior a Moisés, como el arquitecto superior a la casa construida (v.3-4); Moisés actúa como *siervo en la casa de Dios*, mientras que Jesucristo como *hijo sobre su propia casa* (v.5-6). De estos tres apartados, el

[9] Cf. *Eneida* 1,630: «Non ignara mali miseris succurrere disco».

primero (v.1-2) no ofrece dificultad especial, limitándose a recordar la «fidelidad» de Jesús, que es comparada a la de Moisés, expresamente elogiada por Dios en la Escritura (cf. Núm 12,7). Evidentemente, la «fidelidad» o lealtad de Jesús para con Dios fue inmensamente superior a la de Moisés; pero esto aquí se deja de lado. El autor de la carta se contenta con afirmar que Cristo fue «fiel al que le hizo» (tal), es decir, al que le hizo «apóstol y pontífice» (cf. v.1), como «fue fiel Moisés en toda su casa», es decir, en la administración y gobierno de la «casa» o familia de Dios, que era el pueblo de Israel [1].

El segundo apartado (v.3-4) es el de más difícil interpretación. Se dice, en resumen, que Jesús es tanto más digno de honor que Moisés cuanto es más digno de honor el constructor de una casa que la casa misma (v.3); añadiendo, sin que se vea claramente la ilación, que Dios es el supremo constructor de todas las cosas, y, por consiguiente, también de esa casa (v.4). ¿Qué se quiere decir con todo esto? Desde luego, si tratamos de aquilatar, la respuesta no es fácil. Nada tiene de extraño que Jesús, autor y ordenador de la nueva economía religiosa (cf. v.6; 2,10), sea comparado al constructor de una «casa»; aunque sí resulta extraño, al menos para nuestra mentalidad, que Moisés lo sea a la «casa» misma construida. Con todo, la imagen está ahí y no toca a nosotros el cambiarla. Probablemente lo que se intenta decir es que Moisés, aunque legislador y mediador de la antigua economía religiosa, no era autor ni constructor de esa «casa», como lo es Jesús de la suya, sino simple inquilino o miembro, al que Dios elige para una determinada función, pero sin que le coloque por encima de la «casa» misma. Lo que se añade en el v.4 parece, muy en consonancia con la mentalidad y modo de hablar de los judíos, no tiene otra finalidad sino recordar que, como en todas las cosas, también cuando se trata de establecer una economía de salud mosaica o cristiana, es siempre Dios, principio y último fin de todo, el supremo constructor y ordenador (cf. 1,1-2; 2,10). No creemos que pueda alegarse este versículo para probar la divinidad de Jesucristo, conforme hacen bastantes autores.

Queda el tercer apartado (v.5-6), que ofrece ya menos dificultad. Prácticamente viene a decirse lo mismo que en el apartado segundo, aunque cambiando un poco la imagen. Jesucristo no es ya el *constructor* de la casa, sino el *hijo* que manda sobre ella; y Moisés no es la *casa misma*, sino un *siervo* que trabaja en la casa (de Dios).

[1] Es de advertir que es éste el único lugar del Nuevo Testamento en que se da a Cristo el título de *apóstol*. La idea, sin embargo, no tiene nada de extraño, pues es normal hablar de que ha sido *enviado* por el Padre para llevar a cabo la obra de nuestra salud (cf. 1,2; Rom 8,3; Gál 4,4; Mt 10,40; Jn 3,17). En cuanto al título de «pontífice», es título que se le da frecuentemente en esta carta (cf. 2,17; 4,14; 5,5; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11; 10,21). Juntando ambos títulos en una misma persona, claramente se da a entender que Cristo concentra en sí dos oficios, el de Moisés y Aarón, que en la antigua alianza existían separados.

Notemos también las expresiones «hermanos santos» y «vocación celeste», a las que conviene añadir alguna explicación. El apelativo «hermanos santos», para designar a los cristianos, es exclusivo de este lugar (y una variante en 1 Tes 5,27) en todo el Nuevo Testamento. Sin embargo, por separado, «hermanos» o «santos», era designación muy corriente (cf. Act 9,13; 11,26). Con la expresión «vocación celeste» se alude, sin duda, a la vocación o llamada a la fe; llamada que muy bien puede decirse «celeste» (ἐπουράνιος), pues viene del cielo y conduce al cielo (cf. Ef 1,3; Flp 3,14; Jn 6,44). La profesión que todos hacemos de una misma fe es llamada «nuestra confesión» (v.1).

El oficio que se asigna a Moisés es el de «dar testimonio de las cosas que se habían de decir» (εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων, v.5). No es claro si con esto se alude simplemente a que transmitía al pueblo lo que Dios le decía, o hay aquí una alusión a su función profética respecto del Mesías, idea que sin duda estaba muy en el ambiente (cf. Lc 24,27; Jn 5,46). Con esta última interpretación, a la que damos bastante probabilidad, resaltaría aún más su inferioridad respecto del Mesías. La «casa» sobre la que manda Jesucristo (v.6) es suya (cf. v.3) y es de Dios (cf. v.4); esa casa «somos nosotros» (v.6; cf. 1 Cor 3,16-17; Ef 2,20-21; 1 Tim 3,15; 1 Pe 2,5), pero para pertenecer a ella hay que seguir firmes en la fe, alentados por la «gloria que nos espera» (cf. Rom 5,2; 8,18).

Nueva exhortación a la perseverancia en la fe. 3,7-19

**[7] Por lo cual, según dice el Espíritu Santo: «Si oyereis su
voz hoy, [8] no endurezcáis vuestros corazones como en la rebe-
lión, como el día de la tentación en el desierto, [9] donde vuestros
padres me tentaron y me pusieron a prueba, y vieron mis
obras [10] durante cuarenta años; por lo cual me irrité contra
esta generación, y dije: Andan siempre extraviados en su co-
razón y no conocen mis caminos, [11] y así juré en mi cólera
que no entrarían en mi descanso».**

**[12] Mirad, hermanos, que no haya entre vosotros un corazón
malo e incrédulo, que se aparte del Dios vivo; [13] antes exhortaos
mutuamente cada día, mientras perdura el «hoy», a fin de que
ninguno de vosotros se endurezca con el engaño del pecado.
[14] Porque hemos sido hechos participantes de Cristo en el
supuesto de que hasta el fin conservemos la firme confianza
del principio; [15] mientras se dice: «Si hoy oyereis su voz, no
endurezcáis vuestros corazones como en la rebelión».**

**[16] ¿Quiénes, en efecto, se rebelaron después de haber oído?
¿No fueron todos los que salieron de Egipto por obra de Moisés?
[17] ¿Y contra quiénes se irritó por espacio de cuarenta años?
¿No fue contra los que pecaron, cuyos cadáveres cayeron en el
desierto? [18] ¿Y a quiénes sino a los desobedientes juró que no
entrarían en el descanso? [19] En efecto, vemos que no pudieron
entrar por su incredulidad.**

De nuevo, como en 2,1-4, se interrumpe la exposición doctrinal, para intercalar una exhortación a los destinatarios a que se mantengan firmes en la fe que han abrazado. La exhortación continuará a lo largo del capítulo cuarto.

Como base de la exhortación se toman las palabras de Sal 95, 8,11, en que el salmista invita a los judíos, sus contemporáneos, a que oigan la voz de Dios y se muestren más dóciles que la generación de tiempos de Moisés en el desierto. Fue aquella una generación perversa, en continua rebeldía contra Dios, exigiendo siempre de El nuevos milagros y olvidándose cada día de los del día anterior; por eso Dios, irritado, la castigó a morir en el desierto, no permitiéndole entrar en el reposo de la tierra de Canaán (v.7-11; cf. Ex 17,1-7; Núm 14,29-33; 20,2-13).

De esta larga cita [2], introducida con la fórmula «dice el Espíritu Santo» (v.7; cf. 2,6), el autor de la carta hace en seguida la aplicación a sus lectores (v.12-19). La conducta de Dios con la generación del desierto debe servirles de aviso. Recomendación parecida hace San Pablo en 1 Cor 10,1-13. Si entonces, por su incredulidad, aquella generación fue fuertemente castigada por Dios y excluida de la entrada en el descanso de la tierra prometida (cf. v.16-19), tema también ahora la generación cristiana, no sea que, incrédula al Evangelio, irrite a Dios y sea excluida del descanso del Señor, primero el de la justicia y unión con Dios acá en la tierra, y luego el de la eterna felicidad en el cielo (cf. v.12-15). Todo da la impresión de que el autor de la carta estaba preocupado por el peligro de la pérdida de la fe en los destinatarios. Por eso insiste en que no basta haber sido incorporados a Cristo por la fe y el bautismo, sino que, para que no nos pase como a la generación del desierto, hay que «conservar hasta el fin la firme confianza del principio» (v.14). También insiste en que el *hoy* de la llamada divina (v.13 y 15) subsiste al presente para nosotros, como subsistía entonces para los contemporáneos del salmista; pero cuidémonos de no desaprovecharlo mientras perdura, exhortándonos mutuamente a la constancia en la fe, pues pasará, y entonces ya no habrá remedio, como sucedió a los de la generación del desierto.

Cuidemos de no ser excluidos del descanso de Dios. 4,1-13

1 Temamos, pues, no sea que perdurando aún la promesa de entrar en su descanso, alguno de vosotros se encuentre que llega con retraso. 2 Porque igual que a ellos, se dirige también a nosotros este mensaje: y no les aprovechó a aquéllos haber oído la palabra, por cuanto la oyeron sin fe los que la escucharon. 3 Nosotros, pues, los que hemos creído, entramos en el descanso, según que dijo: «Como juró en su cólera: No entrarán en mi descanso», aunque sus obras estaban terminadas desde la creación del mundo». 4 Pues en cierto pasaje habla así del día séptimo: «Y descansó Dios en el día séptimo de todas sus obras». 5 Y en éste dice de nuevo: «No entrarán en mi descanso». 6 Queda, pues, que algunos han de entrar en el descanso, y no habiendo entrado los primeramente invitados a causa de su incredulidad, 7 de nuevo señala un día, «hoy», declarando por David, después de tanto tiempo, lo que arriba queda dicho: «Si hoy oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones». 8 Pues si Josué los hubiera introducido en el descanso, no hablaría (David) de otro día, después de lo dicho. 9 Por tanto, queda otro descanso para el pueblo de Dios.

[2] La cita, como de costumbre, está hecha conforme a la versión griega de los LXX. Es sabido que dicha versión, y consiguientemente también la cita de esta carta (cf. v.8), en lugar de los nombres propios *Meribah* y *Massah*, como están en el texto hebreo, da su traducción etimológica («rebelión» y «tentación» respectivamente), cual si fueran nombres comunes. El sentido, para lo que ahora interesa en la carta, no queda afectado.

Notemos también que en el v.10 la cita está hecha con cierta libertad, cambiando la puntuación y añadiendo un «por lo cual», sin duda para que resalte más que Dios fue justo en su ira y en su castigo. Tampoco aquí el sentido queda afectado sustancialmente.

[10] Y el que ha entrado en su descanso, también descansa de sus obras, como Dios descansó de las suyas.
[11] Démonos prisa, pues, a entrar en este descanso, a fin de que nadie caiga en este mismo ejemplo de desobediencia.
[12] Que la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la medula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón.
[13] Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuenta.

Continúa la exhortación de la perícopa anterior. La base sigue siendo el salmo 95, invitando a no imitar a los israelitas del desierto, que, por su incredulidad, fueron excluidos de la entrada en el «descanso» de la tierra prometida. A esa cita del salmo 95 se añade ahora otra nueva, la de Gén 2,2, donde se habla del «descanso» de Dios al terminar la obra de la creación. El autor de esta carta a los Hebreos ve en ese «descanso» de que hablan los textos de la Escritura, no simplemente el de la entrada en la tierra prometida, sino un «descanso» más elevado y noble, al que Dios invita a todos los hombres, incluso a los israelitas, que desde tiempos ya de Josué habían entrado en el descanso de la tierra prometida (v.1-10).

Evidentemente, el «descanso» aludido, que debemos cuidar mucho de no perder (cf. v.1-2), es el descanso eterno de la gloria, incoado ya acá en la tierra mediante la unión con Dios por la gracia (cf. v.9-10). A las citas de Gén 2,2 y Sal 95,8-11 hemos de aplicar lo que decíamos poco ha comentando las hechas en 1,5-14. Para el autor de la carta, ese peregrinar de los israelitas hacia el descanso de la tierra prometida sería, en la intención de Dios, «figura» de otro descanso más noble y elevado ofrecido a todos los hombres, aquel del que El mismo goza desde la creación del mundo y que ciertamente conseguiremos si permanecemos firmes en la fe en Jesucristo.

Con una especie de peroración (v.11-13), exhorta de nuevo a evitar el ejemplo de los israelitas del desierto, apresurándonos a responder a la llamada divina, pues «la palabra de Dios» es más eficaz y penetrante que una espada de dos filos, sin que haya posibilidad de eludir nuestra responsabilidad respecto a ella. La «palabra de Dios» (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ), que aquí aparece en cierto modo personificada, no es el Verbo o segunda persona de la Santísima Trinidad, conforme interpretaron algunos autores antiguos (Ambrosio, Atanasio, Cirilo Alejandrino), sino la revelación misma de Dios, manifestando a los hombres su voluntad, con promesa de premios y amenaza de castigos. Esta «palabra», en realidad, es intercambiable con Dios mismo, que es el que la pronuncia; de ahí que se comience hablando de la «palabra de Dios» (v.12) y se termine hablando de Dios mismo, como identificando la palabra con El (v.13). Las expresiones «viva, eficaz..., tajante..., penetra hasta la división de alma y espíritu... [1], coyunturas y medula..., discierne pensamientos

[1] Esta manera de hablar no supone que el autor de la carta admita la distinción sustan-

e intenciones» no pueden indicar más al vivo el poder y eficacia de la palabra que sale de la boca de Dios, que no puede volver vacía, sin conseguir su efecto, y para la cual nada hay oculto (cf. Is 55, 11; Flp 2,16; 1 Tes 1,13; 2 Tim 2,9; 1 Cor 4,5).

Jesucristo, nuestro sumo sacerdote. 4,14-16

14 Teniendo, pues, un gran Pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengámonos adheridos a la confesión [de nuestra fe]. 15 No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado. 16 Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia, a fin de recibir misericordia y hallar gracia para el oportuno auxilio.

Breve y conmovedora exhortación a la confianza. La idea fundamental es que, teniendo un tal Pontífice, Jesucristo, Hijo de Dios, que ha entrado ya en el lugar del descanso e intercede por nosotros ante el trono del Padre, no deben desanimarnos las dificultades. En este sentido, la presente perícopa es conclusión de lo que precede; así lo insinúa, además, la partícula «pues» (οὖν) del v.14. Sin embargo, no parece caber duda que el autor de la carta está pensando en ofrecer también una especie de introducción al tema que va a desarrollar a continuación, el del sacerdocio de Jesucristo. Es la conocida habilidad para las transiciones, que hemos hecho notar ya en otras ocasiones (cf. 1,4-5; 2,17-3,2).

De Cristo *sumo sacerdote* se había hablado ya anteriormente, pero como de pasada (cf. 2,17; 3,1); ahora se va a hablar de modo amplio y directo a lo largo de varios capítulos. En esta especie de introducción se le llama «gran sumo sacerdote» (ἀρχιερέα μέγαν), título de doble grandeza, y se da a entender ya desde un principio que el santuario donde ejerce su función sacerdotal medianera es el cielo, adonde subió, después de haber padecido y muerto acá en la tierra para llevar a cabo la obra redentora (v.14; cf. 1,3; 8,1-5). Se añade que, no obstante su grandeza (v.14), está lleno de compasión hacia nosotros, dispuesto a ayudarnos en todo, pues en su misma persona pasó por la prueba de nuestras debilidades, excepto la del pecado (v.15; cf. 2,17-18). La conclusión, pues, se impone: con la presencia allí de Jesucristo, acerquémonos con plena confianza al trono de Dios, el cual será para nosotros, no tribunal de justicia, sino «trono de gracia», de donde derivarán favores y ayudas para cada ocasión y circunstancia (v.16).

Tal es, en resumen, el contenido de esta perícopa. Añadamos únicamente, dada su importancia, un breve comentario a la afirmación de que Jesucristo, nuestro gran sumo sacerdote, fue «tentado

cial entre «alma» (ψυχή) y «espíritu» (πνεῦμα), términos que ya hemos explicado en otras ocasiones (cf. 1 Tes 5,23); es simplemente un modo de decir para indicar que penetra hasta lo más íntimo del ser humano, sin que haya nada que pueda escaparse a su influjo. La misma idea se expresa con la comparación siguiente: «hasta las coyunturas y la medula», que es lo más interno y sutil del compuesto corpóreo.

en todo (πεπειρασμένον κατὰ πάντα) a semejanza nuestra, fuera del pecado» (v.15). La palabra «tentación» equivale aquí prácticamente a *prueba*, que al fin de cuentas eso es la tentación: algo que pone a prueba las fuerzas y virtud del hombre (cf. Lc 22,28). Jesucristo, igual que nosotros, padeció las «tentaciones» o pruebas de cansancio, hambre, temor ante el sufrimiento, etc. (cf. Mt 4,2; Mc 14,33-39; Jn 4,6); incluso fue tentado por el diablo (cf. Lc 4,13). Sin embargo, cuando se metía de por medio el pecado, hubo una gran diferencia: la de que El no solamente no cometió pecado (cf. Jn 8,46; 2 Cor 5,21; 1 Pe 2,22; 1 Jn 3,5), sino que ni lo podía cometer, y las tentaciones en este sentido no podían provenir sino del exterior (cf. Mt 4,8-10), nunca de su interior, donde no existía esa lucha entre carne y espíritu que tantas veces a nosotros nos arrastra al pecado (cf. Gál 5, 16-25). Mas esa «impecabilidad», que le coloca aparte y por encima de nosotros, en nada disminuía su «compasión de nuestras flaquezas» (v.15); antes al contrario, más bien la hacía más elevada y pura, ya que jamás podía mezclarse ahí el egoísmo.

Requisitos de todo sumo sacerdote y su aplicación a Jesucristo. 5,1-10

**1 Pues todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor
de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios,
para ofrecer dones y sacrificios por los pecados, 2 para que
pueda compadecerse de los ignorantes y extraviados, por cuanto
él está también rodeado de flaqueza, 3 y a causa de ella debe
por sí mismo ofrecer sacrificios por los pecados, igual que por
el pueblo. 4 Y ninguno se toma por sí este honor, sino el que
es llamado por Dios, como Arón.**
**5 Y así Cristo no se exaltó a sí mismo, haciéndose pontífice,
sino el que le dijo: «Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado».
6 Como también dice en otra parte: «Tú eres sacerdote para
siempre, según el orden de Melquisedec».**
**7 El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal
oraciones y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que
era poderoso para salvarle de la muerte, fue escuchado en razón
de su piedad. 8 Y aunque era Hijo, aprendió por sus padeci-
mientos la obediencia, 9 y, perfeccionado, vino a ser para todos
los que le obedecen causa de salud eterna, 10 declarado por
Dios Pontífice según el orden de Melquisedec.**

La finalidad de esta perícopa es probar que Jesucristo es nuestro Pontífice o sumo sacerdote, cuyo título ostenta con todo derecho. El razonamiento es muy sencillo: se señalan primeramente los caracteres que todo sacerdocio debe tener para poder presentarse como legítimo y eficaz (v.1-4), haciendo luego aplicación a Jesucristo (v.5-10). Es de notar, sin embargo, que el autor de la carta, más que discurrir sobre el sacerdocio en abstracto, está con la vista puesta en el sacerdocio levítico, valiéndose de términos y nociones que eran familiares a sus lectores judíos. Con todo, no puede negarse que su descripción del sacerdocio, no obstante esa limitación de

perspectiva, contiene cierto carácter de universalidad, al menos con referencia a la humanidad actual, afectada por el pecado original.

Las cualidades exigidas a «todo pontífice» (πᾶς ἀρχιερεύς) están indicadas en los v.1-4, y podemos reducirlas a cinco: pertenecer a la humanidad, representar a ésta en las cosas que miran a Dios, ofrecer dones y sacrificios por los pecados, capacidad para compadecerse de las ignorancias y debilidades de aquellos a quienes representa, elección o llamada divina. De estas cinco condiciones, la segunda y tercera están íntimamente relacionadas, y prácticamente la tercera no es sino una aplicación de la segunda al caso concreto de los dones y sacrificios, siempre dentro de las cosas que miran a Dios y al culto que le es debido. Los términos «dones» y «sacrificios» (δῶρά τε καὶ θυσίας) eran muy usados en las prescripciones levíticas, designando generalmente el primero las oblaciones o sacrificios incruentos (cf. Lev 2,1-16; 6,7-10), y el segundo, los sacrificios cruentos (cf. Lev 3,1-5,26), aunque el primero pueda tomarse más genéricamente, incluyendo ambas clases de sacrificios (cf. 8,4; 11,4; Mt 8,4; 23,18). También las condiciones primera y cuarta están íntimamente relacionadas. Si, como representante de hombres, el sacerdote conviene que sea miembro de la sociedad que representa, y no, v.gr., un ángel, por la misma razón conviene que, aleccionado por la propia experiencia de hombre sujeto a flaquezas, esté inclinado a la misericordia y compasión con los que yerran. La última de las condiciones señaladas es la vocación o llamada divina (v.4). Sin esa llamada, inmediata o mediata, el sacerdote no podría llenar el objeto primordial del sacerdocio, que es el de ser mediador entre Dios y la humanidad, ya que, lejos de aplacar a Dios, más bien irritaría su justa ira (cf. 3,10; 16,40). Se trata de un «honor», pero de un honor lleno de responsabilidad, y nadie puede tomárselo por propia iniciativa.

Expuestas así las condiciones de «todo pontífice», viene ahora (v.5-10) la aplicación a Jesucristo. Se comienza por la última de las condiciones señaladas: *la llamada divina*. La prueba de que Jesucristo, nuestro sumo sacerdote, no se arrogó por sí mismo la dignidad del sacerdocio, sino que fue llamado a ella por Dios, la encuentra el autor de la carta (v.5-6) en dos textos de la Escritura, tomado uno de Sal 2,7 y otro de Sal 110,4. Ambos salmos son mesiánicos y, consiguientemente, ninguna dificultad ofrecen en que se haga la aplicación a Jesucristo. La dificultad está, por lo que se refiere al primero de los textos, en probar que ahí se haga referencia al *sacerdocio;* y, por lo que se refiere a entrambos textos, en determinar *a qué momento* preciso de la vida de Cristo se aluda. Trataremos de responder a estas dos cuestiones.

El texto «Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado», primero de los citados (v.5), ya fue alegado anteriormente para probar la superioridad de Cristo sobre los ángeles (cf. 1,5). También lo alega San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia para probar la resurrección de Jesucristo (cf. Act 13,33). Ahora se alega para probar el sacerdocio. La pregunta, pues, se impone: ¿qué es, en reali-

dad, lo que el salmista con esa expresión quería significar de Jesucristo? Creemos, conforme ya explicamos al comentar Act 13,33, que el salmista alude, no a la filiación natural divina del Mesías en sentido ontológico, sino a su exaltación o entronización como rey universal de las naciones. San Pablo, aplicando esas palabras a la resurrección, que fue el momento en que de manera manifiesta comenzó la exaltación pública de Jesucristo por el Padre (cf. Flp 2,9), no hace sino concretar, apoyado en la realidad, aquella exaltación anunciada en el salmo. Ese sería el sentido literal del texto. Sin embargo, ello no sería obstáculo para poder aplicarlo también al sacerdocio de Cristo, no en sentido literal histórico, sino a base de dar cierta amplitud al significado de las palabras, en cuanto que el Mesías de que se trata, cuya exaltación se canta, sabemos que estaba en realidad realzado también con la dignidad sacerdotal, conforme se afirma expresamente en Sal 110,4, cuya cita se hace a continuación (v.6). En caso de que el autor de la carta citase el texto de Sal 2,7, viendo anunciada en él la *filiación natural divina* de Cristo, la relación con su sacerdocio sería más estrecha, pues el fundamento metafísico del sacerdocio de Cristo y la medida de su excelsa dignidad radican precisamente en el hecho de que Cristo es Dios y hombre a la vez; pero será muy difícil probar que sea ése el sentido que el autor de la carta intenta dar a la cita.

Respecto a la segunda cuestión, es a saber, a qué momento preciso de la vida de Cristo aludan esas declaraciones de Dios, proclamando solemnemente su exaltación y sacerdocio, creemos que la respuesta ha de estar en consonancia con lo que acabamos de decir sobre la interpretación del texto «Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado»; es decir, que se alude también en el segundo texto al tiempo de su exaltación a partir de la resurrección. Subiendo glorioso a los cielos, Cristo es proclamado, no sólo rey universal de las naciones, sino también Pontífice, que vive allí perpetuamente para interceder por nosotros (cf. 7,25). Este sacerdocio de Cristo, perpetuo y celestial, es el que el autor de la carta quiere hacer resaltar. Ni ello significa que Cristo no fuese ya antes *sacerdote*, desde el momento mismo de la encarnación. Es el mismo caso de los títulos de «Señor» y «Mesías», que San Pedro dice haber sido dados a Cristo a partir de su resurrección y exaltación a la diestra del Padre (cf. Act 2,36), sin que ello quiera decir que no fuera ya «Señor» y «Mesías» desde un principio. En cuanto a la expresión «según el orden de Melquisedec» (v.6), ya la explicaremos más adelante, al comentar la semejanza entre el sacerdocio de Cristo y el de Melquisedec (cf. 7,1-28).

Después de aplicar a Jesucristo (v.5-6) la última de las condiciones señaladas a todo pontífice (v.4), el autor pasa a hablar de las otras condiciones (v.7-10). Sin embargo, no lo hace de modo ordenado, enumerando una tras otra, sino en forma genérica, haciendo hincapié en la coparticipación de Cristo en los sufrimientos humanos y en sus súplicas al Padre en los días de su vida mortal. Como inocente que era, no podía ofrecer sacrificios por sus propios pe-

cados [1], como tenían que hacer los sacerdotes de la ley mosaica (cf. v.3), pero podía orar al Padre con esforzado clamor y lágrimas y ofrecerle el sacrificio de su pasión, a la que se somete por la obediencia a su Padre (v.7). El conocimiento *experimental* de lo costoso de esa obediencia, que le lleva hasta la muerte de cruz (v.8), le convierte en mediador «perfecto», es decir, plenamente apto para ejercer sus funciones a nuestro favor y ser autor de nuestra salud (v.9; cf. 2,10), por lo que justamente es proclamado «Pontífice según el orden de Melquisedec» (v.10).

Así juzgamos que puede ser resumido el contenido de estos versículos. Comentemos ahora brevemente algunas expresiones más características. Primeramente, no parece caber duda que las «oraciones y súplicas con poderoso clamor y lágrimas» de los días de su vida mortal (v.7) es una alusión a la oración ferviente y angustiosa de Getsemaní (cf. Mt 26,37-44; Mc 14,33-39; Lc 22,41-44). Es cierto que los Evangelios, aunque hablan de sudor de sangre, no mencionan las lágrimas, pero tampoco las excluyen; y muy bien puede ser éste un dato recibido de la tradición. Las oraciones iban dirigidas «al que era poderoso para salvarle de la muerte», es decir, al Padre. En esto no hay dificultad. La dificultad está en lo que sigue: «fue escuchado en razón de su piedad» (εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας). ¿Qué significa esta expresión? El sentido ha sido muy discutido. Sabemos, en efecto, que Cristo pidió al Padre que, si era posible, pasase de El el cáliz de la pasión (cf. Mt 26,39); pero sabemos también que el Padre no le libró de la pasión. ¿Cómo, pues, puede decirse que «fue escuchado»? A esto responden algunos autores que el Padre no le libró de la pasión, pero le libró del *temor* de la pasión, a la que, confortado por el ángel (cf. Lc 22,43), va con decisión y valentía. En apoyo a su respuesta, en lugar de «escuchado en razón de su piedad», traducen «escuchado del temor», es decir, *(al ser librado)* del temor. Creemos, sin embargo, que para esta traducción hay que violentar bastante la frase griega. Mucho más fundada nos parece la traducción adoptada, que es, además, la más corriente entre los autores [2]. Supuesta esta traducción, nada hay ya en el texto bíblico que apoye esa interpretación, como si el objeto de la oración de Cristo hubiera sido el ser liberado del *temor* de la muerte. La solución parece estar en que la oración de Cristo, en su *totalidad*, no obstante el miedo y horror a la pasión, era de plena conformidad con la voluntad del Padre. Y esta voluntad era la de salvar al mundo con la pasión y muerte de su Hijo (cf. Jn 12,27); no librándole de la muerte temporal, pero sí arran-

[1] Advirtamos que, aunque era personalmente impecable, no por eso era extraño a los pecados de los hombres, de los cuales aparece como revestido y responsable. Las expresiones de San Pablo a este respecto no pueden ser más atrevidas: «le hizo pecado por nosotros..., haciéndose por nosotros maldición» (2 Cor 5,21; Gál 3,13).

[2] En el Nuevo Testamento, el significado ordinario de εὐλάβεια, de donde el adjetivo εὐλαβής, es el de *precaución para no pecar, respeto religioso, temor de Dios, piedad* (cf. 11,7; 12,28; Lc 2,25; Act 2,5; 8,2; 22,12). La palabra, de suyo, puede también significar *temor* o *miedo*, que es el significado que los autores arriba aludidos quieren darle en este pasaje de la carta a los Hebreos, suponiendo que la frase es elíptica: «escuchado (y liberado) del temor». Sin embargo, nada hay que aconseje esa elipsis; tanto más que en ningún otro lugar del Nuevo Testamento la palabra aparece con el significado de *temor*.

cándole a su poder (cf. Act 2,24.27) y transformando esa muerte en exaltación de gloria (cf. 2,9) y fuente de vida para los hombres (cf. 2,10; 5,9). En este sentido, Cristo «fue escuchado», y fue escuchado «en razón de su piedad», es decir, en atención a su religioso y filial respeto para con la voluntad del Padre. Es una idea parecida a la de Flp 2,8-9: «obediencia hasta la muerte..., por lo cual Dios le exaltó».

Las expresiones «aprendió por sus padecimientos» (v.8) y «perfeccionado» (v.9) ya quedan explicadas más arriba, al comentar los v.10 y 17-18 del c.2.

Dificultad de explicar este tema a los destinatarios. 5,11-14

11 Sobre lo cual tenemos mucho que decir, de díficil inteligencia, porque os habéis vuelto torpes de oídos. 12 Pues los que después de tanto tiempo debíais ser maestros, necesitáis que alguien de nuevo os enseñe los primeros rudimentos de los oráculos divinos, y os habéis vuelto tales, que tenéis necesidad de leche en vez de manjar sólido. 13 Pues todo el que se alimenta de leche no es capaz de entender la doctrina de la justicia, porque es aún niño; 14 mas el manjar sólido es para los perfectos, los que, en virtud de la costumbre, tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo.

Comienza aquí una especie de digresión de carácter exhortatorio, que continuará a lo largo de todo el capítulo sexto. Es la costumbre ya conocida (cf. 2,1-4; 3,7-4,16) de ir intercalando lo exhortatorio con lo dogmático. En este caso hay, además, una intentención especial: el autor, con mucha habilidad, va retardando el desarrollo del tema a fin de subrayar más su importancia y así preparar mejor el ánimo del lector. A este respecto es curioso observar que las mismas palabras de 5,10 se vuelven a repetir prácticamente en 6,20, como dando a entender que lo incluido entre ambos versículos es mera digresión y que el hilo de la exposición continúa en 7,1.

La presente perícopa, comienzo de la digresión, es un reproche a los destinatarios por su indolencia: los que, dado el tiempo transcurrido desde la conversión, debían ser ya maestros en la fe, necesitan que de nuevo se les enseñen los primeros rudimentos (v.11-14). De ello, de que se han vuelto «torpes de oídos», es decir, han perdido el interés por aprender, se queja el autor de la carta, y dice que eso hace muy difícil el que pueda explicarles el tema del sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedec (v.11). Es una lástima, añade, que los que ya debían alimentarse de manjar sólido, que es el destinado a los «perfectos» o espiritualmente adultos (v.14; cf. 1 Cor 2,6), tengan todavía necesidad de leche, el alimento de los niños, incapaces de entender la «doctrina de la justicia» (v.13). La imagen de «leche» y «manjar sólido» es la misma que en ocasión parecida, quejándose de los corintios, usó también San Pablo

(cf. 1 Cor 3,1-2). En cuanto a la expresión «doctrina de la justicia» (λόγος δικαιοσύνης), parece claro que prácticamente equivale a doctrina de la justicia de Dios o revelación traída por Cristo (cf. Rom 3, 21-26). Quizá en la elección de la expresión, aquí un poco llamativa, tenga su parte el nombre de Melquisedec, que es interpretado «rey de *justicia*» (cf. 7,2) y es central en estos capítulos, prefigurando a Cristo.

Plan que el autor piensa seguir. 6,1-8

1 Por lo cual, dejando a un lado las doctrinas elementales sobre Cristo, tendamos a lo perfecto, no echando de nuevo los fundamentos de la penitencia de las obras muertas y de la fe en Dios, 2 la doctrina sobre los bautismos y la imposición de las manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno. 3 Lo que toca a la perfección, eso es lo que me propongo exponer con la ayuda de Dios.

4 Porque quienes, una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, 5 gustaron lo hermoso de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero, 6 y [sin embargo] cayeron, es imposible que sean renovados otra vez a penitencia, crucificando para sí mismos al Hijo de Dios y poniéndole en ludibrio. 7 Porque la tierra, que absorbe la lluvia caída a menudo sobre ella y produce frutos de bendición para el que la cultiva, recibirá las bendiciones de Dios; 8 pero la que produce espinas y abrojos es reprobada y está próxima a ser maldita, y su fin será el fuego.

No obstante la falta de preparación en los destinatarios para temas elevados (cf. 5,11-14), el autor sigue con su propósito de tratar el tema del sacerdocio de Cristo, sin intentar volver a las explicaciones elementales propias de la primera catequesis (v.1-3); pues repetir una tal instrucción con quienes llevan ya mucho tiempo de convertidos y han gustado las experiencias cristianas, sería totalmente ineficaz (v.4-8).

Son, pues, dos las ideas fundamentales. Primeramente (v.1-3), la del tema que el autor piensa tratar: no serán las «doctrinas elementales sobre Cristo» (v.1), es a saber, *penitencia de obras muertas y fe en Dios, bautismos e imposición de las manos, resurrección de muertos y juicio eterno* (v.2); sino que, dejado todo eso de lado, se elevará a «lo perfecto» (ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα), es a saber, a una instrucción doctrinal superior, propia de los «perfectos» o espiritualmente adultos (v.1; cf. 5,14). Cierto que los destinatarios, debido a su indolencia, son todavía imperfectos y como niños (cf. 5, 11-13), pero son ya *cristianos de antiguo* (cf. 5,12), y, por lo tanto, deben tratar de asimilar el alimento propio de los adultos. Tal parece ser el sentido que debe darse a ese «por lo cual» (διό) del v.1, estableciendo la ilación de la presente perícopa con la anterior.

Es muy interesante, desde el punto de vista histórico, esa relación o catálogo de verdades de las que dice el autor que no piensa tratar (v.2), pues indirectamente se nos da a conocer cuál era el

principal contenido de la catequesis apostólica. De los seis puntos enumerados, los dos primeros *(penitencia-fe)* son de carácter dogmático-moral; los dos siguientes *(bautismos-imposición de manos)*, de carácter ritual o sacramental; los dos últimos *(resurrección-juicio)*, de carácter escatológico. Parece que las «obras muertas» (ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), expresión que se vuelve a usar poco más adelante (cf. 9,14), son las obras desprovistas de vida sobrenatural, particularmente los pecados. Hacer «penitencia» (μετάνοια) de esas obras muertas significa *cambio de modo de pensar* respecto a ellas, considerándolas como son en sí, con todas sus terribles consecuencias (cf. Rom 1,18-3,20; 7,5; Ef 2,1). Unido a esa penitencia o aspecto negativo ha de ir el lado positivo, es decir, la «fe en Dios», fundamento y raíz de la justificación o nueva vida (cf. 11,6; Rom 1,16-17). En cuanto al segundo binario (bautismos-imposición de manos), llama la atención el plural «bautismos» (v.2), pues sabemos que el bautismo cristiano es uno solo (cf. Ef 4,5). Creen algunos que se alude, dentro del único bautismo cristiano, al rito de trina inmersión, que entonces estaría en uso; pero parece mucho más probable que se aluda a las diversas lustraciones o ritos de purificación corrientes en aquella época, entre otros el bautismo de Juan (cf. Act 18,25). La catequesis primitiva necesitaba dar información de todo eso a fin de aclarar ideas (cf. Act 19,4). La «imposición de manos» debe de ser alusión a la que se hacía después del bautismo para comunicar el Espíritu Santo, primeros vestigios del sacramento de la confirmación (cf. Act 8,14-17; 19,6). No hay motivos para suponer, tratándose de una catequesis elemental, que se aluda al rito de la ordenación (cf. Act 6,6; 1 Tim 4,14). Tampoco hay por qué suponer que se trate de una ceremonia para reconciliar a los pecadores arrepentidos, de cuya existencia en aquella época no consta. Por lo que toca a la «resurrección de los muertos» y «juicio eterno», son temas ya conocidos, de que habla con frecuencia San Pablo (cf. Rom 2,16; 1 Cor 15,12-58; 1 Tes 4,14; 2 Tes 1,5-10).

La segunda idea (v.4-8) es más compleja. Parece que el autor, al mismo tiempo que indica la razón de por qué no vuelve a la catequesis elemental, trata de poner en guardia a los destinatarios contra las desastrosas consecuencias de una eventual apostasía: el apóstata es como una tierra que, en lugar de producir los frutos esperados, no produce sino espinas y abrojos, próxima a la maldición o repudio definitivo. Que tengan, pues, cuidado.

Es clásica la dificultad que, apoyados en este pasaje, hacían montanistas y novacianos contra el poder de la Iglesia para perdonar toda clase de pecados. Se afirma, en efecto, que los «una vez iluminados» (ἅπαξ φωτισθέντας) y que «han gustado el don celestial» (γευσαμένους τῆς δωρέας τῆς ἐπουρανίου) y han sido «hechos partícipes del Espíritu Santo» (μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου) y «han gustado lo hermoso de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero» (καλὸν γευσαμένους Θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος), *y luego «han caído»* (καὶ παραπεσόντας), *es «imposible que sean renovados otra vez a penitencia»* (ἀδύνατον... πάλιν ἀνα-

καινίζειν εἰς μετάνοιαν). Desde luego, está claro que ese «han caído» (v.6), en este contexto, alude concretamente al pecado de apostasía, no a cualquier clase de pecados. En este sentido, queda ya carente de base esa amplitud que daban al texto los herejes montanistas y novacianos, que incluían también otros pecados, como el homicidio y el adulterio. Pero, aun restringiéndonos al pecado de apostasía, ¿es que se niega la posibilidad de perdón? Nunca lo ha entendido así la Iglesia, que sabe haber recibido de Cristo potestad para perdonar cualquier clase de pecados, con tal que se den las condiciones necesarias de arrepentimiento (cf. Jn 20,23; Mt 16,19; 18,18). La interpretación más probable, dado el contexto, es que se aluda a imposibilidad de renovación a penitencia a base de repetir la catequesis primera que precedió al bautismo. En efecto, con los que ya una vez fueron iluminados y gustaron las dulzuras y beneficios de la nueva religión [1], si se vuelven atrás y reniegan de Cristo, todo eso sería totalmente ineficaz para renovarles nuevamente «a penitencia» (εἰς μετάνοιαν), es decir, para hacerles cambiar de modo de pensar, pues ya se les ha dado una vez y no les vale. Claro que eso no quiere decir que la imposibilidad de conversión sea absoluta, pues nada es capaz de atar las manos a la eficacia de la gracia divina (cf. Mt 19,26); se trata más bien de imposibilidad con respecto al apóstol o predicador que debe convertirles, pues no sabe de qué medios usar [2]. E incluso con respecto a Dios, que teman esos tales, pues como la tierra que debía producir frutos y sólo produce abrojos es desechada por el agricultor y en peligro de ser definitivamente abandonada, así les puede pasar a ellos. Este sería un nuevo matiz que añade la comparación (v.7-8), y que no estaba claramente en la exposición directa (v.4-6).

Palabras de esperanza y de aliento. 6,9-20

9 Aunque hablamos de este modo, sin embargo, confiamos y esperamos de vosotros, carísimos, algo mejor y más conducente a la salvación. 10 Que no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y perseverando en servirlos.

1 Es impresionante ese recuento de experiencias y dones con que es favorecido el cristiano: *iluminación*, pasando del reino de las tinieblas al de la luz (cf. Ef 5,8-14); *don celestial*, delicias y seguridades de la vida de gracia, probablemente con alusión especial a la eucaristía, que es pan bajado del cielo (cf. Jn 6,33) y del que gustamos todos (cf. 1 Cor 10,17); *participación del Espíritu Santo*, tanto en sus dones habituales (cf. Act 2,38; 8,17; Rom 5,5) como a veces en los extraordinarios (cf. 1 Cor 12,11; Gál 3,5); *hermosura de la palabra de Dios*, la buena nueva del Evangelio, con sus promesas y sus consuelos; *prodigios del siglo venidero*, serie de milagros que acompañaban la predicación del Evangelio y que afianzaban la verdad de la nueva economía (cf. 2,4), es decir, la economía «venidera» o mesiánica (cf. 2,5).

La expresión «crucificando para sí mismos al Hijo de Dios y poniéndole en ludibrio» (ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας) parece significar que los apóstatas muestran con su proceder que, en lo que está de su parte, consienten con los que le crucificaron.

2 Esta es la explicación que juzgamos más fundada. Sin embargo, es de notar que bastantes Padres, y modernamente todavía algunos autores, dan otra interpretación muy distinta: se trataría de *imposibilidad para recibir un segundo bautismo*, que para los cristianos es único y no puede repetirse. Desde luego, esto es verdad; pero nada hay en el texto que aconseje esa interpretación, ni vemos por qué el autor iba a insistir en una cosa que a buen seguro era de todos conocida.

[11] Pero deseamos que cada uno de vosotros muestre hasta el
fin la misma diligencia por el logro de la esperanza, [12] no em-
perezándoos, sino haciéndoos imitadores de los que por la fe
y la paciencia han alcanzado la herencia de las promesas.
[13] En efecto, cuando Dios hizo a Abraham la promesa, como
no tenía ninguno mayor por quien jurar, juró por sí mismo,
diciendo: [14] «Te bendeciré abundantemente, te multiplicaré
grandemente». [15] Y así, perseverando en esperar, alcanzó la
promesa. [16] Porque los hombres suelen jurar por alguno mayor,
y el juramento pone entre ellos fin a toda controversia y les sirve
de garantía. [17] Por lo cual, queriendo Dios mostrar solemne-
mente a los herederos de la promesa la inmutabilidad de su
propósito, interpuso el juramento, [18] a fin de que por dos cosas
inmutables, en las cuales es imposible que Dios mienta, tenga-
mos firme consuelo los que buscamos refugio, asiéndonos a
la esperanza que se nos ofrece. [19] La cual tenemos como segura
y firme áncora de nuestra alma, y que penetra hasta detrás del
velo, [20] adonde entró por nosotros como precursor Jesús, insti-
tuido Pontífice para siempre, según el orden de Melquisedec.

Evidentemente el autor trata de aminorar la impresión pesimista que pudieran haber producido las palabras precedentes. Dice que, no obstante haber hablado del modo que lo ha hecho, él espera de los «carísimos» destinatarios que no haya lugar para esas amenazas (v.9). El cambio de tono es manifiesto.

La razón de esa su confianza la pone en que Dios no es «injusto», y, por tanto, es seguro que no olvidará las buenas obras que han hecho y siguen haciendo, asistiendo caritativamente a los cristianos necesitados (v.10). Lo que equivale a decir que Dios, como justo premio a las buenas obras que realizan, les prestará una protección especial para que no caigan. El término «santos» con que son designados los cristianos, era corriente en la Iglesia primitiva (cf. Act 9,13; Rom 1,7; 15,25; 2 Cor 1,1; 8,4). No se concreta quiénes eran esos cristianos a los que los destinatarios de la carta ayudaban y si pertenecían o no a su misma comunidad.

Con todo, que no olviden que hay que perseverar siendo diligentes *hasta el fin*, imitando a los que, *mediante la fe y la paciencia* (διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας), consiguen alcanzar los bienes prometidos (v.11-12). Entre éstos hay que contar, de modo muy especial, al patriarca Abraham, modelo de fe perseverante y heroica (cf. v.15).

Notemos, sin embargo, que, al mencionar a Abraham (v.13), el autor no se contenta con proponerlo como modelo que hay que imitar (v.15), sino que insiste sobre todo en que la «promesa» hecha a él vale también para nosotros los cristianos, como fundamento de nuestra esperanza. Toma aquí el autor esa *promesa* en toda su amplitud mesiánica, igual que se hace en Rom 4,13-17 y Gál 3,7-29. Primeramente declara cuál fue esa promesa hecha por Dios con juramento (v.13-14; cf. Gén 22,16-17), aclarando que el juramento no podía ser sino «por sí mismo», pues Dios, al contrario de lo que sucede entre los hombres (v.16), no tiene otro mayor por quien jurar (v.13). Hace también la reflexión de que el juramento, conforme

admiten todos, es el medio moral de mayor garantía de verdad entre los hombres; una declaración *jurada* se considera incontrovertible, a causa de la santidad del ser superior que sale garante de ella (v.16). Esto supuesto, viene la aplicación: a fin de darnos absoluta certeza sobre lo que nos prometía, Dios, a su promesa ya de suyo inmutable, añadió el juramento, cosa también inmutable, con lo que, a base de dos cosas inmutables, tengamos firme consuelo nosotros, los que buscamos refugio contra las tempestades y peligros del mundo, asiéndonos a esa esperanza que se nos brinda (v.17-18).

Mediante una bella imagen, la del *áncora*, se declara más la firmeza de esa nuestra esperanza (v.19-20). Es el áncora, agarrada a la arena del fondo del mar, la que sujeta las naves para que permanezcan firmes en su sitio; igual es para nosotros, cristianos, la mencionada esperanza. La idea es la misma expresada ya en el v.18. Lo más sorprendente de esta imagen, que luego se hará muy corriente en la iconografía de las catacumbas, es que está empleada con bastante libertad: es un «áncora» tirada, no hacia abajo, sino hacia arriba, y que va a fijarse «detrás del velo» del santuario del cielo [3], donde está ejerciendo sus funciones de sacerdote Jesucristo, nuestro «Pontífice para siempre, según el orden de Melquisedec». Con este unir la esperanza del cristiano, simbolizada en el áncora, a la dignidad sacerdotal de Cristo, el autor torna a la tesis enunciada en 5,9-10.

Melquisedec, rey y sacerdote, figura profética de Cristo. 7,1-3

1 Pues este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo, que salió al encuentro de Abraham cuando volvía de derrotar a los reyes, y le bendijo, 2 a quien dio las décimas de todo, se interpreta primero rey de justicia, y luego, también, rey de Salem, es decir, rey de paz; 3 sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de sus días ni fin de su vida; asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre.

Comienza el autor a desarrollar lo que muy bien puede considerarse como tema central de la carta: superioridad del sacerdocio y del sacrificio de Cristo sobre el sacerdocio y sacrificio levíticos. La exposición ocupará casi cuatro íntegros capítulos (7,1-10,18). En la presente perícopa (7,1-3) es presentada la figura de Melquisedec, personaje que aparece como en el horizonte de la historia bíblica, entrando bruscamente en escena al encontrarse con Abraham (cf. Gén 14,17-20), y desapareciendo luego sin dejar más huellas que una alusión en Sal 110,4. Parece que todo invita a descubrir en él algo misterioso. Así lo va a hacer el autor de esta carta, relacionándolo con Cristo.

Primeramente nos ofrece los datos positivos que tenemos sobre

[3] La expresión «detrás del velo», que aquí tiene sentido figurado, está tomada de la disposición de las cosas en el santuario mosaico (cf. Ex 26,33), símbolo del santuario celeste (cf. 9,23-24).

Melquisedec: rey de Salem [1], sacerdote del Dios altísimo [2], que se encuentra con Abraham, a quien bendice y de quien recibe el diezmo de todo cuanto éste traía (v.1-2a). Es, en resumen, lo único que sabemos de él, tal como se nos cuenta en Gén 14,17-20. Estos datos positivos, bendiciendo a Abraham y recibiendo de él el diezmo de todo, los aprovechará luego el autor para probar la superioridad del sacerdocio de Melquisedec sobre el de Leví (cf. v.4-10).

De momento, sin embargo, no se fija en eso, sino en estas otras dos cosas: significado etimológico de los nombres «Melquisedec» *(= mi rey es justicia)* y «Salem» *(= paz)*, y la circunstancia de que no se indiquen antepasados ni descendientes de Melquisedec, así como tampoco nacimiento ni muerte (v.2b-3a). Evidentemente, el autor de la carta sabe muy bien que Melquisedec tuvo padres, y que nació y que murió; ni aquí trata de insinuar lo contrario [3]. Pero le interesa hacer notar el silencio de la Escritura sobre ese particular; silencio que no considera casual, sino dispuesto por Dios, para «asemejarlo» a su Hijo, del que quería que fuese tipo o figura. Así lo afirma resueltamente en la frase final, que sirve de conclusión a toda la perícopa: «*asemejado* al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre» (ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές). y es de notar que no es Jesucristo el «asemejado» a Melquisedec, sino viceversa, Melquisedec «asemejado» a Jesucristo, que es el personaje principal. El que se diga que Melquisedec «permanece sacerdote para siempre», ha de referirse a ese carácter extratemporal que presenta la narración bíblica y a su función prefigurativa de Cristo, pues la ficticia y umbrátil eternidad de Melquisedec sugiere y representa la *real* eternidad del Hijo de Dios, sin principio de días en cuanto Dios y sin fin en su sacerdocio.

Melquisedec, superior a Abraham y a Leví. 7,4-10

4 Y ved cuán grande es éste, a quien dio el patriarca Abraham
el diezmo de lo mejor del botín. 5 Los hijos de Leví que reciben
el sacerdocio tienen a su favor un precepto de la Ley, en virtud del cual pueden recibir el diezmo del pueblo, esto es, de sus hermanos, no obstante ser también ellos de la estirpe de Abra-
ham. 6 Pero aquel que no venía de Abraham recibió los diezmos de Abraham y bendijo a aquel a quien fueron hechas las pro-
mesas. 7 Ahora bien, no cabe duda que el menor es bendecido
por el mayor. 8 Y aquí son ciertamente los hombres mortales los que reciben los diezmos, pero allí uno de quien se da testi-
monio que vive. 9 Y, por decirlo así, en Abraham, el mismo

[1] Unánimemente se admite hoy que «Salem», de donde era rey Melquisedec, se identifica con Jerusalén, llamada *Uru-salim* en los documentos de El-Amarna (s.XIV a. C.). La identificación con *Salim* (cf. Jn 3,23), propuesta por San Jerónimo y algunos otros autores antiguos, ha sido abandonada.

[2] El título «Dios *altísimo*» es empleado en la Biblia para designar al verdadero Dios, tanto de los hebreos (cf. 2 Sam 22,14) como de los gentiles (cf. Núm 24,16); ese ser que es infinitamente superior a todas las cosas creadas.

[3] Es sabido que en torno a la figura de Melquisedec se formaron luego muchas leyendas, lo mismo entre los judíos que entre los cristianos. No faltaron sectas herejes que le consideraron como un ser supraterreno, manifestación sea del Logos, sea del Espíritu Santo.

Leví, que recibe los diezmos, los pagó; [10] porque aún se hallaba en la entraña de su padre cuando le salió al encuentro Melquisedec.

Presentada la persona de Melquisedec, tipo o figura de Cristo (v.1-3), se da ahora un nuevo paso en orden a probar la superioridad del sacerdocio de Cristo sobre el de la tribu de Leví en la Ley mosaica (v.4-10). El argumento, dentro de la oscuridad propia de toda alegorización, es fácil de captar: si Melquisedec bendice y recibe diezmos de Abraham, es que le es superior, y *a fortiori* superior a sus descendientes, los sacerdotes hijos de Leví.

Para el desarrollo de esta argumentación, el autor comienza poniendo por delante la grandeza de Melquisedec, a quien Abraham, no obstante ser quien era [4], le entrega el diezmo de todo (v.4). También los sacerdotes descendientes de Leví [5] recibían el diezmo de sus hermanos, a pesar de ser ellos igualmente hijos de Abraham: era un precepto de la Ley en homenaje a su dignidad sacerdotal (v.5; cf. Núm 18,20-32). Pero el caso de Melquisedec es especial, pues, sin precepto alguno de la Ley, recibe el diezmo de Abraham mismo, es decir, de aquel precisamente a quien fueron hechas las «promesas» de salud para el mundo y por quien viene toda la grandeza a Israel (v.6; cf. 6,13). Señal, pues, de que la dignidad de Melquisedec es superior a la de Abraham. A la misma conclusión nos lleva el hecho de la *bendición*, pues quien bendice es superior al bendecido (v.7). Y si es superior a Abraham, *a fortiori* es superior a Leví, descendiente suyo, virtualmente incluido en Abraham cuando daba los diezmos a Melquisedec y recibía la bendición (v.9-10).

En el v.8 se insinúa una nueva razón de la superioridad de Melquisedec sobre los sacerdotes descendientes de Leví, y es que éstos, aunque recibían diezmos, estaban sujetos a la muerte y habían de transmitir su sacerdocio de padres a hijos; en cambio Melquisedec no necesita transmitir su sacerdocio, pues, conforme a lo dicho antes (cf. v.3), «vive» para siempre.

El sacerdocio levítico, sustituido por el de Cristo. 7,11-25

[11] Si, pues, la perfección viniera por el sacerdocio levítico, ya que sobre él estribaba la Ley dada al pueblo, ¿qué necesidad había de suscitar otro sacerdote, según el orden de Melquisedec, y no denominarlo según el orden de Aarón? [12] Porque, mudado el sacerdocio, de necesidad ha de mudarse también la Ley. [13] Pues bien: aquel de quien esto se dice, pertenece a otra tribu, de la cual ninguno se consagró al altar. [14] Pues notorio es que Nuestro Señor nació de Judá, a cuya tribu nada dijo Moisés tocante al sacerdocio. [15] Y esto resulta todavía más evidente

[4] Entre los judíos era axiomática la grandeza de Abraham, y tenían como máxima gloria el ser hijos de Abraham (cf. Jn 8,33; Rom 4,1).

[5] No todos los descendientes de Leví eran sacerdotes, sino sólo los que procedían de la rama de Aarón; los otros, llamados levitas, estaban destinados a servicios subalternos del templo (cf. Ex 28,1-3; Núm 3,1-39).

si, a semejanza de Melquisedec, se levanta otro sacerdote,
[16] instituido, no según la regla de una prescripción carnal, sino según la pujanza de una vida indestructible; [17] pues de El se
da este testimonio: «Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec». [18] Con esto se anuncia la abrogación
del precedente mandato, a causa de su ineficacia e inutilidad,
[19] pues la Ley no llevó nada a la perfección, sino que fue sólo introducción a una esperanza mejor, mediante la cual nos acercamos a Dios.

[20] Y por cuanto no fue hecho sin juramento—pues aquéllos
fueron constituidos sacerdotes sin juramento, [21] mas éste lo fue
con juramento, por el que le dijo: «Juró el Señor y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre»—, [22] de tanta mejor
alianza se ha hecho fiador Jesús. [23] Y de aquéllos fueron muchos
los hechos sacerdotes, por cuanto la muerte les impidió permanecer; [24] pero éste, por cuanto permanece para siempre, tiene
un sacerdocio perpetuo. [25] Por donde puede también salvar
perfectamente a los que por El se acercan a Dios, siempre viviente para interceder por ellos.

Si hasta aquí el autor había hablado directamente de Melquisedec e indirectamente de Cristo (v.1-10), ahora comienza ya a hablar directamente de Cristo y sólo indirectamente de Melquisedec. En la presente perícopa (v.11-25) afirma, en resumen, que el sacerdocio levítico ha sido abrogado y abrogada también la Ley mosaica, estrechamente ligada a él, siendo ambos, sacerdocio y Ley, reemplazados por otro sacerdocio más perfecto, el de Cristo, y otra economía religiosa, derivada de él, de mucha más elevación y virtud santificadora. Para probar el hecho de ese cambio de sacerdocio, se da gran importancia al texto de Sal 110,4, que habla del sacerdocio de Cristo «según el orden de Melquisedec» (cf. v.11.15.17.21), con lo que queda de manifiesto la continuidad con las dos perícopas anteriores.

La primera idea que se hace resaltar es la ineficacia del sacerdocio levítico para llevar las cosas a la «perfección» (τελείωσις), pues, en caso contrario, ninguna necesidad hubiera habido de cambio de sacerdocio (v.11). Evidentemente, el término «perfección», que ya comentamos anteriormente (cf. 2,10), indica aquí plenitud en la consecución del ideal religioso, tal como nos lo ofrecerá luego el cristianismo, justificando al alma y llevándola hasta la intimidad de la unión con Dios (cf. Rom 8,3-4; Gál 3,23-25). Y si, dada su ineficacia, el sacerdocio levítico debía ser sustituido, «de necesidad había de mudarse también la Ley» (v.12), incapaz también ella de llevar nada a la «perfección» (v.19). Esta nueva afirmación, uniendo necesariamente al cambio de sacerdocio el cambio de Ley, pudiera parecer a alguno un poco extraña, pues en un pueblo o sociedad, sacerdocio y legislación son cosas muy distintas, sin que el cese de una incluya necesariamente el cese de la otra. Pero tengamos en cuenta que la nación hebrea era una sociedad *teocrática*, basada en el culto divino; y la Ley, sancionando ese culto, estaba necesariamente ligada al sacerdocio. Es lo que ya se indica en el v.11, al afirmar que la Ley dada al pueblo estribaba sobre el sacerdocio.

Pero ¿dónde consta que de hecho haya tenido lugar el cambio de sacerdocio? La cuestión no está propuesta explícitamente, pero bulle claramente en la mente del autor y a ella trata de responder con la afirmación, repetida en varias formas, de que Dios, como se nos dice en Sal 110,4, suscitó otro sacerdote, según el orden de Melquisedec, que no pertenecía a la tribu de Leví, sino a la de Judá, que no era la señalada por Moisés para las funciones sacerdotales (v.11.13.14.15.17.21.24). Esto significaba que Dios había hecho cambio de sacerdocio (cf. v.18). El nuevo sacerdote es Jesucristo (v.14.22).

De este nuevo sacerdocio se señalan las principales características, que vamos a comentar brevemente. Es un sacerdocio, no «según el orden de Aarón», sino *según el orden de Melquisedec* (v.11); poco después se dice *a semejanza de Melquisedec* (v.15). Evidentemente, en la mente del autor, ambas frases son equivalentes. Quiere, pues, decir que es un sacerdocio semejante, no al de Aarón, sino al de Melquisedec o, con frase más expresiva, tipo Melquisedec: que tiene las características del de Melquisedec (cf. v.3). Prácticamente es la misma idea que vuelve a repetirse en los v.16-17, al decir que no se recibe por carnal sucesión de padres a hijos, como el de Aarón, sino que dura eternamente en la misma persona, tal como se afirma expresamente en el salmo 110. También se dice de este nuevo sacerdocio que, mediante él, entramos en una «esperanza mejor», pudiendo «acercarnos a Dios» con esa segura confianza que nace del perdón y de sentirse plenamente reconciliados con El (v.19; cf. Rom 5,1-2; 8,14-15; Ef 2,18).

Otra característica del nuevo sacerdocio es que fue instituido por Dios «con juramento», cosa que no había sucedido con el sacerdocio levítico (v.20-21; cf. Sal 110,4). Ello significa que se trata de un sacerdocio más excelente que el de Aarón, y de que se introduce una economía religiosa más perfecta (v.22; cf. Mt 26,28), pues sólo se jura en las decisiones de mayor importancia y cuando se quiere hacer resaltar la estabilidad. Esta *estabilidad* es la que luego el autor hace notar en los v.23-24, contraponiendo la indefectible permanencia del sacerdocio de Cristo, que goza de vida indestructible, a la multiplicidad de sacerdotes levíticos, a quienes la muerte impedía permanecer en sus funciones.

Consecuencia de esa permanencia indefectible de Cristo en el ejercicio de sus funciones sacerdotales, y que ha de servirnos de gran consuelo a los cristianos, es su poder para salvar «perfectamente» [6] a cuantos lo toman por mediador para acercarse a Dios, siempre viviente para «interceder» por ellos (v.25). Santo Tomás explica esta «intercesión» perpetua de Cristo a favor nuestro en el

[6] La frase griega εἰς τὸ παντελές, que nosotros, con la generalidad de los autores modernos, hemos traducido por el adverbio *perfectamente*, otros la traducen por *para siempre*. Es el sentido en que la toma la Vulgata («in perpetuum») y las versiones coptas y siríaca; se aludiría a la salud *eterna* de la gloria. Sin embargo, preferimos la traducción de *perfectamente*, en contraposición al poder del sacerdocio levítico y de la Ley, que nada podían llevar a la «perfección» (cf. v.11.19). Cristo, al contrario, puede llevarnos hasta una salud «perfecta», es decir, íntegra y completa; salud, por lo demás, que difícilmente podría denominarse «perfecta» si no fuese *eterna*. Ambos sentidos, pues, sustancialmente coinciden.

sentido de que en el cielo está continuamente mostrando al Padre su santa humanidad, ofrecida e inmolada por nosotros, al mismo tiempo que mantiene en su alma, a vista del Padre, el deseo ardiente de nuestra salvación que siempre tuvo.

Cristo, el gran sacerdote eternamente perfecto que la humanidad necesitaba. 7,26-28

26 Tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente,
inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los
cielos; 27 que no necesita, como los pontífices, ofrecer cada
día víctimas, primero por sus propios pecados, luego por los
del pueblo, pues esto lo hizo una sola vez, ofreciéndose a sí
mismo. 28 En suma, la Ley dio el sumo sacerdocio a hombres
débiles, pero la palabra del juramento, que sucedió a la Ley,
lo dio al Hijo eternamente perfecto.

Estos versículos forman algo así como un himno en que prorrumpe la humanidad agradecida, que, por fin, ha encontrado al sumo sacerdote que necesitaba.

Se trata de presentar la figura de Cristo, nuestro gran sacerdote, enumerando compendiosamente sus principales cualidades o excelencias. Ya a los antiguos sacerdotes se exigía santidad y apartamiento de pecadores (cf. Lev 21,6-15); pero Jesucristo (v.26) superó inmensamente todo eso, siendo «santo» ya en su misma concepción (cf. Lc 1,35), «inocente» en su rectitud para con los hombres, «inmaculado» por su limpieza moral, «apartado de los pecadores», no sólo porque nunca tuvo pecado, sino porque tampoco lo podía tener (cf. 4,15), en fin, «más alto que los cielos» por su trascendencia de todo orden, que lo coloca por encima de todas las criaturas [7].

Otra excelencia de nuestro sumo sacerdote, consecuencia, en gran parte, de lo anterior, es que no necesita ofrecer «cada día» víctimas por sus propios pecados, y después por el pueblo, como hacían los pontífices de la antigua Ley [8]; pecados propios no los

[7] La expresión «más alto que los cielos» (ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος) la interpretan muchos con referencia a su ascensión a los cielos, donde se sentó a la diestra del Padre (cf. 1,3; 4,14). Incluso interpretan también en ese sentido la expresión «apartado de los pecadores» (κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν), pues fue en la ascensión al cielo cuando rompió todo contacto y quedó totalmente separado de este mundo de pecados. Sin embargo, parece que el contexto está pidiendo separación o distanciamiento en el *orden espiritual*, igual que con los adjetivos «santo, inocente, inmaculado». Con todo, eso no excluye que, particularmente en la expresión «más alto que los cielos», el autor no tenga ante la vista la escena de la ascensión, a la que daría cierto valor simbólico, considerándola como expresión sensible de la distancia entre Jesucristo, el sumo sacerdote de la nueva alianza, y los pecadores.

[8] Esta alusión que el autor hace a los pontífices (ἀρχιερεῖς) de la antigua Ley plantea una dificultad, a la que queremos aludir. En efecto, sabemos que entre los judíos se ofrecían «cada día» sacrificios, conforme estaba preceptuado en la Ley (cf. Ex 29,38-42; 1 Par 16,40; Esdr 3,3); pero estos sacrificios *cotidianos* no solía hacerlos personalmente el sumo sacerdote, sino otros sacerdotes, para lo que estaban divididos en varias clases o turnos (cf. Lc 1, 8-10). Además, tales sacrificios no se ofrecían específicamente por los pecados del sumo sacerdote, como aquí manifiesta el autor. Todo da la impresión de que el autor de la carta a los Hebreos se está refiriendo a los sacrificios que el sumo sacerdote judío debía ofrecer en el gran día del *Kippur* o Expiación, primero por los propios pecados y luego por los del pueblo (cf. 9,7; Lev 16,6-16). Pero la dificultad está en que estos sacrificios se ofrecían sólo una

tiene, y por el pueblo le bastó hacerlo «una sola vez, ofreciéndose a sí mismo» (v.27). Hay aquí una clara referencia al sacrificio de la cruz y a su eficacia inagotable, en contraste con los sacrificios del antiguo sacerdocio, continuamente repetidos, por impotentes para procurar la salud. En la nueva economía religiosa inaugurada por Cristo hay un solo sacrificio, el del Calvario, bastante por sí solo para dar la salud al mundo. Cierto que tenemos el sacrificio de la misa; pero el sacrificio de la misa, que cada día se celebra en la Iglesia, es el sacrificio mismo de la cruz, que, según mandato del mismo Jesucristo, se renueva continuamente de modo incruento y aplica a los hombres los méritos infinitos allí alcanzados.

Resumiendo y en son de triunfo, el autor hace notar (v.28) que mientras la Ley mosaica establecía como sumos sacerdotes a hombres débiles, que morían y estaban sujetos a miserias morales, la «palabra del juramento» (cf. v.20-21), que viene después de la Ley, como expresión última y definitiva del querer de Dios, constituye sumo sacerdote al «Hijo eternamente perfecto» (υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον). Nótese la oposición entre «hombres» e «Hijo», con lo que claramente se da a entender que Jesucristo no es mero hombre, es Hijo de Dios. En cuanto a la palabra «perfecto», la hemos encontrado ya anteriormente aplicada a Cristo (cf. 2,10; 5,9), y creemos que debe mantenerse el mismo sentido. Cristo sería sumo sacerdote «eternamente perfecto», en cuanto que en El se dan todas las condiciones que le hacen *plenamente apto* para desempeñar dicho oficio por siempre jamás.

El santuario celeste. 8,1-5

1 El punto culminante de lo que estamos tratando es que tenemos un Pontífice que está sentado a la diestra del trono de la Majestad en los cielos; 2 ministro del santuario y del tabernáculo verdadero, erigido por el Señor, no por el hombre. 3 Pues todo pontífice es instituido para ofrecer oblaciones y sacrificios, por lo cual es preciso que tenga algo que ofrecer. 4 Si El morara en la tierra, ni siquiera sería sacerdote, habiendo ya quienes al tenor de la Ley ofrecen oblaciones; 5 los cuales prestan servicio en lo que es imagen y sombra de las cosas celestiales, según que fue revelado a Moisés cuando se disponía a ejecutar la construcción del tabernáculo: «Mira—se le dijo—, y hazlo todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte».

A nuevo sacerdocio, nuevo santuario. Se habló antes de la superioridad de Cristo, nuestro sumo sacerdote, sobre los sacerdotes levíticos; ahora, continuando en la misma línea de comparación, se habla de la superioridad del santuario donde Cristo ejerce sus fun-

vez al año; ¿cómo, pues, explicar la expresión «cada día»? La respuesta no es fácil, y se han propuesto muchas soluciones. Lo más probable es que ese «cada día» tenga sentido genérico y venga a equivaler más o menos a *continuamente, con incesantes repeticiones.* Tanto más que los mismos sacrificios de los otros días, fuera del *Kippur*, eran como reflejo y prolongación de los del *Kippur*, los más solemnes de todos, y estaban como señalando la necesidad de repeticiones.

ciones sacerdotales, mucho más perfecto que el santuario mosaico donde la ejercían los sacerdotes levíticos. El razonamiento, en la presente perícopa (v.1-5), se reduce a lo siguiente: hay un santuario celeste, allí donde mora Dios, erigido por el mismo Señor, no por los hombres, en el que Jesucristo, nuestro Pontífice, ejerce sus funciones sacerdotales; de este santuario, que es el santuario «verdadero», no era sino «imagen y sombra» el santuario mosaico, conforme dice el mismo Dios a Moisés al mandárselo construir: «Mira, y hazlo todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte» (cf. Ex 25,40). La conclusión es evidente: el santuario donde Cristo ejerce su ministerio de sacerdote es mucho más perfecto que aquel en que lo ejercen los sacerdotes levíticos, dado que éste sólo es *imagen* y *sombra* del de Cristo.

Tal es la idea general de este pasaje en su contenido, como si dijéramos, de superficie. En cuanto al fondo, es evidente que no se trata de poner en el cielo un santuario que sirviera de modelo al de Moisés. Hay que dar en todo esto no pequeña parte a la metáfora. Sin embargo, una cosa parece claramente afirmada, y es que Cristo, subido a los cielos después de su muerte y resurrección, ejerce allí sus funciones sacerdotales a favor nuestro. No que comience entonces a ejercerlas; esto se opondría a afirmaciones claras de otros lugares (cf. 1,3; 7,27; 9,26-28; 10,14). Se trata de que el sacrificio, consumado de una vez para siempre en la cruz, se perpetúa de alguna manera en los cielos, donde Cristo sigue intercediendo en favor de los hombres (cf. 7,25). Si el autor omite hablar de la escena del Calvario, quizás sea debido a su carácter en cierta manera transitorio, prefiriendo referirse al sacrificio *permanente* del cielo. Así la contraposición con el sacerdocio levítico aparece más clara [1].

De ese metafórico santuario del cielo, donde Cristo ejerce sus funciones de sacerdote [2], era *sombra* y *figura* el santuario mosaico (v.5). En sustancia, esto quiere decir que el santuario mosaico, lo mismo que en general todo lo relativo al culto antiguo, tenía una función preanunciadora de las realidades mesiánicas. Es la misma idea que, bajo diversas formas, repite con frecuencia San Pablo (cf. 1 Cor 10,11; Gál 3,24; Col 2,17). Conforme a esa idea, el autor no tiene inconveniente en interpretar de la manera que lo hace el texto de Ex 25,40, viendo en él una alusión al metafórico santuario de los tiempos mesiánicos. Prácticamente así ha venido haciendo ya en otras citas (cf. 2,12-13; 4,3-4).

1 Algunos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría, interpretan este «santuario celeste», donde Cristo ejerce sus funciones de sacerdote, no de los cielos, sino de *la Iglesia* en general, la Jerusalén «de arriba» (cf. Gál 4,26), considerada como algo que está fuera de la esfera terrestre del mosaísmo. No vemos apoyo alguno sólido a esta interpretación.

2 Este santuario es denominado «verdadero» (ἀληθινός, v.2), como dando a entender que es el realmente auténtico y genuino, al que todos los demás deben de una u otra manera hacer referencia (cf. Jn 1,9).

La razón alegada, de por qué no puede estar en la tierra (v.4), se refiere a que Jesucristo pertenecía a la tribu de Judá, no a la de Leví (cf. 7,13-14), y Dios había instituido un sacerdocio reservado a los descendientes de Leví. No había por qué crear uno distinto. Ya había quienes ofreciesen sacrificios según la Ley.

La alianza nueva. 8,6-13

6 Pero nuestro Pontífice ha obtenido un ministerio tanto mejor
cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada
sobre mejores promesas. 7 Pues si aquella primera estuviera
exenta de defecto, no habría lugar a una segunda. 8 Sin embargo,
vituperándolos, dice: «He aquí que vendrán días, dice el Señor,
en que concertaré con la casa de Israel y con la casa de Judá
una alianza nueva, 9 no conforme a la alianza hecha con sus
padres el día en que los tomé de la mano para sacarlos de la
tierra de Egipto, puesto que ellos no permanecieron fieles a
mi alianza, y yo los menosprecié, dice el Señor. 10 Esta será la
alianza que yo haré con la casa de Israel, después de aquellos
días, dice el Señor: Imprimiré mis leyes en su mente, y en sus
corazones las escribiré, y yo seré su Dios, y ellos serán mi
pueblo. 11 Y no habrá de enseñar cada uno a su prójimo ni a
su hermano, diciendo: Conoce al Señor; porque todos me
conocerán, desde el menor hasta el mayor. 12 Porque tendré
misericordia de sus iniquidades, y de sus pecados jamás me
acordaré».

13 Al decir «una alianza nueva» declara envejecida la primera.
Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto
de desaparecer.

Sigue el autor tratando de hacer resaltar la excelencia del sacerdocio de Cristo. Y para ello se fija ahora en la alianza de que es mediador, mucho más excelente que la alianza antigua, a la que pertenecían los sacerdotes levíticos.

La primera consideración (v.6) está basada en la estrecha relación existente entre *ministerio* sacerdotal, *alianza* a la que presta servicio y *promesas* que esa alianza introduce y ratifica: a promesas «mejores», alianza «más excelente»; y a alianza más excelente, ministerio sacerdotal «mejor». No se concreta en qué sentido las promesas de la nueva alianza sean mejores que las de la antigua; sin embargo, ello se deduce claramente del texto de Jeremías citado a continuación, en que se describe esa nueva alianza (v.8-12). Se trata de promesas de bienes *sobrenaturales*, en definitiva, la «herencia eterna» (cf. 9,15), mucho más excelentes que los bienes materiales prometidos a Israel mediante la antigua alianza (cf. Dt 28,1-69). De esa alianza nueva es Cristo el *mediador* (μεσίτης), título que se le vuelve a aplicar en 9,15 y 12,24. También se lo aplica San Pablo en 1 Tim 2,5. Antes (Gál 3,19-20) lo había aplicado a Moisés respecto de la antigua alianza.

Otra razón de la superioridad de la alianza nueva sobre la antigua está en el hecho mismo de que, conforme indica el texto de Jeremías, sustituye a ésta por expresa ordenación divina, y Dios no daría de lado a una alianza perfecta para sustituirla por otra menos perfecta (v.7-12). El texto citado de Jeremías (Jer 31,31-34), uno de los más bellos de todo el Antiguo Testamento, está perfectamente elegido. Se refiere el profeta a la restauración del pueblo de Israel desterrado en Babilonia, pero sus palabras tienen alcance mesiánico. Es el

mismo caso de otro texto de Amós, citado por Santiago, y que ya comentamos en su lugar (cf. Act 15,15-18). Lo más saliente del texto de Jeremías es su afirmación de que, en la alianza o pacto nuevo, las relaciones de los hombres con Dios serán mucho más estrechas e íntimas que en la antigua (v.10-11) y no habrá ya jamás abrogación de esta alianza (v.12). Lo de que Dios imprimirá sus leyes en la «mente» y en los «corazones» de los hombres (v.10) de modo que no será necesario que nadie enseñe a «su prójimo ni a su hermano» (v.11), no ha de tomarse materialmente a la letra como si se tratase de excluir cualquier clase de magisterio externo; esto se opondría a enseñanzas claras de la misma Sagrada Escritura (cf. Mt 28,19-20; Act 15,24-29; 2 Tim 4,2; Tit 1,9). Se trata sencillamente de hacer resaltar la importancia de la gracia divina, como luz y como fuerza, y lo abundantemente que será repartida en la nueva economía; tanto, que el cristiano, más que al magisterio externo, a ella deberá agradecer su conversión y su progreso en la vida espiritual (cf. 1 Cor 3,6-7).

Como conclusión, haciendo hincapié en la palabra *nueva*, de que habla el texto de Jeremías, el autor hace notar que llamar «nueva» a la segunda alianza equivale a declarar vieja y anticuada la primera, y, por tanto, condenada a desaparecer (v.13).

El santuario y los sacrificios mosaicos, en parangón con el santuario y el sacrificio de Cristo. 9,1-14

[1] Y la primera alianza tenía su ceremonial y su santuario te-
rrestre. [2] Fue construido un tabernáculo, y en él una primera
estancia, en que estaban el candelabro y la mesa y los panes de
la proposición. Esta estancia se llamaba el Santo. [3] Después del
segundo velo, otra estancia del tabernáculo, que se llamaba el
Santo de los Santos, [4] en el que estaba el altar de oro de los
perfumes y el arca de la alianza, cubierta toda ella de oro, y en
ella un vaso de oro que contenía el maná, la vara de Arón, que
había reverdecido, y las tablas de la alianza. [5] Encima del arca
estaban los querubines de la gloria, que cubrían el propiciatorio.
De todo lo cual nada hay que decir en particular.
[6] Dispuestas así las cosas, en la primera estancia del tabernácu-
lo entran cada día los sacerdotes, desempeñando sus ministerios;
[7] pero en la segunda, una sola vez en el año entra el pontífice
solo, no sin sangre, que ofrece en expiación de sus ingorancias
y las del pueblo. [8] Quería mostrar con esto el Espíritu Santo
que aún no estaba expedito el camino del santuario, mientras
el primer tabernáculo subsistiese. [9] Era esto figura que miraba
al tiempo presente, conforme al cual se ofrecen oblaciones y sa-
crificios, que no tienen eficacia para hacer perfecto en la con-
ciencia al que ministra, [10] tratándose sólo de preceptos carnales,
sobre alimentos, bebidas y diferentes lavatorios, establecidos
hasta el tiempo de la sustitución.
[11] Pero Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros, a
través del tabernáculo mejor y más perfecto, no hecho por ma-
nos de hombres, esto es, no de esta creación, [12] entró de una
vez para siempre en el santuario, no por la sangre de los machos

cabríos y de los becerros, sino por su propia sangre, habiendo obtenido una redención eterna.
13 Porque si la sangre de los machos cabríos y de los toros y la aspersión de la ceniza de la vaca santifica a los inmundos y les da la limpieza de la carne,
14 ¡cuánto más la sangre de Cristo, que en virtud de un espíritu eterno a sí mismo se ofreció inmaculado a Dios, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo!

Dos partes perfectamente definidas tiene la presente perícopa. Se refiere la primera al santuario y a los sacrificios mosaicos, impotentes para procurar la verdadera pureza interior (v.1-10); la segunda, en contraste con la primera, se refiere a Cristo y a la eficacia infinita de su sacrificio (v.11-14).

La breve descripción del santuario mosaico con que el autor comienza su exposición (v.1-5), está apoyada en datos suministrados en diversos lugares por el mismo Pentateuco. Se trataba de un santuario que constaba, aparte del vestíbulo, de dos salas o estancias: una primera, llamada «Santo», en la que se hallaba el candelabro de los siete brazos, la mesa de los panes de la proposición y el altar de oro de los perfumes (cf. Ex 25,23-40; 30,1-10; Lev 24,5-9); y otra segunda, llamada *Santo de los Santos* o Santísimo, en que estaba el arca de la alianza, cubierta con una plancha de oro llamada propiciatorio o *kapporeth*, conteniendo restos del maná, la vara de Aarón y las tablas de la Ley (cf. Ex 16,33-34; 25,10-21; 31,18; Núm 17,25-26; Dt 10,2-5) [1]. Entre el vestíbulo y la primera estancia o *Santo* había un «velo» de separación (cf. Ex 26,36-37); otro *segundo* «velo» separaba el *Santo* del *Santísimo* (cf. Ex 26,31-33), y así lo llama el autor de la carta a los Hebreos (v.3), a pesar de que no ha hablado del *primero*. Este santuario mosaico es denominado «terrestre» (v.1), sin duda en contraposición al santuario del *cielo*, mucho más perfecto, donde ejerce sus funciones sacerdotales Jesucristo (cf. v.11-12; 8,1-5). Llama un poco la atención que se haga la referencia al santuario mosaico del desierto y no al templo de Salomón o a la última reconstrucción por Herodes, con lo que la argumentación parecería ofrecer más actualidad. Quizás ello sea debido a que, de este modo, la argumentación resulta más bíblica, con apoyo directo en el Pentateuco, pudiendo hablar también del arca de la alianza, que en el templo de Zorobabel y de Herodes ya no existía [2].

1 Llama la atención que el autor de la carta a los Hebreos ponga el altar de los perfumes, no en el Santo, como dan claramente a entender los textos del Pentateuco, sino en el Santísimo (v.4). Se han dado diversas explicaciones. Algunos autores creen que se trata sencillamente de que el autor de la carta a los Hebreos sigue una tradición litúrgica diferente. Algo parecido a lo que sucedería con algunos textos del discurso de San Esteban (cf. Act 7, 4.6.16). Otros creen que lo que se trata de indicar no es que el altar de los perfumes estuviese en el Santísimo, sino que *litúrgicamente* pertenecía al Santísimo, aunque estuviese en el Santo, pues estaba íntimamente ligado a la liturgia del día del *Kippur*, que se desarrollaba en el Santísimo (cf. Ex 30,10). Por fin, otros suponen que se trata, no del altar de los perfumes, sino del *incensario* que el sumo sacerdote tenía en la mano cuando entraba en el Santísimo en el solemne día del *Kippur* (cf. Lev 16,12). Dejamos al lector que siga la opinión que juzgue más acertada.

2 Parece que el «arca», lo más solemne del santuario mosaico, desapareció en la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en 586 a. C. Piadosas tradiciones judías retenían que había sido escondida (cf. 2 Mac 2,4-7). Sabemos que, cuando Pompeyo entró en Jerusalén en el año 63 a. C., penetró audazmente hasta el Santísimo y sólo halló *vacuam sedem et inania*

Después de la descripción del santuario, el autor indica sumariamente cuáles eran los ritos o funciones sacerdotales que se practicaban en una y otra de las dos estancias (v.6-7). Respecto de la primera estancia o Santo, dice que allí «entraban cada día los sacerdotes para desempeñar sus ministerios» (v.6); eran estos *ministerios* los de ofrecer mañana y tarde el incienso sobre el altar de los perfumes, velar para que estuvieran encendidas las lámparas del candelabro y renovar semanalmente los panes de la proposición (cf. Ex 30,7-8; Lev 24,1-8; Lc 1,8-11). En cambio, respecto de la segunda estancia, dice que no entraba más que «el sumo sacerdote, y solamente una vez en el año, no sin sangre, que ofrece en expiación de sus ignorancias y de las del pueblo» (v.7). Claramente se alude aquí a los solemnes sacrificios del día del *Kippur*, cuyo ceremonial se describe minuciosamente en Lev 16,1-34.

Viene ahora (v.8-10) la interpretación alegórica o de sentido profundo que el autor da a todos esos ritos. No fue cosa del azar el que el culto mosaico estuviera así organizado, con esa severa limitación para entrar en el Santísimo o segunda estancia del santuario; con ello quería el Espíritu Santo mostrar (v.8) que, mientras subsistiese esa primera estancia y no desapareciese el velo que cortaba celosamente el paso a la segunda, el camino al verdadero «santuario», que es el cielo (cf. v.24; 8,2), donde podremos gozar de intimidad con Dios, no estaba aún expedito. Era menester que ese velo se rasgase, como de hecho se rasgó en la muerte de Cristo (cf. Mt 27,51). Tal separación entre la primera y la segunda estancia era una «figura» (παραβολή) para el tiempo presente (v.9), es decir, una como especie de parábola en acción que estaba indicando a los judíos la imposibilidad de llegar hasta la intimidad con Dios en la antigua alianza [3]. Indirectamente les indicaba también lo imperfecto e ineficaz de sus «oblaciones y sacrificios», que no eran capaces de romper esa barrera para llegar hasta Dios, dado que no conseguían santificar interiormente (v.9); las mismas prescripciones de la Ley eran más bien «carnales», sobre alimentos y abluciones (cf. Lev 11,1-47; 15,5-31; Núm 6,2-4; 19,1-9), que no daban sino pureza legal, establecidas con carácter transitorio, en espera de ser sustituidas (v.10; cf. Gál 3,23-25).

Terminado lo relativo a los sacrificios mosaicos, el autor pasa a hablar (v.11-14) del sacrificio de Cristo. El panorama cambia totalmente. Con terminología inspirada en el santuario y sacrificios

arcana (TÁC., *Hist.* 5,9). Según la Mishna (*Joma* 5,2), en el lugar donde antes había estado el arca, existía una piedra de tres dedos de alta, sobre la que el sumo sacerdote colocaba el incensario cuando entraba allí en el solemne día del *Kippur*.

Sobre qué es lo que contenía el «arca», el autor de la carta a los Hebreos pone tres cosas: maná, vara de Aarón, tablas de la alianza (v.4). Esto se refiere a los tiempos de Moisés, pues en la época de los reyes ya sólo contenía las tablas de la Ley (cf. 1 Re 8,9). Es posible que el resto desapareciera en la agitada época de los jueces (cf. 1 Sam 4,6).

[3] En este contexto, la expresión «tiempo presente» (v.7) alude claramente a la época de la economía mosaica o de preparación, en contraste con la época mesiánica o de la «sustitución» (v.10), que suele ser denominada tiempo «futuro» (cf. 2,5; 6,5). No se trata, pues, de sentido *tipológico* en orden a la economía cristiana, sino de sentido *parabólico* en orden a los judíos de entonces, y en general a los hombres todos, sobre la naturaleza de la antigua alianza, imperfecta e ineficaz.

mosaicos, a la que ahora hay que atribuir mucho de metafórico, hace una síntesis maravillosa de la obra de Cristo, nuestro sumo sacerdote, haciendo resaltar la inmensa superioridad del valor de su sacrificio sobre los sacrificios levíticos. Se habla de bienes «futuros» (v.11), que son los bienes mesiánicos (cf. 8,6), y de tabernáculo «mejor y más perfecto» (v.11), que es el del cielo, del que el mosaico no era sino sombra y figura (cf. 8,1-5). Lo mismo que el sumo sacerdote judío, atravesando el Santo o primera estancia, entraba en el Santísimo o segunda estancia, avalado por sangre de animales (cf. v.7), así Cristo, atravesando los cielos (v.11)[4], entra en el verdadero santuario, donde mora Dios, avalado «por su propia sangre» (v.12).

Y esta entrada de Cristo no se repite cada año, como la del sumo sacerdote judío, sino que se hizo «de una vez para siempre», habiéndonos obtenido con esa sola vez una «redención eterna» (v.12). Tratando de explicar el porqué de esa «redención eterna», suficiente para salvar a todos los hombres de todos los tiempos, el autor (v.13-14) establece comparación entre la sangre de animales y la sangre de Cristo, y dice: si aquélla era capaz de santificar a los inmundos obteniéndoles una limpieza carnal, liberando de toda mancha ante la Ley, ¿no será la sangre de Cristo, inmolado por nosotros en la cruz, mucho más capaz de producir limpieza interior, llegando hasta lo más íntimo de la conciencia y purificando de todo pecado? Es el argumento que suele llamarse *de minore ad maius*. Claro que, buscando una estricta lógica, alguno podría argüir que se trata de órdenes distintos: antes, de pureza externa y legal; ahora, de pureza interior y espiritual. El argumento sería claro si también antes se tratase de pureza interior, aunque fuese sólo muy imperfectamente. Parece que el autor, más que fijarse en la distancia entre los efectos (pureza legal-pureza interior), piensa en la distancia entre las víctimas (animales irracionales-Cristo), distancia *infinita*, que hace válida su argumentación[5].

[4] Así interpretamos, siguiendo a la mayoría de los autores modernos, la expresión «a través del tabernáculo mejor y más perfecto» (διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς). Este tabernáculo, que corresponde teóricamente al Santo o primera estancia del santuario mosaico, serían los cielos en sus *regiones inferiores*, hablando al modo entonces corriente (cf. 2 Cor 12,2). Atravesando esas regiones, Cristo llega al cielo empíreo, donde mora Dios.

Algunos autores, siguiendo a San Juan Crisóstomo, creen que el término «tabernáculo» está aquí tomado como equivalente de *cuerpo* o *humanidad* de Cristo, dando a διὰ sentido de instrumentalidad. La expresión sería prácticamente sinónima de «por su sangre» (v.12). Otros, siguiendo a Cayetano, interpretan «tabernáculo» como equivalente de *Iglesia* fundada por Cristo antes de subir al cielo. Esta Iglesia sería el verdadero «Santo», que da paso para el «Santísimo», es decir, para el cielo. Creemos que todas estas interpretaciones carecen de apoyo sólido en el texto.

[5] La expresión «en virtud de un espíritu eterno» (διὰ πνεύματος αἰωνίου, v.14) no es clara. Algunos creen que es una alusión al Espíritu Santo, que movía a Cristo en sus acciones (cf. Mt 4,1; 12,28). Incluso hay códices, y también la Vulgata latina, que tiene «Espíritu Santo» en vez de «espíritu eterno». Sin embargo, parece más probable que sea una alusión a la naturaleza divina, de la cual Cristo participa, lo que da un valor infinito a su sacrificio.

En cuanto a la expresión «obras muertas» (v.14), ya la explicamos poco ha (cf. 6,1). Aquí, en este contexto, se refiere concretamente a las manchas del alma o pecados, con un significado, por tanto, más restringido que en 6,1.

La sangre de Cristo, sello de la nueva alianza. 9,15-22

[15] Por esto es el mediador de una nueva alianza, a fin de que por su muerte, para redención de las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, reciban los que han sido llamados las promesas de la herencia eterna.

[16] Porque donde hay testamento es preciso que intervenga la muerte del testador. [17] El testamento es valedero por la muerte, pues nunca el testamento es firme mientras vive el testador. [18] Por donde ni siquiera la primera alianza fue otorgada sin sangre; [19] porque Moisés, habiendo leído al pueblo todos los preceptos de la Ley, tomó la sangre de los becerros y de los machos cabríos, con agua y lana teñida de grana e hisopo, aspergió el libro y a todo el pueblo, [20] diciendo: «Esta es la sangre de la alianza que Dios ha contraído con vosotros». [21] Y el mismo tabernáculo y los vasos del culto los aspergió del mismo modo con sangre, [22] y, según la Ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre, y no hay remisión sin efusión de sangre.

Se habló antes del sacrificio de Cristo y cómo, por el derramamiento de su propia sangre, nos obtuvo una redención eterna, cosa que no habían podido hacer los sacrificios levíticos (cf. v.12-14). Ahora se añade (v.15) que, debido precisamente a ese sacrificio de su propia vida, Cristo se convierte en el *mediador* de una nueva alianza, muy superior a la antigua. De esta nueva alianza y de sus «mejores promesas» ya se habló anteriormente (cf. 8,6-13); pero aquí se insiste en un nuevo aspecto: el de su relación con la *muerte* de Cristo. Se afirma concretamente que era necesaria la muerte de Cristo para establecer la nueva alianza.

La idea queda ya suficientemente expresada en el v.15. Pero hacía falta probar esa afirmación. Es lo que se hace en los v.16-22, alegando dos razones: una de carácter general, a base de principios (v.16-17); otra de carácter histórico, a base de lo acaecido con ocasión de la primera alianza (v.18-22). La primera razón, en un primer momento, desconcierta no poco, pues se pasa de la noción de «alianza» o pacto a la noción de «testamento» o última voluntad. Ello es tanto más fácil al autor cuanto que el término griego διαθήκη puede tener el doble significado de «alianza» y de «testamento» [6]. Para que el procedimiento sea lícito sólo hace falta que, de hecho,

[6] En la versión griega de los LXX se usa con frecuencia el término διαθήκη, que corresponde al hebreo *berith*, y su sentido es el de *alianza* o *pacto*, establecido entre Dios y el pueblo de Israel (cf. Ex 19,5; Núm 25,12; Jer 31,31-33; Ez 37,26; Mal 2,4). En el uso profano, sin embargo, este término διαθήκη solía emplearse en sentido de *testamento*, es decir, disposición o última voluntad de una persona, con valor para después de su muerte; para significar pacto o alianza usaban συνθήκη, no διαθήκη.

Pues bien, de las treinta y tres veces que aparece este término en el Nuevo Testamento (de las cuales, diecisiete en la carta a los Hebreos), en la gran mayoría de los casos parece tener claramente el sentido de pacto o alianza; en otros casos, la cosa es dudosa. Por lo que se refiere a nuestro pasaje, creemos que, excepto en los v.16-17, tiene también el sentido de *alianza*, y así lo hemos traducido (v.15.18.20). El autor de la carta, jugando un poco con la palabra διαθήκη, en los v.16-17 pasa del sentido bíblico al sentido profano, cosa que puede hacer con todo derecho, pues la nueva *alianza* inaugurada por Cristo tiene también razón de *testamento*.

Sobre la cuestión del significado de διαθήκη, puede verse el casi exhaustivo artículo de L. G. da Fonseca, Διαθήκη, *foedus an testamentum?*: Biblica 8 (1927) 31-50.161-181.290-319.418-441; 9 (1928) 26-40.143-160.

la nueva alianza que Dios establecía con la humanidad fuera *también* testamento. Y eso el autor de la carta, en su argumentación de los v.16-17, lo da por supuesto. Y, en efecto, Cristo no es sólo mediador de una nueva alianza, como lo fue Moisés, sino que es «autor» y «causa» de esos bienes de la nueva alianza (cf. 2,10; 5,9), bienes de los que nosotros entramos a participar gracias precisamente a la muerte de Cristo.

En cuanto a la segunda razón (v.18-22), más que a título de prueba, parece que el autor la da a título de símbolo y confirmación. *Símbolo*, en cuanto que esa sangre, derramada para sancionar la antigua alianza, estaba como preanunciando, aunque sólo fuese tenuemente, lo que sucedería en la nueva, a la que servía de preparación; *confirmación*, en cuanto que, si incluso para una alianza tan imperfecta como la mosaica fue necesaria la efusión de sangre, ¿cuánto más no lo iba a ser para establecer la alianza nueva, mucho más perfecta? Es de notar que algunos de los detalles ceremoniales aquí mencionados (v.19-20) para la inauguración de la antigua alianza, como el degüello de machos cabríos y el empleo del hisopo, no están en la narración de Ex 24,1-8, donde se nos cuenta el hecho. Parece que el autor los tomó, bien de tradiciones orales, bien de lo que en la misma Biblia se ordenaba para otras purificaciones (cf. Lev 14,49-52; 16,15). También es de notar que esa aspersión del tabernáculo a que se alude en el v.21 no tuvo lugar cuando la inauguración de la alianza (no existía aún el tabernáculo), sino bastante más tarde (cf. Ex 40,9-11; Lev 8,10-15). La explicación de este aparente anacronismo parece ha de buscarse en que el autor quiso dar una visión sintética de la antigua alianza y de su culto, compendiándolo todo ya en la inauguración.

La afirmación final de que «no hay remisión sin efusión de sangre» (v.22), ha dado lugar a muchas discusiones. La misma Sagrada Escritura habla de remisión de pecados por la contrición y la limosna, sin hacer alusión alguna a la necesidad de sacrificios con derramamiento de sangre (cf. Tob 12,9; Ez 18,21-22; Dan 4,24; Prov 16,6). Con todo, era un hecho que en la religión mosaica casi todas las purificaciones habían de hacerse a base de derramamiento de sangre; así, para la purificación del altar (cf. Lev 8,15; 16,18-19), de los sacerdotes (cf. Lev 8,30), de los levitas (cf. Núm 8,12-15), del pueblo (cf. Lev 9,15-18), de la mujer que había dado a luz (cf. Lev 12,7), etc. Incluso en otras religiones, fuera de Israel, se daba gran importancia a los sacrificios con derramamiento de sangre. Y es que para los antiguos, principalmente entre los semitas, la sangre era la sede del alma y lo más noble que podíamos ofrecer a Dios (cf. Lev 17,11; Act 15,29). Dada, pues, esa universalidad de expiar con sangre, el autor de la carta deduce el principio general de que sin efusión de sangre no hay remisión. Por lo demás, y a ello parece que se apunta, la sentencia es absolutamente válida con vistas a la sangre de Cristo, cuya muerte se acaba de afirmar que es *necesaria* incluso para redimir de las transgresiones cometidas bajo la antigua alianza (v.15; cf. Rom 3,25; 7,13-25; Gál 3,13).

Eficacia eterna del sacrificio único de Cristo. 9,23-28

23 Era, pues, necesario que las figuras de las realidades celestes fuesen purificadas de ese modo, pero las realidades mismas celestes habían de serlo con más excelentes sacrificios; 24 que no entró Cristo en un santuario hecho por mano de hombres, figura del verdadero, sino en el mismo cielo, para comparecer ahora en la presencia de Dios a favor nuestro. 25 Ni para ofrecerse muchas veces, a la manera que el pontífice entra cada año en el santuario en sangre ajena; 26 de otra manera sería preciso que padeciera muchas veces desde la creación del mundo. Pero ahora una sola vez en la plenitud de los siglos se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo. 27 Y así como a los hombres les está establecido morir una vez, y después de esto el juicio, 28 así también Cristo, después de haberse ofrecido una sola vez para tomar sobre sí los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud.

Son ideas que, al menos en gran parte, han sido ya expresadas anteriormente. En primer lugar (v.23-24), la idea de contraponer el santuario mosaico al santuario «verdadero», que es el del cielo, donde entró Cristo para ejercer sus funciones de sacerdote (cf. 4,14; 7,25; 8,1-5; 9,11-12). Sin embargo, ahora se añade un matiz nuevo, que origina no pequeña dificultad. Se afirma, en efecto, que, si el santuario mosaico y sus ritos de culto hubieron de ser «purificados» con sangre, con mucha más razón lo habrá de ser el santuario del cielo, del que el mosaico no era sino figura. ¿Es que también en el cielo había cosas que «purificar»? Evidentemente no, al menos si tomamos esa palabra en su sentido obvio. Parece que lo que se quiere afirmar es que, para entrar en el santurario del cielo, que estaba cerrado a los hombres (cf. v.8), Cristo hubo de derramar su sangre; sin el derramamiento de esa sangre no podía comenzar el culto del santuario del cielo. El término, pues, «purificación» vendría a equivaler a consagración o inauguración; tanto más que se trata de purificación de cosas, no de personas, que son las que tienen pecados.

Otra idea es la de que Cristo bastó con que ofreciera su sacrificio una sola vez, no como el sumo sacerdote judío, que había de hacerlo cada año (v.25-26). La idea había sido ya también propuesta anteriormente (cf. v.7.12). Aquí, sin embargo, se añaden algunas consideraciones nuevas. Si por hipótesis, apunta el autor, la eficacia expiatoria del sacrificio de Cristo hubiese sido limitada, habría tenido que entregar su vida no una vez, sino tantas cuantas los pecados de la humanidad superaran esa eficacia, a comenzar desde el principio del mundo; y sabemos que Cristo sólo una vez, en la plenitud de los tiempos, se ha manifestado para abolir el pecado por su sacrificio (v.26; cf. Gál 4,4). Y tratando de recalcar todavía más que la muerte de Cristo no debía suceder más que una vez, establece la siguiente comparación: al igual que los hombres sólo mueren una vez, y después el juicio, así también Cristo sólo entregó su vida una vez, y después la segunda venida, aunque no para ser juzgado, como

los hombres, sino para juzgar (v.27-28; cf. 6,2; 1 Tes 4,16-17; 2 Tes 1,9-10). Es de notar (v.28), por lo que se refiere al pecado, el contraste entre la primera y la segunda venida de Cristo. Hablando de la primera se dice que «tomó sobre sí los pecados de todos» (cf. Rom. 8,3; 2 Cor. 5,21; Gál 3,13), mientras que, hablando de la segunda, se dice que aparecerá «sin pecado», es decir, libre ya de esa carga expiatoria por el pecado, vencidos todos los enemigos, resplandeciente de gloria, de la que hará partícipes a sus fieles (cf. Flp 3, 20-21).

Recapitulación: Superioridad del sacrificio de Cristo sobre los sacrificios levíticos. 10,1-18

**1 Pues como la Ley sólo es la sombra de los bienes futuros,
no la verdadera realidad de las cosas, en ninguna manera puede
con los sacrificios que cada año sin cesar se ofrecen, siempre los
mismos, perfeccionar a quienes los ofrecen. 2 De otro modo
cesarían de ofrecerlos, por no tener conciencia ninguna de pe-
cado los adoradores, una vez ya purificados. 3 Pero en esos sacri-
ficios cada año se hace memoria de los pecados, 4 por ser impo-
sible que la sangre de los toros y de los machos cabríos borre los
pecados. 5 Por lo cual, entrando en este mundo, dice: «No quisis-
te sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo.
6 Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste.
7 Entonces dije: He aquí que vengo—en el volumen del libro
está escrito de mí—para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad».**

**8 Habiendo dicho arriba: «Los sacrificios, las ofrendas y los
holocaustos por el pecado no los quieres, no los aceptas», siendo
todos ofrecidos según la Ley, 9 dijo entonces: «He aquí que
vengo para hacer tu voluntad». Abroga lo primero para esta-
blecer lo segundo. 10 En virtud de esta voluntad somos nosotros
santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una
sola vez.**

**11 Y mientras que todo sacerdote asiste cada día para ejercer
su ministerio y ofrecer muchas veces los mismos sacrificios, que
nunca pueden quitar los pecados; 12 éste, habiendo ofrecido un
sacrificio por los pecados, para siempre se sentó a la diestra de
Dios, 13 esperando lo que resta «hasta que sean puestos sus ene-
migos por escabel de sus pies». 14 De manera que con una sola
oblación perfeccionó para siempre a los santificados. 15 Y nos
lo certifica el Espíritu Santo, porque después de haber dicho:
16 «Esta es la alianza que contraeré con vosotros después de
aquellos días—dice el Señor—, depositando mis leyes en sus
corazones y escribiéndolas en sus mentes, [añade]: 17 y de sus
pecados e iniquidades no me acordaré más». 18 Ahora bien,
cuando están remitidos los pecados, no cabe ya oblación por el
pecado.**

Está para terminar la parte dogmática de la carta. El autor condensa en pocas líneas la doctrina ya expuesta sobre la ineficacia de los sacrificios levíticos, impotentes para santificar, que son reemplazados por el sacrificio único de Cristo, suficiente por sí solo para «perfeccionar para siempre a los santificados» (v.14).

Respecto de los sacrificios de la Antigua Ley, a la que se califica de «sombra» (cf. 8,5) de los bienes «futuros» (cf. 9,11), es afirmación básica la del v.1: no pueden «perfeccionar a quienes los ofrecen» (τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι). Se alude aquí a los solemnes sacrificios del día del *Kippur*, como claramente se da a entender con la expresión «cada año» (cf. 9,7). Poco después (v.11) se hará referencia a todos los otros sacrificios en general, y de ellos se dirá lo mismo: no pueden «quitar los pecados» (περιελεῖν ἁμαρτίας). Prueba de ello la tenemos, añade el autor, en que necesitan ser continuamente *repetidos*, lo que demuestra que no son eficaces, pues de lo contrario no habría necesidad de repetición (v.2-4). Quizás a alguno se le ocurra argüir: del hecho de la repetición no se sigue que no perdonen el pecado, pues puede tratarse de nuevos pecados, posteriores al primer sacrificio. Sin embargo, téngase en cuenta que el autor ha dejado ya suficientemente entender que un sacrificio *perfecto* debe ser capaz de expiar todos los pecados, de todos los tiempos. Un sacrificio que necesite repetirse cada año, como el del *Kippur*, está afectado de intrínseca insuficiencia, y ni siquiera los pecados del año podrá borrar realmente, sirviendo a lo más para dar cierta pureza legal y disponer los ánimos a implorar el perdón divino, el cual, caso de ser concedido, lo será en virtud del único sacrificio futuro de Cristo. Así lo ha dejado ya entender antes (cf. 9,26), y lo dirá luego más claramente (v.10.14).

A todos esos sacrificios antiguos, impotentes para santificar interiormente, sustituye el sacrificio de Cristo. De este sacrificio va a hablar ahora el autor directamente, comenzando por aplicarle (v.5-7) las palabras de Sal 40,7-9, de las que el mismo hace la exégesis (v.8-10).

Respecto a esta cita del salmo, ha habido muchos expositores, particularmente entre los antiguos, que creen tratarse de un texto directamente mesiánico. Parece, sin embargo, dado el contexto general del salmo, que es el mismo salmista quien habla, agradeciendo a Dios un beneficio recibido, y pregonando que no a los sacrificios y ofrendas, sino a la confianza en El y a la obediencia a sus preceptos debe el que Dios le haya escuchado. No se trataría, tomadas las palabras en su sentido literal histórico, de una repulsa absoluta de los sacrificios legales, entonces en vigor, y que el mismo Dios había ordenado, sino de hacer resaltar que, más que la materialidad de los sacrificios, Dios agradece la entrega al cumplimiento de su voluntad, y que de poco valen aquéllos si falta esta entrega del corazón (cf. 1 Sam 15,23; Is 1,11-17; Os 6,6; Miq 6,6-8). Con todo no tendríamos aquí sólo mera *acomodación*. Esto parece ser muy poco, dado el modo como el autor de la carta a los Hebreos cita esas palabras. Creemos que, a semejanza de lo que hemos dicho respecto de otros textos (cf. 2,6.12), también aquí la idea que expresa el salmista, sin dejar de aplicarse a él, va en la intención de Dios hasta el Mesías, primero en quien había de realizarse de modo pleno, con su entrega total a la voluntad del Padre, que le lleva hasta la oblación en la cruz. Aplicadas a Jesucristo esas palabras, conforme hace el autor

de la carta a los Hebreos, adquieren ya un valor más absoluto, de repulsa completa de los sacrificios antiguos, que quedan abrogados y sustituidos por el de Cristo (v.9-10) [1].

Insistiendo en la excelencia de ese sacrificio de Cristo, el autor vuelve a proclamar lo que ha dicho ya muchas veces, es a saber, que, al contrario que los sacrificios levíticos, es único e irreiterable (v.11-18). Una vez ofrecido el sacrificio, Cristo no necesita repetir, sino que «se sentó para siempre a la diestra de Dios», esperando en su sede de gloria la plena realización de los efectos de aquella inmolación, con la sumisión total y definitiva de todos sus enemigos (v.12-13; cf. 1,13; 1 Cor 15,22-26). Bastó una sola oblación para «perfeccionar para siempre a los santificados» (μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους), es decir, para conseguir el perdón divino y purificar interiormente a los hombres de todos los tiempos, que serán, de hecho, *individualmente* santificados conforme vayan haciendo suyos esos méritos por medio de la fe y de los sacramentos (v.14; cf. Rom 3,21-26; 6,3-11). Como prueba de que en la nueva alianza, establecida con la oblación de Cristo (cf. 9,15-17), hay verdadera remisión de los pecados, se cita nuevamente el texto de Jer 31,33-34 (cf. 8,10-12), en el que se habla de que Dios *no se acordará más* de nuestros pecados e iniquidades (v.15-17; cf. Rom 4,7-8).

A manera de colofón, viene la frase final: «Ahora bien, cuando están remitidos los pecados, no cabe ya oblación por el pecado» (v.18). Ofrecer nuevas oblaciones sería hacer una injuria a la sangre de Cristo, como si aquel sacrificio no hubiese bastado (cf. Gál 2,21). Ni esto se opone a la constante repetición en la Iglesia del sacrificio de la Misa, pues este sacrificio, como ya dijimos al comentar 7,27, no es distinto del sacrificio de la cruz, sino aquél mismo, que continuamente se renueva ante nuestra vista de modo incruento y nos aplica sus frutos.

1 No es necesario advertir que, como es usual en esta carta a los Hebreos, la cita está hecha conforme al texto de los LXX. La diferencia principal con el texto hebreo está en las palabras «me has preparado un cuerpo» (v.6), que el hebreo lee «me has dado oídos abiertos». Sustancialmente la idea no cambia, pues con ambas frases se alude a la obediencia y docilidad para secundar el querer divino. No cabe duda, sin embargo, que el texto de los LXX resultaba mucho más cómodo al autor de la carta, para poder poner esas palabras en relación con la encarnación de Jesucristo.

La frase «está escrito de mí en el volumen del libro» (ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, v.7) parece debe ser concebida como un paréntesis, con que se indica la fuente por la que el salmista conoce cuál es la voluntad divina. Esa fuente es el «volumen del libro», es decir, el libro mismo *(genitivo epexegético)*, concretamente la Sagrada Escritura (cf. 2 Re 22,13; Jer 36,2; Ez 2,9). La palabra κεφαλίς (lit. = *pequeña cabeza)* indicaría simplemente *rollo* o *volumen*, que era antiguamente la forma de los libros. No creemos que se aluda específicamente, conforme interpretan algunos, al pomo o pequeña cabeza que remataba la vara cilíndrica, en torno a la cual se envolvía el papiro o el pergamino. ¿Cuál sería el sentido?

II. EXHORTACION A LA PERSEVERANCIA. 10,19-12,29

Firme confianza de que llegaremos a la meta. 10,19-25

19 Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo,
firme confianza de entrar en el santuario 20 que El nos abrió,
como camino nuevo y vivo a través del velo, esto es, de su carne;
21 y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, 22 acer-
quémonos con sincero corazón, con plenitud de fe, purificados
los corazones de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el
agua pura. 23 Retengamos firmes la confesión de la esperanza,
pues fiel es quien hizo la promesa. 24 Miremos los unos por los
otros, para excitarnos a la caridad y a las buenas obras; 25 no
abandonando vuestra asamblea, como es costumbre de algunos,
sino exhortándoos, y tanto más cuanto que veis que se acerca
el día.

Comienza aquí la parte parenética o exhortatoria de la carta. No que antes no haya habido ya exhortaciones (cf. 2,1-4; 3,7-4,16; 6,9-12), pero era algo circunstancial y de paso, para volver en seguida a la exposición doctrinal. Ahora, en cambio, se va directamente a la exhortación.

Muy en consonancia con la doctrina expuesta, el autor comienza insistiendo en la confianza que nos debe dar el saber que tenemos de nuestra parte a Jesucristo, nuestro gran Sacerdote, que fue quien nos abrió el camino del cielo, donde nos espera (v.19-25). La terminología, lo mismo que anteriormente, sigue sindo alegórica, hablando del «santuario que El nos abrió... a través del velo» (v.19-20). Ciertamente ese «santuario» es el cielo (cf. 4,14; 8,2; 9,12.24), antes cerrado (cf. 9,8), representado figurativamente en el «Santísimo» del santuario mosaico, separado del «Santo» por un *velo*, y donde sólo podía entrar una vez al año el sumo sacerdote judío, y eso con grandes limitaciones (cf. 9,3.7). Había que acabar con ese «velo» de separación, para que pudiésemos entrar todos hasta la presencia misma de Dios; y fue Cristo quien, con el desgarro de su carne en la cruz (cf. 9,15-17), rompió ese velo (cf. 9,12; Mt 27,51), de modo que muy bien podemos decir que «velo» del santuario mosaico y «carne» de Cristo en cierto sentido se corresponden (v.20).

Esto supuesto, sabiendo que es Jesucristo quien está puesto sobre la «casa de Dios» (v.21; cf. 3,6; 7,25), acerquémonos a su trono de gracia (cf. 4,16) llenos de *fe*, sin vacilaciones de ninguna clase, reteniendo firme nuestra *esperanza* en lo que se nos ha prometido, y estimulándonos mutuamente por la *caridad* (v.22-25). Vemos que, como muchas veces en San Pablo (cf. 1 Cor 13,13; Col 1,4-5; 1 Tes 1,3), también aquí aparecen juntas las tres virtudes teologales. La expresión «lavado el cuerpo con el agua pura» (v.22) parece ser claramente una alusión al bautismo (cf. Tit 3,5). Al final hay una queja, la de que algunos entre los destinatarios, quizás por pereza, o más probablemente por miedo a los judíos, no asistían

regularmente a las reuniones o asambleas cristianas (v.25; cf. Act 2, 42; 20,7; 1 Cor 14,26). Esto podría ser para ellos un peligro, pues dejaban perder la ocasión de animarse mutuamente y de reafirmarse en la fe común. A fin de estimularles más a que se enmienden, el autor les recuerda (v.25) el hecho de que «se acerca el día», es decir, el retorno glorioso de Cristo. Esta alusión a la *parusía*, cuya fecha, sin embargo, ignoraban, es frecuente en las exhortaciones de los apóstoles (cf. Rom 13,11-14). No es claro qué quiera indicarse con ese «cuanto que *veis*». Lo más probable es que sea una alusión a las turbulencias ya existentes en Judea, que preludiaban la destrucción de Jerusalén, más o menos entremezclada para los primeros cristianos con la destrucción final del mundo (cf. Mt 24,1-44).

Peligro de apostasía. 10,26-31

26 **Porque si voluntariamente pecamos después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados,** 27 **sino un temeroso juicio, y el ardor vengativo del fuego que devora a los enemigos.** 28 **Si el que menosprecia la Ley de Moisés, sin misericordia es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos,** 29 **¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de la alianza, con la que fue santificado, e insulta al Espíritu de la gracia?** 30 **Porque conocemos al que dijo: «Mía es la venganza; yo retribuiré». Y luego: «El Señor juzgará a su pueblo».** 31 **Terrible cosa es caer en las manos del Dios vivo.**

Severa admonición a los que, deslumbrados por el judaísmo, estaban tentados a abandonar la fe. Ya se aludió a esto mismo en 6,4-8. Se ve que realmente existía el peligro, y el autor trata de prevenirlo, haciendo ver la suerte terrible que aguarda a los apóstatas.

Para quien deliberadamente rechaza «la verdad» (v.26) y «pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su alianza» e «insulta al Espíritu de la gracia» (v.29), no le queda otra perspectiva que el «juicio» y «fuego» vengador de Dios (v.27). Las frases no pueden ser más realistas y terribles. Notemos, sin embargo, que no se dice que la conversión sea imposible, pues, como ya dijimos al comentar 6,6, nada es capaz de atar las manos a la eficacia de la gracia divina. Lo que se quiere decir, en consonancia con la doctrina anteriormente expuesta, es que no hay más que un único verdadero sacrificio para la remisión de los pecados, que es el de Cristo (cf. 9,26; 10,14), y, si se rechaza ese sacrificio, «no queda otro» con que poder suplir (v.26). Que nadie crea, pues, que podrá arreglar su situación con los sacrificios de toros y machos cabríos (cf. 9,12; 10,4); sepan todos que esos sacrificios no tienen valor alguno, y, rechazado el sacrificio de Cristo, reputando por «inmunda» y sin valor religioso su sangre, con la que nos obtuvo la «redención eterna» (9,12) y sancionó la «nueva alianza» (9,15-18), no queda otra perspectiva que la del terrible «juicio» divino (v.27). Con el término «juicio» no parece que se aluda específicamente al juicio

particular de cada uno después de la muerte o al universal, al final de los tiempos, sino, en general, al juicio de Dios en sus diferentes y sucesivas manifestaciones, que culminarán en el juicio final (cf. Mt 25, 31-46).

Para poner más de relieve lo terrible de la sanción en los apóstatas, el autor (v.28-29) recurre a la comparación con la antigua alianza, y dice que si allí se castigaban tan severamente las transgresiones de la Ley (cf. Dt 17,2-6), ¿qué no cabe suponer aquí? Como prueba bíblica de que Dios se reserva el tomar venganza de los pecados, se citan (v.30) los textos de Dt 32,35-36, alegados también por San Pablo en Rom 12,19. La frase final (v.31), a modo de epifonema, no puede ser más apta para sacudir la indolencia de los destinatarios y hacerles caer en la cuenta del peligro en que se encontraban.

Recuerdo del pasado. 10,32-39

**32 Recordad los días pasados, en los cuales, después de ilu-
minados, soportasteis una grave lucha de padecimientos; 33 de
una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas
y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que
así están. 34 Pues habéis tenido compasión de los presos, y reci-
bisteis con alegría el despojo de vuestros bienes, conociendo que
teníais una hacienda mejor y perdurable. 35 No perdáis, pues,
vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. 36 Porque
tenéis necesidad de paciencia, para que, cumpliendo la volun-
tad de Dios, alcancéis la promesa. 37 Porque «aún un poco de
tiempo, y el que llega vendrá y no tardará. 38 Mi justo vivirá de
la fe, pero no se complacerá ya mi alma en el que cobarde se
oculta». 39 Pero nosotros no somos de los que se ocultan para
perdición, sino de los que perseveran fieles para ganar el alma.**

La impresión sombría de la severa admonición anterior se endulza ahora con el recuerdo del fervor de tiempos pasados. La finalidad es la misma: estimularles a que sean constantes en la fe. No hay duda, en efecto, que recordar los días del fervor es uno de los más poderosos antídotos contra la relajación.

Si, como es probable, la comunidad a la que va dirigida la carta es la comunidad cristiana de Jerusalén, o al menos íntimamente relacionada con ella, esas persecuciones e incluso pérdida de bienes a que se alude (v.32-34) serían las mencionadas en Act 8,1-3 y 12,1-4, a las que luego se añadirían sin duda otras. Se alaba a los destinatarios de lo bien que entonces se portaron, con qué fervor y valentía, sin miedo a perder los bienes, sabiendo que tenían en el cielo otros mejores y más duraderos. La expresión «después de iluminados» (v.32) alude sin duda a su conversión a la fe cristiana, cuyo momento culminante era el bautismo (cf. 6,4).

Hecho el recuerdo, les anima a que no pierdan su «confianza» (v.35), y, pues necesitan de «paciencia» (ὑπομονῆς) ante los males que les afligen para ser fieles a lo que Dios les pide (v.36), sepan que la espera hasta que retorne el Señor no será larga (v.37; cf. v.25)

y, si mantienen firme su fe, tendrán fuerza suficiente para aguantar todas las pruebas (v.38). Los dos textos citados en los v.37-38 pertenecen a Is 26,8 y Hab 2,3-4, respectivamente. Este último, citado algo libremente, lo alega también San Pablo en Rom 1,17 y Gál 3,11, a cuyos comentarios remitimos.

Con hábil y estimulante optimismo, el autor subraya al final (v.39) que él, y lo mismo supone de sus lectores, no es de los que «ocultan» o disimulan su fe, caminando hacia la perdición, sino de los que «perseveran» firmes en ella, para salvar el alma.

Encomio de la fe. 11,1-3

1 Ahora bien, la fe es garantía de lo que esperamos, prueba de lo que no vemos; 2 pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. 3 Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible.

Con ejemplos tomados de la historia, el autor va a mostrar a los destinatarios cuánta verdad sea lo que acaba de decirles de que el justo «vivirá de la fe». Todos nuestros grandes antepasados, tan alabados en la Escritura, han vivido impulsados y sostenidos por la fe.

Como preludio a ese largo recuento de personajes, modelos de fe, que va a seguir, comienza diciendo lo que es la fe, con una definición que se ha hecho clásica: «garantía (ὑπόστασις) de lo que esperamos, prueba (ἔλεγχος) de lo que no vemos» (v.1). Ya en otra ocasión, al comentar Rom 1,16-17, hablamos de la noción de fe y de su sentido complejo en las cartas paulinas. Todo lo entonces dicho conviene tenerlo ahora en cuenta. Tampoco aquí se trata de dar una definición teórica completa de la fe; se insiste únicamente en el aspecto que interesa a la finalidad que se pretende, considerándola en función de cosas o bienes aún no poseídos, pero que poseeremos. De esos bienes aún no poseídos, que «esperamos», es la fe «garantía», en cuanto que no sólo nos asegura de su existencia, sino también de su posesión, si permanecemos firmes en nuestra espera; dicho de otra manera, es «prueba» o argumento de bienes que «no vemos», respecto de los cuales sólo por la fe tenemos conocimiento cierto y seguro [1].

[1] Hemos dado a las palabras ὑπόστασις y ἔλεγχος la interpretación que nos parece más probable; pero debemos advertir que su significado exacto es muy discutido.

En cuanto a ὑπόστασις (lit. = *sub-stantia* o lo *que está debajo*), su sentido primordial y obvio es el de *fundamento, apoyo, sostén.* Es el que nosotros le hemos dado. Pero, derivado de ese primer significado, aparece a veces el de *realidad* o *consistencia*, que es el que aquí prefieren algunos autores. La fe sería «realidad» o consistencia de lo que esperamos, en cuanto que, a lo que todavía no existe históricamente, v.gr., mi resurrección gloriosa, le da realidad y consistencia en mi espíritu, de modo que ya está ejerciendo influjo en mi vida de creyente. Otros prefieren el sentido de «convicción» o persuasión, con que también a veces aparece la palabra ὑπόστασις (cf. 3,14), y que deriva asimismo de aquel que dijimos primordial, de *fundamento* o *sostén.*

Por lo que se refiere a ἔλεγχος, su sentido obvio y normal es el de *prueba* o *argumento*, que es el que nosotros le hemos dado. Algunos autores, sin embargo, traducen por «convicción», pensando no en el medio o acción de convencer, sino en el convencimiento formal. No vemos razón para esta traducción.

Esa fe, llevada a la vida práctica, es lo que ha acreditado, ante Dios y ante el mundo, a los grandes hombres del Antiguo Testamento (v.2). Ahora basta al autor esa afirmación *genérica;* luego (v.4-40) se darán nombres. También es por la fe, mediante el testimonio de la Escritura, como sabemos que el mundo fue creado en virtud del mandato divino, de suerte que «de lo invisible resultase lo visible» (v.3). En estas últimas palabras ven algunos una alusión no precisamente a que el mundo fuera creado de la nada, sino a que, antes de la creación, existían ya en Dios, de quien todo procede, las realidades que luego habían de ser visibles. Si esto es así, tendríamos aquí una de las pruebas más claras del *filonismo* de la carta.

Los justos de la edad primitiva. 11,4-7

4 Por la fe, Abel ofreció a Dios sacrificios más excelentes que
Caín y por ellos fue declarado justo, dando Dios testimonio
a sus ofrendas; y por ella habla aun después de muerto. 5 Por la
fe fue trasladado Henoc, sin pasar por la muerte, y no fue hallado,
porque Dios le trasladó. Pero antes de ser trasladado recibió
el testimonio de haber agradado a Dios, 6 cosa que sin la fe es
imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que
existe y que es remunerador de los que le buscan.
7 Por la fe, Noé, avisado por divina revelación de lo que aún
no se veía, movido de temor, fabricó el arca para salvación de
su casa; y por aquella misma fe condenó al mundo, haciéndose
heredero de la justicia según la fe.

Se habla aquí (v.4-7) de tres santos personajes, en los mismos albores de la humanidad, que, con su conducta, mostraron gran fe en la palabra de Dios, no obstante las persecuciones y afrentas: Abel (cf. Gén 4,2-10), Henoc (cf. Gén 5,21-24; Ecli 44,16), Noé (cf. Gén 6,9-8,19).

La frase, respecto de Abel, de que por la fe «habla aun después de muerto» (v.4) se refiere a su sangre derramada por Caín, la cual, según testimonio de la misma Escritura (Gén 4,10), seguía clamando a Dios venganza (cf. 12,24). En cuanto al «traslado» de Henoc (v.5), no tenemos más datos ciertos que las frases lacónicas, no fáciles de interpretar, de la Sagrada Escritura [2]. Por lo que toca a Noé, se dice que «condenó al mundo» con su fe (v.7), en cuanto que, con su conducta, creyendo a la palabra de Dios, ponía de manifiesto la perversidad de los que no creían (cf. Sab 4,16). Y esta fe en Dios tenía lugar cuando «aún no se veía» (v.7), es decir, cuando aún no aparecían indicios del futuro diluvio. Ello le hizo here-

[2] En torno a este personaje se tejieron luego muchas leyendas, de que tenemos claro testimonio en los libros apócrifos, existiendo incluso uno que lleva el nombre de Henoc. Algo parecido sucedió con Elías, de quien también afirma la Sagrada Escritura que fue trasladado al cielo (cf. 2 Re 2,11). Ha sido una creencia muy extendida la de que ambos, que no han muerto, han de volver antes de la manifestación mesiánica al fin del mundo. Sin embargo, tengamos en cuenta las palabras del divino Maestro: «En verdad os digo que Elías ha venido ya, y no le reconocieron, antes hicieron con él lo que quisieron... Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan el Bautista» (Mt 17,12-13).

dero de la «justicia según la fe» (v.7), frase que ya quedó explicada al comentar Rom 4,3 y 9,32.

En el v.6, con ocasión de la conducta de Henoc, el autor enuncia un principio de gran importancia doctrinal: para ser salvos, es necesario creer «que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan». En efecto, para quien no crea en la existencia de Dios, la vida religiosa no tiene base; y sin creer en que recompensará, no tiene objeto, pues, como comenta Santo Tomás, «nadie iría a Dios si no esperase recibir de El alguna recompensa». El Dios en quien hay que creer es el Dios personal y de naturaleza invisible, tal como se ha revelado (cf. Jn 1,18; Mt 6,4-6; Rom 1,20).

Los patriarcas. 11,8-22

8 Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde
iba. 9 Por la fe moró en la tierra de sus promesas como en tierra
extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob,
coherederos de la misma promesa. 10 Porque esperaba él ciudad
asentada sobre firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor
sería Dios. 11 Por la fe la misma Sara recibió el vigor, principio
de una descendencia, y esto fuera ya de la edad propicia, por
cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido. 12 Y por
eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las riberas del mar.

13 En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, 14 pues los que tales cosas dicen dan bien
a entender que buscan la patria. 15 Que si se acordaran de aquélla de donde habían salido, tiempo tuvieron para volverse a ella.
16 Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad.

17 Por la fe ofreció Abraham a Isaac cuando fue puesto a prueba, y ofreció a su unigénito, el que había recibido las promesas, 18 y de quien se había dicho: «Por Isaac tendrás tu des-
cendencia»; 19 pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle. Por eso le recuperó también en figura.

20 Por la fe dio Isaac las bendiciones de los bienes futuros a
Jacob y a Esaú. 21 Por la fe, Jacob, moribundo, bendijo a cada uno de los hijos de José, apoyándose en la extremidad de su
báculo. 22 Por la fe, José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel y dio órdenes acerca de sus huesos.

Entre los patriarcas ocupa un lugar del todo singular Abraham, y de él se habla aquí de modo especial, al que se unen los nombres de Sara, su mujer, y los de Isaac, Jacob y José (v.8-22; cf. Gén 11, 27-50,26).

Por lo que respecta a Abraham, se alaba su fe en tres momentos sobre todo de su vida: al abandonar su patria para ir a morar en tierra extraña (v.8-10), al recibir junto con Sara el anuncio de que tendrían un hijo (v.11-12), al exigírsele que inmolase a ese hijo

(v.17-19). Tocante a Isaac, se alaba su fe en las promesas de Dios cuando, ya moribundo, bendice a sus hijos (v.20; cf. Gén 27,1-40); igual se hace respecto de Jacob, bendiciendo a los hijos de José (v.21; cf. Gén 48,1-20). Por lo que toca a José, resplandece claramente esa misma fe en sus disposiciones finales poco antes de morir (v.22; cf. Gén 50,24-25).

De todos ellos, en reflexión de conjunto, se dice que «murieron sin recibir las promesas, pero viéndolas de lejos y saludándolas» (v.13). Esas promesas, lo mismo por lo que se refería a la posesión material de la tierra de Canán que por lo que se refería a la salud mesiánica, se cumplirían sólo muchos años más tarde; sin embargo, su fe no viene a menos, sino que de lejos las ven cumplidas en sus descendientes y se alegran (cf. Jn 8,56). Vemos que en estas reflexiones del autor de la carta (v.13-16) la realidad histórica se funde con la alegoría, y las expresiones «peregrinos sobre la tierra» (v.13; cf. Gén 23,4) y «patria» (v.14-16; cf. Gén 12,1), tanto y más que a regiones de aquí abajo, se refieren al mundo en contraposición al cielo. Igual hay que decir del v.10, contraponiendo las *tiendas*, faltas de cimientos, a la *ciudad* de que Dios es arquitecto, que no es otra que la Jerusalén celestial (cf. v.16; 12,22; 13,14).

Añadamos, finalmente, algunas consideraciones sobre una frase (v.19) que resulta un poco oscura: «Por eso le recuperó también en figura» (ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο). ¿Qué quiere decir esto? La primera parte de la frase no parece ofrecer dificultad. Se afirma de Abraham que, precisamente por esa su fe heroica, pensando que Dios tenía medios para cumplir su promesa aunque fuera volviendo a resucitar a Isaac, recupera vivo a éste, no permitiendo Dios que fuese sacrificado, y siendo sustituido por un carnero (cf. Gén 22,12-13). Pero ¿qué significa *también en figura?* Creemos que, dada la tendencia al simbolismo en el autor de la carta, la respuesta no tiene duda. Sería el mismo caso que en 9,9, donde el autor ve también una «figura» (παραβολή) en el *velo* del santuario mosaico que separaba el Santo del Santísimo. Se trata de una especie de *parábola en acción* para indicar algo distinto de lo que materialmente se ve. En el caso del *velo* ya quedó explicado cuál sea ese «algo»; el contexto inmediato lo indica con bastante claridad. Aquí, por el contrario, el contexto no indica nada, y está sólo la simple afirmación de que Abraham recuperó a Isaac *también en figura.* La tradición exegética, sin embargo, ya desde los Padres, ha sido constante, viendo ahí una *figura* de lo que había de suceder con Cristo, el «primogénito de entre los muertos» (cf. 1 Cor 15,20; Col 1,18), a cuyo sacrificio seguiría la inmediata resurrección. Creemos que esta explicación, no obstante que el autor de la carta no precisa nada al respecto, está muy fundada. Todo el conjunto de la carta, orientada hacia Cristo y su obra redentora, la está pidiendo [3].

[3] Ultimamente, algunos autores, muy pocos, han preferido otra interpretación. Dan a παραβολή el sentido de *aventura* o *peligro*, que de suyo parece que puede también tener (cf. παράβολος = audaz, temerario), y se diría simplemente que Abraham recuperó a Isaac

Moisés. 11,23-29

[23] Por la fe, Moisés, recién nacido, fue ocultado durante tres meses por sus padres, que, viendo al niño tan hermoso, no se dejaron amedrentar por el decreto del rey. [24] Por la fe, Moisés, llegado ya a la madurez, rehusó ser llamado hijo de la hija de Faraón, [25] prefiriendo ser afligido con el pueblo de Dios a disfrutar de las ventajas pasajeras del pecado, [26] teniendo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo, porque ponía los ojos en la recompensa.

[27] Por la fe abandonó el Egipto sin miedo a las iras del rey, pues, como si viera al Invisible, perseveró firme en su propósito. [28] Por la fe celebró la Pascua y la aspersión de la sangre, para que el exterminador no tocase a los primogénitos de Israel. [29] Por la fe atravesaron el mar Rojo, como por tierra seca, mas probando a pasar los egipcios, fueron sumergidos.

En este recuento de hombres ilustres por su fe no podía faltar Moisés, el gran caudillo de Israel.

Se alude primeramente (v.23-24) a los hechos de su primera juventud, narrados en Ex 2,1-15. El autor hace luego una reflexión sobre esos hechos, haciendo resaltar la gran fe de Moisés (v.25-26). La frase «oprobio de Cristo» (τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ), aplicada a Moisés (v.26), resulta oscura. ¿Qué se pretende decir? Parece que aquí, lo mismo que antes, al hablar de los patriarcas (v.13-16), se funden juntamente realidad histórica y alegoría. Históricamente, Moisés prefiere ser afligido con el pueblo de Israel a las ventajas de vivir en la corte de Egipto, corte *de pecado* (v.25), y más para Moisés, que debía de tener ya conciencia más o menos vaga de que Dios tenía especiales designios sobre él. Mas ese *pueblo de Israel*, al que Moisés liga su suerte, es considerado por el autor de la carta como *figura* o tipo de Cristo, cosa, por lo demás, que encontramos también en otros lugares de la Escritura (cf. Mt 2,15 = Os 11,1). Eso supuesto, la frase «oprobio de Cristo» tiene por base histórica el oprobio del pueblo de Israel (cf. v.25), pero está haciendo referencia a Jesucristo (cf. 13,13), de cuya misión salvadora participaba en cierto modo el pueblo de Israel (cf. Dt 7,6; Sal 33,12). También la frase «ponía los ojos en la recompensa» (v.26) tiene mezcla de realidad histórica y de alegoría, aludiendo no tanto a la posesión de la tierra de Canán cuanto a la consecución de la salud mesiánica.

Finalmente, los v.27-29 aluden a otros hechos de Moisés, convertido ya en caudillo del pueblo, y que se narran minuciosamente en Ex 2,15-14,31. La frase «como si viera al Invisible» (v.27) se refiere a Dios, que es invisible (cf. Jn 1,18; Col 1,15), del cual, sin embargo, sentía Moisés su presencia mediante la fe, *como si le viese.*

«también en aquel extremo peligro». Esta opinión, más ingeniosa que fundada, probablemente hubiera caído pronto en el olvido a no haber sido recogida en su *Lexicon* por el P. ZORELL, v. παραβολή.

Los jueces y los profetas. 11,30-40

30 Por la fe cayeron los muros de Jericó, después de haber sido rodeados siete días. 31 Por la fe, Rahab, la meretriz, no pereció con los incrédulos, por haber acogido benévolamente a los espías.

32 ¿Y qué más diré? Porque me faltaría el tiempo para hablar de Gedeón, de Barac, de Sansón, de Jefté, de David, de Samuel y de los profetas, 33 los cuales por la fe subyugaron reinos, ejercieron la justicia, alcanzaron promesas, obstruyeron la boca de los leones, 34 extinguieron la violencia del fuego, escaparon al filo de la espada, convalecieron de la enfermedad, se hicieron fuertes en la guerra, desbarataron los campamentos de los extranjeros. 35 Las mujeres recibieron sus muertos resucitados; otros fueron sometidos a tormento, rehusando la liberación por alcanzar una resurrección mejor; 36 otros soportaron irrisiones y azotes, aún más, cadenas y cárceles; 37 fueron apedreados, tentados, aserrados, murieron al filo de la espada, anduvieron errantes, cubiertos de pieles de oveja y de cabra, necesitados, atribulados, maltratados; 38 aquellos de quienes no era digno el mundo, perdidos por los desiertos y por los montes, por las cavernas y por las grietas de la tierra.

39 Y todos éstos, con ser recomendables por su fe, no alcanzaron la promesa, 40 habiendo Dios previsto algo mejor sobre nosotros, para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección.

Tenemos aquí una amplia visión sintética de un larguísimo período de la historia de Israel. En realidad se abarca toda la historia de Israel, desde que comenzó a ser *pueblo*.

Las primeras alusiones (v.30-31) se refieren a personajes y hechos acaecidos bajo Josué en la conquista de la tierra de Canán (cf. Jos 2,1-21; 6,1-25). Luego, valiéndose de una figura retórica corriente, el autor advierte que no puede seguir por ese camino, pues la enumeración se haría interminable (v.32); por eso, después de dar algunos nombres (v.32), prefiere mencionar hechos (v.33-38), dando por supuesto que los destinatarios, familiarizados con la historia de Israel, sabían a qué nombres aplicarlos. Para nosotros no siempre es fácil hacer esa aplicación; cosa, por lo demás, que no tiene trascendencia alguna en el orden doctrinal. En algunos casos, la aplicación es clara: liberación de los leones (Daniel), del fuego (los tres jóvenes de Babilonia), de la enfermedad (Ezequías), etc. Lo de «aserrados» (v.37) parece que se refiere a Isaías, suplicio que le habría infligido el rey Manasés, según tradición muy extendida entre los judíos, y que se recoge también en el *Martirologio romano* (6 de julio).

En los v.39-40, el autor hace una reflexión final de gran importancia: no obstante tantos méritos, todos esos personajes, modelos de fe, no alcanzaron «la promesa», y hubieron de esperar para entrar en el cielo a que Cristo, con su muerte y resurrección, abriera el camino (cf. 2,10; 9,8.15; 10,19-20; 1 Pe 3,19). *Conclusión indirec-*

ta: ¡Cuánto debemos agradecer nosotros, cristianos, el haber nacido en la plenitud de los tiempos, sin necesidad de tener que esperar tanto, y qué gran pecado el de los apóstatas!

El ejemplo de Cristo. 12,1-3

**[1] Teniendo, pues, nosotros tal nube de testigos que nos en-
vuelve, arrojemos todo peso y el pecado que nos asedia, y por la
paciencia corramos el combate que se nos ofrece, [2] puestos los
ojos en el autor y perfeccionador de nuestra fe, Jesús; el cual, por
el gozo que se le proponía, soportó la cruz sin hacer caso de la
ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios. [3] Traed,
pues, a vuestra consideración al que soportó tal contradicción
de los pecadores contra sí mismo, para que no decaigáis de
ánimo rendidos por la fatiga.**

Los ejemplos anteriormente propuestos, de tantos y tantos justos del Antiguo Testamento, eran aleccionadores; pero faltaba el ejemplo principal, el de Cristo mismo.

El autor presenta este ejemplo de Cristo valiéndose de una metáfora tomada de los juegos públicos, a los que tan aficionada era la sociedad greco-romana de entonces. Imagina que se hallan, él y los destinatarios, en la arena de un anfiteatro en el momento de iniciar la carrera para conseguir un premio. Allí, en las gradas de ese anfiteatro, está toda una «nube de testigos» contemplando su esfuerzo: son esos antepasados, modelos de fe, que acaba de mencionar (v.1). Como los corredores, añade el autor, también nosotros debemos desprendernos de todo estorbo y del «pecado que nos asedia» (v.1), puestos los ojos en la meta, Jesucristo, el «autor y perfeccionador» de nuestra fe (v.2; cf. 2,10), modelo que no debemos nunca perder de vista, a fin de no decaer «rendidos por la fatiga» (v.3).

No es claro a qué se aluda concretamente con las palabras «pecado que nos asedia» (τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν). Es probable, dado el contexto, que sea una alusión al pecado de apostasía, peligro que se viene combatiendo a partir de 10,26. Tampoco es clara la expresión «por el gozo que se le proponía» (ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς), que otros traducen «*en vez del* gozo que se le proponía». Conforme a la primera interpretación, que es la seguida en nuestra traducción, ἀντί equivale a *por razón de* o *en vista de,* y la idea vendría a ser la misma expresada ya por San Pablo en Flp 2,8-9, es a saber, que la pasión era camino para la glorificación; en cambio, según la segunda interpretación, se aludiría a que Cristo, *en vez de* una vida cómoda y tranquila que hubiera podido elegir, renunció a ello y se abrazó con la cruz. Nos parece más fundada la primera interpretación.

Pedagogía divina. 12,4-13

4 Aún no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha con-
tra el pecado, 5 y os habéis ya olvidado de la exhortación que
a vosotros como a hijos se dirige: «Hijo mío, no menosprecies la
corrección del Señor y no desmayes reprendido por El; 6 porque
el Señor, a quien ama le reprende, y azota a todo el que recibe
por hijo». 7 Soportad la corrección. Como con hijos se porta
Dios con vosotros. ¿Pues qué hijo hay a quien su padre no
corrija? 8 Pero si no os alcanzase la corrección de la cual todos
han participado, argumento sería de que erais bastardos y no
legítimos. 9 Por otra parte, hemos tenido a nuestros padres car-
nales que nos corregían y nosotros los respetábamos; ¿no hemos
de someternos mucho más al Padre de los espíritus para alcanzar
la vida? 10 En efecto, aquéllos, según bien les parecía, nos corre-
gían para proporcionarnos una felicidad de pocos días; pero
éste, mirando a nuestro provecho, nos corrige, para hacernos
participantes de su santidad. 11 Ninguna corrección parece por
el momento agradable, sino dolorosa; pero al fin ofrece frutos
apacibles de justicia a los ejercitados por ella.
12 Por lo cual, enderezad las manos caídas y las rodillas debili-
tadas, 13 y enderezad vuestros pasos, para que los cojos no se
salgan del camino, antes bien sean curados.

Que no se extrañen los destinatarios de la carta de las pruebas por que están pasando; es una señal de que Dios les quiere. Tal es, en sustancia, la idea central de esta perícopa.

El autor comienza poniéndoles por delante que todavía no han llegado las cosas hasta el derramamiento de sangre (v.12), como sucedió con sus antepasados (cf. 10,32-34; 13,7). Por lo demás, que tengan en cuenta que el Señor, conforme dice la Escritura, reprende y azota a los que ama (cf. Prov 3,11-12), de modo que las pruebas de esta vida forman parte de la pedagogía paternal de Dios (v.5-8; cf. Job 5,17; 33,19; Sal 94,12; Ecli 23,2). Lo que, siendo niños, han hecho nuestros padres con nosotros, en orden a la educación, eso hace Dios y de modo mucho más perfecto (v.9-10). Ni despreciemos la corrección porque sea amarga, pues eso es momentáneo, mientras que los frutos son apacibles y duraderos (v.11).

Como exhortación final, el autor recomienda que hay que desterrar los decaimientos y flojedades, los propios y los de los demás, procurando que todos vayan por el recto camino (v.12-13; cf. Is 32,3; Prov 4,26).

Fidelidad a las exigencias de la nueva alianza. 12,14-29

14 Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie
verá a Dios; 15 mirando bien que ninguno sea privado de la
gracia de Dios, que ninguna raíz amarga, brotando, la impida
y corrompa la fe e inficione a muchos. 16 Mirad que ninguno
incurra en fornicación, impureza o impiedad, como Esaú, que
vendió su primogenitura por una comida. 17 Bien sabéis cómo

queriendo después heredar la bendición fue desechado y no halló lugar de penitencia, aunque con lágrimas lo buscó.
18 Que no os habéis allegado al monte tangible, al fuego en-
cendido, al torbellino, a la oscuridad, a la tormenta, 19 al sonido
de la trompeta y a la voz de las palabras, que quienes las oyeron
rogaron que no se les hablase más; 20 porque no podían oírla
sin temor. Si un animal tocaba al monte, había de ser apedreado.
21 Y tan terrible era la aparición, que Moisés dijo: «Estoy aterra-
do y tembloroso». 22 Pero vosotros os habéis allegado al monte
de Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las
miríadas de ángeles, a la asamblea, 23 a la congregación de los
primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, Juez
de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, 24 y al Mediador
de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que ha-
bla mejor que la de Abel.
25 Mirad que no recuséis al que habla, porque si aquéllos,
recusando al que en la tierra les hablaba, no escaparon al castigo,
mucho menos nosotros, si desechamos al que desde el cielo nos
habla, 26 cuya voz entonces estremecía la tierra y ahora hace
esta promesa: «Todavía una vez, yo conmoveré no sólo la tierra,
sino también el cielo». 27 Este «todavía una vez» muestra el
cambio de las cosas movibles, por razón de haberse ya cumplido,
a fin de que permaneciesen las no conmovibles. 28 Por lo cual,
ya que recibimos el reino inconmovible, guardemos la gracia,
por la cual serviremos agradablemente a Dios con temor y re-
verencia, 29 porque mostró Dios ser un fuego devorador.

Una serie de recomendaciones, insistiendo en determinadas virtudes cristianas, inicia esta perícopa (v.14-17). Lo de que, sin santidad, «nadie verá a Dios» (v.14), no es más que repetir lo que ya había dicho Jesucristo en las bienaventuranzas (cf. Mt 5,8). Que los destinatarios se preocupen mucho de que ninguno sea privado de la «gracia de Dios» y de no poner en peligro la fe del hermano con el vicio del mal ejemplo (v.15; cf. Dt 29,17; 1 Cor 5,6). Cuiden no les pase como a Esaú, quien, por el goce de un pequeño bien temporal, renunció a su derecho de primogenitura, que le constituía heredero de las promesas mesiánicas (v.16-17; cf. Gén 25,27-34; 27,30-40).

Hechas esas advertencias, da la razón general del porqué de la exigencia de esa santidad y esmerada vigilancia en la vida del cristiano: *la excelencia de la nueva alianza,* a la que pertenecemos (v.18-29). Mientras que la Ley mosaica fue dada por Dios con un despliegue pavoroso de fuerzas, como para significar que era Ley de temor (v.18-21; cf. Ex 19,12-24; Dt 9,19), para la promulgación de la ley cristiana, en cambio, que es ley de amor, todo ha sido luz, armonía y perdón (v.22-24; cf. Rom 8,15). Las expresiones *monte de Sión, ciudad de Dios, Jerusalén celestial,* etc., prácticamente significan lo mismo: la nueva economía, realizada en la Iglesia. Es discutido cómo haya de entenderse aquí la palabra «primogénitos» (v.23). Entre las muchas opiniones que se han propuesto, indicamos dos: *los ángeles,* llamados a constituir los primeros la corte de Dios y de Cristo en la Jerusalén celestial; *los cristianos en general,* pues en

realidad todos recibimos la dignidad y derechos del primogénito de las familias patriarcales (cf. 9,15; 11,40; 12,16-17). Nos inclinamos a esta segunda interpretación. Decir que la sangre de Cristo «habla mejor que la de Abel» (v.24) no quiere significar sino que, mientras la sangre de Abel pedía venganza contra Caín (cf. Gén 4,10), la de Cristo, en cambio, pide perdón para todos los creyentes.

Los v.25-29, a modo de conclusión práctica, constituyen una seria advertencia a los destinatarios, haciéndoles ver su obligación, mayor aún que en la Ley antigua, de seguir la llamada de Dios: si entonces, por desechar aquella llamada, fueron castigados, mucho más lo seremos nosotros si desechamos la que ahora se nos hace. La contraposición entre las dos alianzas no puede ser más expresiva: entonces se les «hablaba en la tierra» (v.25; cf. Ex 20,19), ahora «desde el cielo» (v.25; cf. 2,2-4); entonces la voz de Dios estremecía «la tierra» (v.26; cf. Ex 19,18), ahora, conforme a lo predicho en Ag 2,6-8, estremece «tierra y cielo» (v.26), es decir, toda la creación. Este *estremecimiento*, tratándose de la Nueva Alianza, ha de tomarse en sentido metafórico; no quiere significar otra cosa sino que habrá una fuerte intervención divina, estableciendo un nuevo régimen (cf. Am 8,9; Mt 24,29). Este régimen, en contraposición al antiguo, será de carácter «inconmovible» (v.27-28; cf. 8,10-12). Y todavía se recalca al final: comportémonos diligentemente en esa nueva economía de gracia, si queremos evitar la severa justicia divina, pues Dios es un «fuego devorador» (v.28-29; cf. Dt 4,24; 9,3).

APENDICE

***Recomendaciones particulares.* 13,1-19**

**1 Permanezca entre vosotros la fraternidad; 2 no os olvidéis
de la hospitalidad, pues por ella algunos, sin saberlo, hospedaron
a ángeles. 3 Acordaos de los presos, como si vosotros estuvierais
presos con ellos, y de los que sufren malos tratos, como si estu-
vierais en su cuerpo. 4 El matrimonio sea tenido por todos en
honor; el lecho conyugal sea sin mancha, porque Dios ha de
juzgar a los fornicarios y a los adúlteros. 5 Sea vuestra vida
exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis, porque el
mismo Dios ha dicho: «No te dejaré ni te desampararé». 6 De
manera que animosos podemos decir: «El Señor es mi ayuda,
no temeré; ¿qué podrá hacerme el hombre?»**

**7 Acordaos de vuestros pastores, que os predicaron la palabra
de Dios, y, considerando el fin de su vida, imitad su fe. 8 Jesu-
cristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos. 9 No os dejéis llevar
de doctrinas varias y extrañas; porque es mejor fortalecer el
corazón con la gracia que con viandas, de las que ningún prove-
cho sacaron los que a ellas se apegaron. 10 Nosotros tenemos un
altar, del que no tienen facultad de comer los que sirven el
tabernáculo. 11 Los cuerpos de aquellos animales cuya sangre,
ofrecida por los pecados, es introducida en el santuario por el
pontífice, son quemados fuera del campamento. 12 Por lo cual**

**también Jesús, a fin de santificar con su propia sangre al pueblo,
padeció fuera de la puerta. [13] Salgamos, pues, a El, fuera del
campamento, cargados con su oprobio, [14] que no tenemos aquí
ciudad permanente, antes buscamos la futura. [15] Por El ofrezca-
mos de continuo a Dios sacrificio de alabanza, esto es, el fruto
de los labios que bendicen su nombre.**

**[16] De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis,
que en tales sacrificios se complace Dios. [17] Obedeced a vues-
tros pastores y estadles sujetos, que ellos velan sobre vuestras
almas, como quien ha de dar cuenta de ellas, para que lo hagan
con alegría y sin gemidos, que esto sería para vosotros poco
venturoso. [18] Orad por nosotros. Confiamos en que tenemos bue-
na conciencia y que queremos proceder rectamente en todo.
[19] Sobre todo os ruego que hagáis oración para que yo os sea
pronto restituido.**

Este último capítulo, compuesto de recomendaciones particulares y saludos, es lo que sobre todo da carácter de carta a la epístola a los Hebreos, cuyos comienzos son más bien los de un tratado doctrinal.

Se recomienda primeramente la caridad fraterna, mencionando de modo particular la hospitalidad y la participación en las penas de presos y desvalidos (v.1-3; cf. Jn 13,34; Rom 12,10; 1 Tes 4,9). Esa virtud de la hospitalidad, siempre laudable y necesaria, lo era mucho más en tiempos antiguos, cuando los viajes eran lentos y difíciles; de ahí la insistencia en ella de la Sagrada Escritura (cf. Job 31,32; Sab 19,13; Mt 25,35; Rom 12,13; 1 Tim 3,2; Tit 1,8), y el que aquí, para más encomiarla, se haga esa alusión a los ángeles (v.2; cf. Gén 18,1-19,22; Jue 13,10-16). Sigue luego la exhortación a comportarse honestamente en el matrimonio, pues Dios no dejará de castigar a fornicarios y adúlteros (v.4; cf. Mt 19,10; 1 Cor 6,9; 7,1-11; 1 Tes 4,4-6; 1 Tim 5,14); y la exhortación al desprendimiento, con plena confianza en la Providencia divina, en apoyo de lo cual se traen a colación dos textos de la Escritura adaptados al respecto (v.5-7; cf. Jos 1,5; Sal 118,6).

A continuación se habla, sin especificar, de los pastores o jefes de la comunidad, cuya fe los destinatarios deben imitar (v.7). Se hace referencia especial al «fin de su vida», como fin digno de una vida digna; es probable que tal modo de hablar sea una alusión al martirio o muerte *por la fe*. En ese caso podríamos ver aludidos aquí el martirio de Esteban (cf. Act 7,59-60) y el de Santiago el Mayor (cf. Act 12,1-3), así como el más reciente de Santiago el Menor, muerto por los judíos, según sabemos por Josefo, hacia el año 62. La mención aquí de Jesucristo en calidad de «siempre el mismo ayer y hoy y por los siglos» (v.8), parece tratar de significar que los pastores o jefes de la comunidad, por respetables que sean, van desapareciendo; pero Cristo, objeto central de nuestra fe, permanece para siempre. A ese Jesucristo, siempre el mismo, debemos nosotros permanecer siempre adheridos, sin dejarnos llevar de «doctrinas extrañas», especulando sobre *alimentos*, si lícitos o no lícitos, de que «ningún provecho sacaron» los que van por ese camino (v.9;

cf. 9,9-10). Es ésta una alusión evidente al judaísmo y a sus prácticas, de las que el autor quiere apartar totalmente a los destinatarios.

Insistiendo en esa idea de permanencia en la fe, sin mezclas de judaísmo, afirma resueltamente que los cristianos tenemos un *altar* y un *sacrificio*, de que no pueden participar los judíos, y ese altar y ese sacrificio nos exigen romper totalmente con la sinagoga para seguir decididamente a Cristo (v.10-15). Tal creemos ser la idea fundamental de esta perícopa, cuya interpretación concreta, sin embargo, de cada una de las frases no siempre es fácil. Una de las mayores dificultades está en la palabra *altar* (θυσιαστήριον), del que se dice que «no pueden *comer* los que viven del tabernáculo» (v.10). ¿Hay aquí una alusión a la eucaristía? Así lo creen muchos, insistiendo sobre todo en que no sólo se habla de *altar*, sino de altar del que no pueden *comer* los judíos. Pues bien, los cristianos no tenemos otra *comida* litúrgica o sacrificial que la eucaristía. Sin embargo, es posible, y así opinan gran número de autores, que el término «altar» aluda simplemente a la inmolación en la cruz, que es de lo que se ha venido hablando en la carta, como contraposición a los sacrificios mosaicos (cf. 9,14.26; 10,10.14; 12,24). Ese sacrificio de Cristo en la cruz es el que los cristianos debemos seguir presentando continuamente a Dios en nuestras plegarias (v.15; cf. Sal 50, 14-23; Os 14,3). Ni se ve dificultad en tomar el término «comer» en sentido metafórico, con referencia a la *participación* en los frutos de ese sacrificio único de la cruz, frutos que a los cristianos nos bastan, sin tener necesidad de ir a buscar nada fuera. En cuanto a la expresión «padeció fuera de la puerta» (v.12), se trata de uno de tantos simbolismos a que nos tiene acostumbrados el autor de esta carta. Sabemos, en efecto, que en la fiesta del *Kippur* o de la Expiación, a la que se ha aludido repetidas veces (cf. 9,7.25; 10,1.3), los cuerpos de los animales sacrificados, cuya sangre servía al sumo sacerdote para poder entrar en el Santísimo, eran quemados *fuera del campamento* (v.11; cf. Lev 16,27), y posteriormente fuera de la ciudad. Pues bien, Jesucristo, la verdadera víctima expiatoria, ha querido realizar en sí aquella prefiguración, siendo crucificado fuera de los muros de Jerusalén [1]. *Consecuencia moral:* A su ejemplo, salgamos también nosotros «fuera del campamento» (v.13), es decir, rompamos toda atadura con el judaísmo, pensando que nuestra verdadera ciudad no es el judaísmo, sino la Iglesia o Jerusalén celestial (v.14; cf. 12,22-24).

Hechas estas reflexiones en torno al sacrificio de la cruz, el autor añade que tampoco se olviden de las obras de beneficencia y ayuda mutua, *sacrificios* (en sentido metafórico) muy agradables a Dios (v.16; cf. Flp 4,18). Asimismo, que obedezcan dócilmente a sus pastores (v.17), y que rueguen por él, siempre deseoso de ayudarles honrada y desinteresadamente (v.18-19; cf. Rom 15,31).

[1] Cuando murió Jesucristo, el monte Calvario estaba ciertamente fuera de los muros de Jerusalén (cf. Jn 19,20). Más tarde, en reconstrucciones posteriores de la ciudad, quedó ya dentro de los muros.

Saludos y bendición final. 13,20-25

[20] **El Dios de la paz, que sacó de entre los muertos, por la sangre de la alianza eterna, al gran Pastor de las ovejas, muestro Señor Jesús,**
[21] os haga perfectos en todo bien, para hacer su voluntad, cumpliendo en nosotros lo que es grato en su presencia, por Jesucristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén.
[22] **Os ruego, hermanos, que llevéis con paciencia este discurso de exhortación, porque en verdad os he escrito brevemente.**
[23] **Sabed que ha sido puesto en libertad nuestro hermano Timoteo, en cuya compañía, si viniere pronto, os he de ver.**
[24] Saludad a todos vuestros pastores y a todos los santos. Os saludan los de Italia.
[25] **La gracia sea con todos vosotros. Amén.**

La carta ha llegado a su fin. Ante todo, una oración a Dios por los destinatarios, en forma de augurio, deseándoles la ayuda divina que les haga aptos para todo bien en el cumplimiento de su voluntad (v.20-21). Es de notar la expresión «gran Pastor», aplicada a Jesucristo (v.20), de modo parecido a como lo hace también San Pedro (1 Pe 5,4; cf. Ez 37,24; Jn 10,11).

Vienen luego una recomendación a que reciban bien su carta (v.22) y una noticia sobre Timoteo (v.23), el conocido compañero y colaborador de San Pablo. De esta *prisión* de Timoteo, a que aquí parece aludirse, no tenemos el más ligero indicio en ninguna otra parte. En caso de que se trate de verdadera prisión, ésa debió de ser muy breve, pues de ello no quedó huella alguna en la tradición.

En cuanto a los saludos (v.24), se ha discutido mucho el sentido de la frase «los de Italia» (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). Creen algunos que se trata de cristianos *oriundos de Italia,* que vivían en el lugar desde donde se escribía la carta, por supuesto fuera de Italia. Sin embargo, la frase puede también interpretarse en sentido de *judío-cristianos residentes en Italia,* desde donde se escribía la carta. Gramaticalmente nada hay que se oponga a esta interpretación, que ha sido la tradicional ya desde los Padres, y única aceptable, de no suponer que los destinatarios de la carta están en Italia.

Por fin viene la bendición o saludo final (v.25), idéntico al de muchas otras cartas paulinas (cf. 1 Cor 16,23; Col 4,18; 2 Tes 3,18; Tit 3,15). La «gracia» que se augura a los destinatarios no es simplemente la gracia santificante, sino algo más general, síntesis de todos los favores divinos. Permítasenos que también nosotros, al final de este comentario, auguremos eso mismo para todos nuestros lectores.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE SEXTO VOLUMEN DE LA
«BIBLIA COMENTADA», DE LA BIBLIOTECA DE
AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE ENERO
DE 1965, FESTIVIDAD DE LA CONVER-
SIÓN DE SAN PABLO, EN LOS
TALLERES DE LA EDITORIAL
CATÓLICA, S. A., MATEO
INURRIA, NÚM. 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI